

Hégémonie et Civilisation de la Peur

TEXTES DE RÉFÉRENCE

Hégémonie et Civilisation de la Peur

Candido Mendes
(Editeur)



Académie
de la Latinité

9ème Colloque International
Alexandrie, du 13 au 17 Avril 2004

© Académie de la Latinité

Publié par

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1^o de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordination Editoriale

Hamilton Magalhães Neto

Révision

Annie Davée, Dominique Grandy et Luiz Carlos Palhares

Couverture

Paulo Verardo

Composition

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

Académie de la Latinité — Siège Amérique latine

Secrétariat général

Rua da Assembléia, 10, 42^o andar, Centro, Rio de Janeiro

Tél.: 55.21.531-2310; Fax: 55.21.533-4782

Page WEB: www.alati.org

E-mail: alati@alati.org

Siège à Paris

Maison des Sciences de l'Homme — Bureau 305

54, Bd. Raspail — 75006 — Paris

Tél./Fax: (00.33.1)49.54.22.24 et (00.33)6.89.93.18.54

Mail: nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr

PRÉSENTATION

Prospective de l'Académie de la Latinité

Candido Mendes

Donnant suite à plusieurs suggestions apportées au cours de l'année dernière et surtout en considérant l'ampleur acquise par les dernières rencontres, il est fondamental de penser à la portée future de nos rencontres, face aux nouveaux blocages survenus aux vis-à-vis culturels, les nouvelles suites du 11 septembre. L'Académie, en effet, est devenue aujourd'hui, un pont du dialogue avec l'intellectualité iranienne, comme l'avait demandé le président Khatami, afin de poursuivre la rencontre de Téhéran le 7 mars 2002. Toute une démarche se dégage, de notre propre chef, portant sur le dialogue entre les civilisations, proposé par l'Iran, avant même la chute des tours de Manhattan.

Dans la suite de nos entretiens sur "Latinité et Héritage Islamique" nous remarquerons la présence de la culture arabe, après la rencontre de Paris, en mars 2003, et durant la préparation de l'entretien d'Alexandrie, à la réunion de Lisbonne, en octobre 2003, avec le concours de penseurs égyptiens, syriens, algériens, libanais et marocains.

D'autre part, s'est poursuivi l'effort de renforcer le contact avec l'intelligentsia américaine, dans le domaine des sciences sociales et à partir de centres-clé tels que: Columbia, NY, Cornell, Duke, Berkeley. Nous avons déjà pu compter sur le concours et les conseils de Craig Calhoun, Susan Buck-Morss, Nelson Mandonado, Walter D. Mignolo, James Der Derian, ainsi que Richard Rorty et Fredric Jameson.

Le revers d'Alexandrie

Ce qui est en marche depuis les conversations qui ont précédé Lisbonne, c'est une rencontre à Duke, en octobre prochain, pour discuter justement la portée des nouvelles conditions hégémoniques imposées, aux limites mêmes d'un dialogue interculturel en profitant de tout l'essor des échanges de "Latinité et l'Héritage Islamique". Le projet se consacre aux scénarios soulevés par les prochaines élections présidentielles américaines, à la nouvelle teneur du discours de Bush; aux limites de ses critiques effectives à l'intérieur des Etats-Unis; au fait accompli de la fermeture hégémonique, et son impact sur le contact interculturel.

Naturellement, les conclusions d'Alexandrie seront stratégiques pour ce nouveau développement. Le bureau de l'Académie de la Latinité, outre les conversations avec les *scholars* des Etats-Unis qui soutiennent notre réflexion, se tourne, respectivement, vers le nouveau silence des afro-islamites dans les *campi* américaines; vers l'identité latino-américaine émergente dans cet espace, face à la nouvelle représentation hégémonique du pays; vers le réveil du

rôle missionnaire, à tous points de vue, de l'emprise occidentale, devant l'élan de la croisade, et l'enjeu pris par les modélisations à la suite de l'invasion de l'Irak.

À la relève de la Culture de la Paix

Nous remarquerons de même l'engloutissement de l'issue de la paix, arrivée à son expression radicale comme culture, et tellement due aux efforts de Federico Mayor le jour même du 11 septembre. Sa remise à jour demanderait une véritable praxis de relève impliquant les renvois entre l'exclusion, le pluralisme, le désarmement, que l'hégémonie désarçonne en vision totalisante et force à un nouvel énoncé. Jusqu'où cette reprise de la paix comme culture réclame les *caveats* de reconnaissance, des tenants d'intentionnalités ou sont, à l'imminence de la diaspora à présent, où se peuvent éprouver les ruptures des anciennes entéléchies, tenant aux subjectivités périphériques face à la coexistence assumée avec l'exclusion à la retribalisation de structures identitaires; face à la régression de l'état national en Irak ou en Afghanistan, où, dans des régions d'Amérique Latine, comme la Bolivie ou l'Équateur, à la percée des fondamentalismes mimétiques face au vide identitaire final de ces périphéries. Comment se porteraient de tels phénomènes comme vraies préemptions symboliques d'une politique de l'énoncé collectif, et du *caveat* de mémoire possible, face à l'allure prise par l'hégémonie et l'*ersatz* des simulacres empiétés sur les subjectivités en perte?

“Latinités de passe” et fondamentalismes mimétiques

Même dans les collectivités les plus éveillées, l’enjeu du développement manqué, le rappel fondateur n’en devient pas moins un rassemblement sans issue et ses replis réifient toute dialectique en avatars. On ne serait qu’à ce premier éveil, où toute visée d’un dialogue culturel fuit, face à des “de reconnaissances” de ces vis-à-vis, arrivés, même aux plus fortunées des perspectives du demi dernier siècle; à la mouvance finalement ratée, à cette véritable déconstruction de la dite entéléchie de leur représentation identitaire. Une retombée meurtrie en avatars remplacerait les vrais déploiements des différences fondatrices et où cette prise de conscience ne fait que commencer dans les diaspora des latinités atlantiques, les plus solides. La multitude, au sens de Negri et Hardt, qui se reconnaît à Buenos Aires à la fin de l’année 2001, en quoi peut-elle se retrouver si non dans un Kirchner justicialiste, au mode des généalogies braquées du Péronisme ancestral?

Jusqu’où, par conséquent, le dialogue culturel garde son herméneutique, en vraie perte de diaspora, en amenant notre “latinité de passe” à l’éveil de nos subjectivités englouties, pour en rétablir encore les paliers identitaires face au terraplanage américain? Qu’est ce que la survie du fonds identitaire des développements manqués? Où, déjà, les fondamentalismes mimétiques des exclus? Où les éveils de témoignages de différence, à l’orée de l’hégémonie, telle la latinité aux frontières des nations, au-delà encore de l’Occident — empire? Retours formels, déguisés en rappels pluralistes, tel que Goa? Ou vitrines de reprise, encore, comme Macau?

Collaborateurs

Ahmad Jalali — Ambassadeur de la République Islamique d'Iran auprès de l'UNESCO.

Alain Roussillon — Directeur de recherche du Centre Jacques Berque pour les études en Sciences humaines et sociales. Publications principales: *l'Égypte et l'Algérie au péril de la libéralisation* (1996), *Réforme sociale et identité: essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique moderne en Égypte* (1998) et *Oriente, Islamismo y Diferencia* (2003).

Alain Touraine — Agrégé d'Histoire et docteur ès-Lettres. Docteur *Honoris Causa* de plusieurs universités européennes et latino-américaines, dont l'Université Candido Mendes, de Rio de Janeiro. Il est, respectivement, membre correspondant et membre de plusieurs académies, dont l'Académie brésilienne de lettres et l'Académie de la Latinité. Il est l'auteur d'une œuvre considérable qui, depuis plus de quarante ans, est au centre des grands débats sociologiques et politiques, notamment en Amérique latine et dans les pays de l'Europe de l'Est. Parmi ses dernières publications, voici *Le Retour de l'Acteur* (1984), *Critique de la modernité* (1992), *Qu'est-ce que la démocratie?* (1994) et *Comment sortir du libéralisme* (1999).

Candido Mendes — Recteur de l'Université Candido Mendes et président du Forum des Recteurs de Rio de Janeiro. Président

du Senior Bord du Conseil International de Sciences Sociales de l'UNESCO. Secrétaire général de l'Académie de la Latinité et membre de l'Académie brésilienne de lettres. Parmi ses ouvrages, nous citerons *Nationalisme et développement* (1963), *Memento dos Vivos: a Esquerda Católica no Brasil* (1967), *Justice: faim de L'Église* (1972), *Contestation et développement* (1974), *A Democracia Desperdiçada* (1992), *Color — Anos-Luz, Ano-Zero* (1994), *A Presidência Afortunada* (1999), *O País da Paciência* (2000) et *Lula — A Opção mais que o Voto* (2002).

Cesario Melantonio Neto — Ambassadeur du Brésil en Iran.

Craig Calhoun — Président du Social Science Research Council depuis 1999 et professeur de sociologie et d'histoire à New York University. Il a écrit et édité plus d'une douzaine de livres, entre autres *Culture, History and the Challenge of Difference* (1995), *Neither Gods nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China* (1994) et *Habermas and the Public Sphere, Studies in Contemporary German Social Thought* (1992).

Edgar Morin — Sociologue contemporain. Auteur, entre autres, de *La méthode — La nature de la nature* (1977), *La méthode — La vie de la vie* (1980), *La méthode — La connaissance de la connaissance* (1980), *Le vif du sujet* (1969), *Terre patrie* (1993, avec Anne Brigitte Kem).

François L'Yvonnet — Enseigne la philosophie. Il a notamment publié chez Albin Michel: *Louis Massignon, mystique en dialogue* (avec Dominique Bourel, 1992); *Simone Weil, le grand passage* (1994); *Le Mal* (1996); *D'un millénaire à l'autre* (2000); *L'Avenir de l'esprit* (avec Thierry Gaudin, 2001); *D'un fragment l'autre* (avec Jean Baudrillard, 2001). Chez d'autres éditeurs: *Simone Weil*, ADPF, 2000; *Discours de la méthode créatrice* (avec Thierry Gaudin), *Le Relié*, 2003. Assure la chronique littéraire et les grands entretiens de la revue *Question de*.

Helio Jaguaribe — Doyen de l'Institut d'Études Politiques et Sociales de Rio de Janeiro. Ancien Ministre de la Science et de la Technologie. Auteur, entre autres, de *Political Development* (1968), *La nationalisme dans l'actualité brésilienne* (1959), *Une étude critique de l'Histoire* (2002) et *La position de l'homme dans le monde* (2002).

Jean Baudrillard — Philosophe, sociologue et écrivain. Il est l'auteur de *La Société de consommation* (1970), *Cool Memories* (1987, 1990), *La Transparence du mal* (1990), *L'Illusion de la fin* (1992), *Le Crime parfait* (1994) et *A l'Ombre du millénaire* (1998).

Madina Tlostanova — Chercheur associée à l'Institut Gorki de littérature mondiale et membre de l'Académie des Sciences russe.

Marc Guillaume — Professeur à l'université Paris-Dauphine, a créé et dirigé l'IRIS, centre de recherche associé au CNRS. Il est membre du conseil d'administration de l'ANVIE et président de son conseil scientifique. Il a publié *L'Empire des réseaux* (1999) et *Virus vert* (2002). Ses recherches portent sur l'analyse critique du développement durable.

Mohammad Masjed Jamee — Ambassadeur de l'Iran au Maroc. Ancien directeur des Affaires Culturelles du Ministère Iranien des Affaires Culturelles. Directeur de l'Institution pour l'Islam & Future. Auteur, entre autres, de *Ideology and Revolution, Transformation and Stability in the Persian Gulf* et *Inter-Religious Dialogue and Inter-Civilizational Dialogue*.

Nelson Vallejo-Gomez — Diplômé de philosophie de la Sorbonne (Paris IV), secrétaire exécutif et membre fondateur aux côtés de Candido Mendes de l'Académie de la Latinité, membre du Conseil de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine, Université de Paris III, vice-président du GERFLINT-Synergies.

Sergio Paulo Rouanet — Ambassadeur du Brésil à Prague. Ancien Ministre de la Culture du Brésil. Scientiste politique et

essayiste. Il est l'auteur de *Imaginário e Dominação* (1978), *Teoria Crítica e Psicanálise* (1983), *A Razão Cativa. As Ilusões da Consciência: de Platão a Freud* (1985) et *A Razão Nômade: Walter Benjamin e Outros Viajantes* (1994).

Susan Buck-Morss — Professeur de philosophie politique et de théorie sociale au Department of Government de la Cornell University. Elle a publié plusieurs ouvrages dont: *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York, MacMillan Free Press, 1977, Londres, Harvester Press, 1978); *Walter Benjamin: Revolutionary Writer* (*New Left Review* 128, 1981, et 129, 1981); *The Passagen-Werk: Walter Benjamin's Theory of Mass Culture, New German Critique* (1984); *Walter Benjamin's Passages: a Political Allegory of Modernity* (Boston, Harvard University Press, 1986).



Du dialogue au discours hégémonique

Le virtuel et l'événementiel

Jean Baudrillard

Deux images: celle du technocrate de bronze, penché sur son attaché-case, assis sur un banc au pied des Twin Towers, ou plutôt enseveli sous la poussière des tours effondrées, tel un de ces corps retrouvés dans les ruines de Pompéi. Il était comme la signature de l'événement, le fantôme pathétique d'une puissance mondiale frappée par une catastrophe imprévisible. Autre figure: celle de cet artiste travaillant dans son atelier des Twins à une sculpture de lui-même, de son corps traversé par des avions — destinée à se dresser sur le parvis du World Trade Center, tel un moderne Saint Sébastien. Il y travaillait encore le matin du 11 septembre, où il fut emporté avec son oeuvre par l'événement même qu'elle préfigurait. Consécration suprême pour une oeuvre d'art, que d'être réalisée par l'évènement qui la détruit.

Deux allégories d'un événement exceptionnel, fulgurant, traversant d'un coup la monotonie d'une fin annoncée

de l'histoire. Seul événement digne de ce nom, tranchant sur le non-événement auquel nous sommes condamnés de par l'hégémonie d'un ordre mondial que rien ne doit troubler.

A ce stade d'une mise en réseau de toutes les fonctions, celle du corps, du temps, du langage, d'une perfusion mentale de tous les esprits, à ce stade le moindre événement est une menace, l'histoire même est une menace. Il va donc falloir inventer un système sécuritaire qui prévienne l'irruption de quelque événement que ce soit. Toute une stratégie de prévention et de dissuasion qui tient lieu aujourd'hui de stratégie universelle.

L'illustration en est le film récent de Steven Spielberg: *Minority Report*. Sur la base de cerveaux doués de prémonition (les "precogs"), qui repèrent à l'avance les crimes imminents, des commandos de policiers (les "pré-crimes"), interceptent et neutralisent le criminel avant qu'il soit passé à l'acte. Une variante est celle du film *Dead Zone*: le héros, doué lui aussi de facultés divinatoires à la suite d'un accident grave, finit par tuer un politicien dont il entrevoit le destin futur de criminel de guerre. C'est aussi bien le scénario de la guerre d'Irak: éliminer le crime dans l'œuf, sur la base d'un acte qui n'a pas eu lieu (l'usage par Saddam d'armes de destruction massive). La question est évidemment de savoir si le crime aurait vraiment eu lieu. Mais on n'en saura jamais rien. Il s'agit donc de la répression réelle d'un crime virtuel.

Par extrapolation au-delà de la guerre, on voit se profiler une déprogrammation systématique non seulement de tout crime, mais de tout ce qui pourrait perturber l'ordre des choses, l'ordre policier de la planète. A cela se résume au-

jourd'hui le pouvoir "politique". Il n'est plus animé par quelque volonté positive, il n'est plus qu'un pouvoir négatif de dissuasion, de salubrité publique, de police sécuritaire, immunitaire, prophylactique. Cette stratégie ne joue pas seulement sur le futur, elle joue aussi sur l'événement passé — par exemple sur celui du 11 septembre, dont elle tente, par la guerre en Afghanistan et en Irak, d'effacer l'humiliation. C'est pourquoi cette guerre est au fond un leurre, un événement virtuel, un "non-événement", dénuée d'objectif ou de finalité propre, elle n'a plus que la forme d'une conjuration, d'un exorcisme. C'est aussi pourquoi elle est interminable, car on n'en finira jamais de conjurer un tel événement. On la dit préventive — en fait elle est rétrospective, elle vise à désamorcer l'événement terroriste du 11 septembre, dont l'ombre plane sur toute la stratégie de contrôle planétaire. Effacement de l'événement, effacement de l'ennemi, effacement de la mort: l'impératif du Zéro mort est celui même de l'obsession sécuritaire.

Ce que vise cet ordre mondial, c'est le non-événement définitif. C'est de quelque façon la fin de l'histoire, non pas sur la base d'un accomplissement démocratique, comme le veut Fukuyama, mais sur celle d'une terreur préventive, d'une contre-terreur mettant fin à tout événement possible. Terreur que la puissance qui l'exerce finit par exercer sur elle-même, sous le signe de la sécurité.

Il y a là une ironie féroce: celle d'un système mondial anti-terroriste qui finit par interioriser la terreur, par se l'infliger à lui-même et se vider de toute substance politique — allant jusqu'à se retourner contre sa propre population. Est-ce une trace de la guerre froide et de l'équilibre de la ter-

reur? Mais cette fois c'est une dissuasion sans guerre froide, une terreur sans équilibre. Ou plutôt c'est une guerre froide universelle, pulvérisée dans les moindres interstices de la vie sociale et politique.

Cette précipitation du pouvoir dans son propre piège a atteint une extrémité dramatique dans l'épisode du théâtre de Moscou, où otages et terroristes ont été confondus dans le même massacre. Exactement comme dans le syndrome de la vache folle: on abat tout le troupeau par précaution — Dieu reconnaîtra les siens. Ou comme dans le syndrome de Stockholm: leur confusion dans la mort fait d'eux virtuellement des complices (ainsi dans *Minority Report*: que le criminel présomptif soit réprimé à l'avance prouve *a posteriori* qu'il ne saurait être innocent).

Et c'est là en effet la vérité de la situation: c'est que, d'une façon ou d'une autre, les populations elles-mêmes sont une menace terroriste pour le pouvoir. Et c'est lui-même qui, par la répression, scelle involontairement cette complicité. L'équivalence dans la répression montre que nous sommes tous virtuellement les otages du pouvoir. Par extension, on peut faire l'hypothèse d'une coalition de tous les pouvoirs contre toutes les populations — nous en avons eu l'avant goût avec la guerre d'Irak, puisqu'elle a pu avoir lieu, avec l'assentiment plus ou moins camouflé de tous les pouvoirs, au mépris de l'opinion mondiale. Et si les manifestations mondiales contre la guerre ont pu donner l'illusion d'un contre-pouvoir possible, elles ont surtout démontré l'insignifiance politique de cette "communauté internationale" face à la *Realpolitique* américaine.

On a affaire désormais à l'exercice d'une puissance à l'état pur, sans souci de souveraineté ou de représentation, à la réalité intégrale d'une puissance négative. Tant qu'il tire sa souveraineté de la représentation, tant qu'existe une raison politique, le pouvoir peut trouver son équilibre — en tout cas il peut être combattu et contesté. Mais l'effacement de cette souveraineté laisse place à un pouvoir effréné, sans contre-partie, sauvage (d'une sauvagerie non plus naturelle, mais technique). Et qui par un détour étrange retrouverait quelque chose des sociétés primitives, lesquelles, ne connaissant pas le pouvoir, étaient, selon Lévi-Strauss, des sociétés sans histoire: et si nous, la société mondiale actuelle, redevenions, à l'ombre de ce pouvoir intégral, une société sans histoire?

Mais cette réalité intégrale du pouvoir est aussi sa fin. Un pouvoir qui ne se fonde plus que sur la prévention et la police des événements, qui n'a plus d'autre volonté politique que d'écarter les spectres, devient lui-même spectral et vulnérable. Sa puissance virtuelle est totale, sa puissance de programmation en termes de logiciel, indiciel, progiciel etc., mais du coup il ne peut plus se mettre en jeu, sinon contre lui-même, par toutes sortes de défaillances internes. Au sommet de sa maîtrise, il ne peut plus que perdre la face. Tel est, littéralement, l'"Enfer du Pouvoir".

La police de l'événement est essentiellement assurée par l'information elle-même. L'information constitue la machinerie la plus efficace de déréalisation de l'histoire. Tout comme l'économie politique est une gigantesque machinerie à fabriquer de la valeur, à fabriquer les signes de la richesse, mais non pas la richesse elle-même, ainsi tout le

système de l'information est une immense machine à produire l'événement comme signe, comme valeur échangeable sur le marché universel de l'idéologie, du spectacle, de la catastrophe etc. — bref, à produire du non-événement. L'abstraction de l'information est la même que celle de l'économie. Et comme toutes les marchandises, grâce à cette abstraction de la valeur, sont échangeables entre elles, ainsi tous les événements deviennent substituables les uns aux autres sur le marché culturel de l'information. La singularité de l'événement, irréductible à sa transcription codée et à sa mise en scène, ce qui fait événement tout simplement, est perdu. On entre dans un domaine où les événements n'ont plus véritablement lieu, en fonction même de leur production et de leur diffusion "en temps réel" — là où ils se perdent dans le vide de l'information. La sphère de l'information est comme un espace où, après avoir vidé les événements de leur substance, on recrée une pesanteur artificielle et on les remet sur orbite dans le "temps réel" — où après les avoir dévitalisés historiquement, on les reprojette sur la scène transpolitique de l'information.

Le non-événement n'est pas là où il ne se passe rien. C'est au contraire le domaine du changement perpétuel, d'une actualisation sans répit, d'une succession incessante en temps réel, d'où résulte cette équivalence générale, cette indifférence, cette banalité qui caractérise le degré zéro de l'événement.

Escalade perpétuelle, qui est aussi celle de la croissance — ou celle de la mode, domaine par excellence du changement compulsif et de l'obsolescence intégrée. L'emprise des modèles suscite une culture de la différence qui met fin à

toute continuité historique. Au lieu de se dérouler au fil d'une histoire, les choses se mettent à se succéder dans le vide. Profusion de discours et d'images devant lesquelles nous sommes sans défense, réduits à la même impuissance et à la même attente médusée que dans l'imminence de la guerre. Ce n'est pas une question de désinformation ou d'intoxication. C'était l'erreur naïve des services du FBI de vouloir créer une Agence de Désinformation, à des fins de manipulation dirigée — entreprise parfaitement inutile, puisque la désinformation vient de la profusion même de l'information, de son incantation, de sa répétition en boucle, qui crée un champ de perception vide, un espace désintégré, comme par une bombe à neutrons, ou celle qui absorbe tout l'oxygène alentour. Tout y est pré-neutralisé, y compris la guerre, par la précession des images et des commentaires, mais c'est peut-être qu'au fond il n'y a rien à dire d'une chose qui se déroule, comme cette guerre, selon un scénario implacable, sans une lueur d'incertitude sur le résultat final.

C'est dans la sphère des media qu'on voit le plus clairement l'événement court-circuité par son retour-image immédiat. L'information est toujours déjà là. En cas de catastrophe, les journalistes et les photo-reporters sont là avant les secours. S'ils le pouvaient, ils seraient là avant la catastrophe, le mieux étant encore d'inventer ou de provoquer l'événement pour en avoir la primeur.

Cette spéculation culmine dans l'initiative prise par le Pentagone d'une "Bourse des Événements", d'une cotation en Bourse de l'attentat ou de la catastrophe. Vous pariez sur son occurrence probable contre ceux qui n'y croient pas. Ce

marché spéculatif est appelé à fonctionner comme celui du soja ou du sucre. On pourrait aussi bien spéculer sur le nombre de victimes du sida en Afrique ou les probabilités d'effondrement de la faille de San Andréa (l'initiative du Pentagone viendrait du fait qu'il crédite le marché libre de la spéculation d'une capacité de prévision bien meilleure que celle des services secrets). Bien sûr, il n'y a qu'un pas de là au délit d'initié: parier sur l'événement avant de le provoquer est encore le plus sûr (on dit que Ben Laden l'a fait en spéculant sur les actions de la TWA avant le 11 septembre). C'est comme de prendre une assurance-vie sur sa femme avant de l'assassiner.

Il y a une grande différence entre l'événement qui advient (qui advenait) dans le temps historique et celui qui advient dans le temps réel de l'information. A la pure gestion des flux et des marchés sous le signe d'une dérégulation planétaire correspond l'événement "mondial", ou plutôt le non-événement mondialisé: le Mondial de football, l'An 2000, la mort de Diana, *Matrix* etc. Que ces événements soient fabriqués ou non, ils sont orchestrés par l'épidémie silencieuse des réseaux d'information. Fake-events.

François de Bernard analyse ainsi la guerre d'Irak comme un pur décalque de la théorie et de la pratique cinématographique. Ce à quoi nous assistons, tétanisés sur nos strapontins, ce n'est pas "comme un film", c'est précisément un film. Avec un script, un scénario qu'il s'agit dès lors de mettre en oeuvre sans s'en écarter. Le casting, les moyens techniques et financiers ont été méticuleusement programmés: c'est une affaire de professionnels. Y compris la maîtrise de la diffusion et des canaux de distribution. Fi-

nalement la guerre opérationnelle devient un gigantesque effet spécial, le cinéma devient le paradigme de la guerre, et nous l'imaginons "réelle" alors qu'elle n'est que le miroir de son être cinématographique.

La virtualité de la guerre n'est donc pas une métaphore. C'est le passage littéral de la réalité dans la fiction, ou plutôt la métamorphose immédiate du réel en fiction. Le réel n'est plus que l'horizon asymptotique du virtuel. Dans cette histoire d'ailleurs, ce n'est pas seulement la réalité du réel qui est en jeu, c'est aussi la réalité du cinéma. C'est un peu comme Disneyland: au regard de la disneyfication universelle de la vie ordinaire, les parcs d'attraction ne sont plus qu'un alibi — qui cachent même d'une certaine façon le fait que c'est tout le contexte de la vie qui a été disneyfié. Même chose pour le cinéma: celui qui se produit aujourd'hui n'est plus que l'allégorie visible de la forme cinématographique qui s'est emparée de tout, de la vie sociale et politique, du paysage, de la guerre etc. — la forme totalement scénarisée de la vie. C'est d'ailleurs sans doute pour cela que le cinéma disparaît: c'est parce qu'il est passé dans la réalité. Celle-ci disparaît sous le coup du cinéma, et le cinéma disparaît sous le coup de la réalité. Transfusion meurtrière où chacun perd sa spécificité. Si on considère l'histoire comme un film — ce qu'elle est devenue malgré nous — alors la vérité de l'information consiste dans la post-synchronisation, le doublage et le sous-titrage du film de l'histoire.

On va créer en R.F.A. un parc d'attraction où seront restitués et mis en scène le décor et l'ambiance de la défunte République Démocratique (l'"ostalgie" comme forme de la nostalgie). Toute une société ainsi mémorialisée de son vi-

vant (elle n'a pas complètement disparu). Le simulacre en vient ainsi non seulement à télescoper l'actualité, mais à donner l'impression que le "Réal" n'aura bientôt plus lieu qu'"en temps réel", sans même passer par le présent et par l'histoire. Du coup celle-ci redevient pour nous un objet nostalgique, et on voit fleurir partout un désir d'histoire, de réhabilitation, de lieux de mémoire — comme si, tout en la subissant, nous nous efforcions d'alimenter cette même fin de l'histoire.

L'histoire elle aussi fonctionne au-delà de sa propre fin. Il y avait une définition de l'événement historique, la Révolution en était le modèle, et les concepts mêmes d'événement et d'histoire datent véritablement de là. Il pouvait s'analyser comme point fort d'un déroulement continu, et sa discontinuité elle-même faisait partie d'une dialectique d'ensemble.

Il n'en est plus du tout ainsi avec la montée en puissance d'un ordre mondial, exclusif de toute idéologie, et exclusivement soucieux de la circulation des flux et des réseaux. Dans cette circulation généralisée se perdent tous les objectifs et les valeurs des Lumières, qui en étaient pourtant l'origine. Car il y avait une idée, un idéal, un imaginaire de la modernité, mais ils ont disparu dans l'exacerbation de la croissance.

Il en est de l'histoire comme de la réalité. Il y avait un principe de réalité. Puis le principe a disparu, et la réalité, libérée de son principe, court encore par inertie. Elle se développe de manière exponentielle, elle devient la réalité intégrale, qui n'a plus ni principe ni fin, mais qui se contente de réaliser intégralement toutes les possibilités. Elle a dévoré sa propre utopie, elle fonctionne au-delà de sa propre fin.

Mais la fin de l'histoire n'est pas le fin mot de l'histoire. Car, sur ce fond de non-événement perpétuel, se profile un autre type d'événement. Événements de rupture, événements imprévisibles, inclassables en termes d'histoire, hors de la raison historique — événements qui se produisent contre leur propre image, contre leur propre simulacre. Événements qui brisent l'enchaînement fastidieux de l'actualité médiatisée, mais qui ne sont pas pour autant une réapparition de l'histoire, ni d'un réel faisant irruption au cœur du virtuel (comme on l'a dit du 11 septembre). Ils ne font pas événement *dans* l'histoire, mais *au-delà* de l'histoire, au-delà de sa fin, ils font événement dans un système qui a mis fin à l'histoire. Ils en sont la convulsion interne. Et du coup ils apparaissent inspirés par quelque puissance du Mal — non plus porteurs d'un désordre constructif, mais d'un désordre absolu. Indéchiffrables dans leur singularité, ils sont à la démesure d'un système lui-même indéchiffrable dans son extension et sa fuite en avant.

Dans le Nouvel Ordre Mondial, il n'y a plus de révolutions, il n'y a plus que des convulsions. Comme dans une mécanique qui se veut parfaite, dans un système trop bien intégré, il n'y a plus de crises, mais des dysfonctionnements, des failles, des défaillances, des ruptures d'anévrisme. Cependant, l'événement est autre chose que l'accident. Celui-ci n'est qu'un symptôme, une dysfonction épisodique, une anomalie de l'ordre technique (ou naturel), qu'on peut éventuellement prévenir: c'est toute la politique actuelle du risque et de la prévision. L'événement, lui, est contre-offensif, et d'une inspiration plus étrange: il réintroduit, dans tout système à son apogée, à son point de perfection, la négativité interne et la mort. Il est une modalité du retour-

nement de la puissance contre elle-même, comme si tout système alimentait secrètement, en même temps que les ingrédients de sa puissance, un malin génie qui veillerait à son retournement. C'est dans ce sens qu'à la différence de l'accident, on ne peut pas le prévenir, et qu'il ne rentre dans aucun jeu de probabilités.

L'analyse que fait Marx de la révolution et du spectre du communisme offre bien des analogies avec la situation actuelle. Lui aussi faisait du prolétariat l'agent historique de la fin du capital — son malin génie en quelque sorte, puisque le capital fomentait avec la montée du prolétariat le virus interne de sa propre destruction. Cependant il y a une différence radicale entre le spectre du communisme et celui du terrorisme. Car le tour de force du capital fut de transformer le ferment de désagrégation qu'il portait en lui en un ennemi visible, un adversaire de classe et de changer ainsi, au-delà de l'exploitation marchande, ce mouvement historique en une dynamique de réintégration vers un stade plus avancé du capital.

Le terrorisme, lui, joue à un niveau de radicalité supérieur: ce n'est pas un sujet de l'histoire, c'est un ennemi insaisissable. Et si la lutte de classes générait des événements historiques, le terrorisme génère un autre type d'événements. La puissance mondiale (qui n'est plus exactement le capital) s'y trouve directement affrontée à elle-même. Elle a désormais affaire, non plus au spectre du communisme, mais à son propre spectre. La fin des révolutions (et de l'histoire en général) n'est donc pas du tout une victoire pour la puissance mondiale. Ce serait plutôt un signe fatidique pour elle.

L'histoire, ce fut notre hypothèse forte, celle d'une intensité maximale. Le changement, lui, correspond à une intensité minimale — là où tout se succède et s'annule, jusqu'à recréer l'équivalent d'un immobilisme total: cette impression, dans le tourbillon même de l'actualité, que rien ne change.

L'échange généralisé, celui des flux, des réseaux, de la communication universelle, aboutit, au-delà d'un seuil critique que nous avons depuis longtemps dépassé, à sa propre dénégation, qui n'est plus alors une simple crise de croissance, mais une catastrophe, une involution brutale, sensible aujourd'hui dans ce qu'on pourrait appeler "la baisse tendancielle du taux de réalité (de même, la profusion de l'information correspond à une baisse tendancielle du taux de connaissance). Degré zéro de la valeur dans l'équivalence totale.

La globalisation croyait réussir dans la neutralisation de tous les conflits vers un ordre *sans défaut* — mais c'est un ordre *par défaut*: tout s'équivaut dans une équation à somme nulle. Finie la dialectique, le jeu de la thèse et de l'antithèse qui se résolvent dans la synthèse. Désormais les termes opposés s'annulent réciproquement dans un nivellement de tous les conflits. Mais cette neutralisation, à son tour, n'est jamais définitive, car, en même temps que disparaît toute résolution dialectique, il y a montée en puissance des extrêmes.

Plus question d'une histoire *in progress*, d'un schéma directeur, ni d'une régulation par la crise. Plus de continuité rationnelle ni de dialectique des conflits, mais un partage des extrêmes.

Une fois l'universel écrasé par la puissance du mondial, et la logique de l'histoire effacée par le vertige du changement, il ne reste face à face qu'une toute-puissance virtuelle et ceux qui s'y opposent farouchement. Ainsi l'antagonisme de la puissance mondiale et du terrorisme — la confrontation actuelle de l'hégémonie américaine et du terrorisme islamiste n'étant que la péripétie visible de ce duel entre une réalité intégrale de la puissance et le refus intégral de cette même puissance.

Pas de réconciliation possible, il n'y a jamais d'armistice entre les forces antagonistes, ni de possibilité d'un ordre intégral. Jamais d'armistice de la pensée non plus, qui y résiste farouchement — ni d'armistice de l'événement dans ce sens: tout au plus les événements font grève pendant un certain temps, puis soudainement ils refont irruption. Ceci est rassurant en quelque sorte: l'Empire du Bien, s'il ne peut être défait, est aussi voué à un échec perpétuel.

Il faut garder à l'événement sa définition radicale et son impact dans l'imagination. Il se caractérise, d'une façon paradoxale, tout ensemble par son inquiétante étrangeté: c'est l'irruption de quelque chose d'improbable et d'impossible — et par son inquiétante familiarité: il apparaît d'emblée avec une évidence totale, comme s'il était prédestiné, comme s'il ne pouvait pas ne pas avoir lieu. Il y a là quelque chose qui semble venu d'ailleurs, quelque chose de fatal, que rien ne peut prévenir.

C'est à ce titre, à la fois complexe et contradictoire, qu'il mobilise l'imagination avec une telle force. Il brise la continuité des choses et, en même temps, il fait son entrée dans le réel avec une facilité stupéfiante.

C'est ainsi que Bergson éprouva l'événement de la Première Guerre Mondiale. Elle apparaissait alors, avant qu'elle éclate, tout à la fois comme probable et comme impossible (l'analogie avec le suspense de la guerre d'Irak est totale), et il éprouve en même temps un sentiment de stupéfaction pour la facilité avec laquelle une éventualité aussi formidable a pu passer de l'abstrait au concret, du virtuel au réel. Le même paradoxe se retrouve dans le mélange de jubilation et de terreur qui a marqué, d'une façon plus ou moins inavouée, l'événement du 11 septembre. C'est le sentiment qui nous saisit devant l'occurrence de *quelque chose qui se produit sans avoir été possible*.

Communément les choses se doivent d'être d'abord possibles, et ensuite seulement de s'actualiser. C'est l'ordre logique et chronologique. Mais alors, précisément, elles ne sont plus un événement au sens fort. Tel est le cas de la guerre d'Irak, tellement prévue, programmée, anticipée, prescrite et modélisée, qu'elle a épuisé toutes ses possibilités avant même d'avoir lieu. Elle aura été tellement possible qu'elle n'a plus besoin d'avoir lieu. Il n'y a plus rien en elle d'un événement. Il n'y a plus rien en elle de ce sentiment d'exaltation et d'effroi éprouvé dans l'événement radical du 11 septembre, et qui ressemble au sentiment du sublime tel qu'en parle Kant. Le non-événement de la guerre ne laisse qu'un sentiment de mystification et de nausée.

C'est ici qu'il faut introduire quelque chose comme une métaphysique de l'événement, dont on trouve là encore les indices chez Bergson. Comme on lui demandait s'il était possible qu'une grande oeuvre apparaisse, il répondit: non, elle n'est pas possible, elle ne l'est pas encore, elle deviendra possible une fois qu'elle sera apparue:

Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une oeuvre — la voilà réelle, et par là même elle devient rétrospectivement, rétroactivement possible.

Transposé sur l'événement, cela signifie qu'il a lieu d'abord, *ex nihilo* en quelque sorte, imprévisible, et qu'ensuite seulement on peut le concevoir comme possible. Tel est le paradoxe temporel, la temporalité inversée qui désigne l'événement comme tel. Habituellement nous concevons une ligne ascendante qui va de l'impossible au possible, puis au réel. Or ce qui désigne l'événement véritable, c'est justement que le réel et le possible adviennent simultanément et que l'imagination en soit immédiate. Mais cela, c'est de l'ordre de l'événement vivant, d'une temporalité vivante, d'une profondeur du temps qui n'existe plus du tout dans le temps réel. Le temps réel, c'est la violence faite au temps, la violence faite à l'événement. Avec l'instantanéité du virtuel et la précession des modèles, c'est toute la profondeur de champ de la durée, de l'origine et de la fin qui nous est enlevée — c'est la perte d'un temps toujours différé au profit d'un temps immédiat et définitif.

Il suffit de tout concentrer sur une actualité immédiate, en accentuant la simultanéité de tous les réseaux et de tous les points du globe pour réduire le temps à son plus petit élément simple: l'instant — qui n'est même plus un instant "présent", mais qui incarne la réalité absolue du temps, dans son abstraction totale — prévalant ainsi contre l'irruption de tout événement et contre l'éventualité de la mort.

Tel est le "temps réel", celui de la communication, de l'information et de l'interaction perpétuelle: le plus bel espace de dissuasion du temps et de l'évènement.

Sur l'écran du temps réel, au fil d'une simple manipulation digitale, tous les possibles sont virtuellement réalisés — ce qui met fin à leur possibilité. Via l'électronique et la cybernétique, tous les désirs, tous les jeux d'identité et les potentialités interactives y sont programmés et auto-programmés. Que tout y soit d'emblée réalisé interdit l'émergence de quelque événement singulier. Telle est la violence du temps réel, qui est aussi celle de l'information.

Le Temps Réel immatématialise aussi bien la dimension du futur que celle du passé, immatématialise le temps historique, pulvérise l'événement réel: la Shoah, l'An 2000, ça n'a pas eu lieu, ça n'aura pas lieu. Il pulvérise même l'événement présent dans l'information, qui n'en est que le retour-image instantané. L'information se double de l'illusion de l'actualité, de la présence — c'est l'illusion médiatique du monde en direct, en même temps que l'horizon de disparition de l'événement réel.

De là le dilemme que posent toutes les images que nous recevons, l'incertitude sur la vérité de l'événement, dès lors que l'information en est partie prenante. Dès lors qu'elle est à la fois partie prenante et partie prise du déroulement phénoménal, c'est l'information qui fait événement. C'est l'événement de l'information qui se substitue à l'information de l'événement.

Le temps historique de l'événement, le temps psychologique de l'affect, le temps subjectif du jugement et de la volonté, le temps objectif de la réalité — tous sont remis en cause simultanément par le temps réel.

S'il y avait un sujet de l'histoire, un sujet du savoir, un sujet du pouvoir — tout cela a disparu dans l'effacement par

le temps réel de la distance, du pathos de la distance, dans la réalisation intégrale du monde par l'information.

Avant l'événement, c'est trop tôt pour le possible. Après l'événement, c'est trop tard pour le possible. C'est trop tard aussi pour la représentation, et rien ne pourra vraiment en rendre compte. Le 11 septembre, par exemple, est là d'abord — ensuite seulement il est rattrapé par sa possibilité et par ses causes, par tous les discours qui vont tenter de l'expliquer. Mais la représentation en est tout aussi impossible que l'était la prévision avant qu'il ait lieu. Ainsi les experts de la CIA disposaient de toute l'information sur l'éventualité d'un attentat, mais ils n'y ont tout simplement pas cru. Ça dépassait l'imagination. Un tel événement la dépasse toujours. Il dépasse toutes les causes possibles (peut-être même les causes, selon Svevo, ne sont-elles qu'un malentendu qui empêche le monde d'être ce qu'il est?).

Il faut donc passer à travers le non-événement de l'information pour détecter ce qui lui résiste. Trouver en quelque sorte la "monnaie vivante" de l'événement. En faire une analyse littérale, contre tous les dispositifs de commentaire et de mise en scène qui ne font que le neutraliser. Seuls les événements délivrés de l'information (et nous avec) créent une aspiration fantastique. Ceux-là seuls sont "réels", car rien ne vient les expliquer, et tout dans l'imagination est prêt à les accueillir.

Il y a en nous un immense désir d'événement. Et une immense déception, car les contenus de l'information sont désespérément inférieurs à la puissance des moyens de diffusion. Cette disproportion crée une exigence prête à fondre sur n'importe quel incident, à cristalliser sur n'importe quel-

le catastrophe. Et la contagion pathétique qui s'empare des foules en telle ou telle occasion (Diana, le Mondial) n'a pas d'autre cause. Ce n'est pas une affaire de voyeurisme ou de défoulement. C'est une réaction spontanée à une situation immorale: l'excès d'information crée une situation immorale en ce qu'il n'a pas d'équivalent dans l'événement réel. Automatiquement on a envie d'un événement maximal, d'un événement "fatal" — qui répare cette immense banalisation de la vie par l'information. On rêve d'événements insensés qui nous libèrent de cette tyrannie du sens et de la contrainte des causes. Nous vivons en même temps dans la terreur de l'excès de signification et dans celle de l'insignifiance totale. Et dans le contexte banal de la vie sociale et personnelle, ces événements excessifs sont l'équivalent de l'excès de signifiant pour le langage selon Lévi-Strauss: ce qui le fonde comme fonction symbolique.

Désir d'événement — désir de non-événement: les deux pulsions sont simultanées et aussi puissantes sans doute l'une que l'autre. De là ce mélange de jubilation et de terreur, d'exaltation secrète et de remords. Exaltation liée non pas tellement à la mort qu'à l'imprévisible, dont nous sommes tellement friands. Tous les justificatifs ne font que masquer cet obscur désir d'événement précisément, de bouleversement de l'ordre des choses, quel qu'il soit. Désir parfaitement sacrilège d'irruption du Mal, de restitution d'une règle secrète qui, sous la forme d'un événement totalement injustifié (telles sont aussi les catastrophes naturelles) rétablit comme une balance des forces du Bien et du Mal.

Toutes nos protestations morales sont à la mesure de la fascination immorale qu'exerce sur nous la réversibilité automatique du Mal.

On dit que Diana a été victime de la “société du spectacle”, et nous voyeurs passifs de sa mort. Mais il s’agit d’une dramaturgie bien plus complexe, d’un scénario collectif où Diana elle-même n’est pas innocente (en termes d’exhibition), mais où les masses jouent un rôle immédiat, dans un véritable reality-show de la vie publique et privée de Lady Di, dont les média sont l’interface. Les paparazzi ne sont que les vecteurs, avec les média, de cette interaction meurtrière, et derrière eux, nous tous, dont le désir informe les média — nous qui sommes la masse et le médium, le réseau et l’électricité conductrice. Il n’y a plus d’acteurs ni de spectateurs, tous sont immergés dans la même réalité, dans la même responsabilité tournante, dans un même destin, qui n’est que l’accomplissement d’un désir collectif. Là encore, on n’est pas loin du syndrome de Stockholm: nous sommes les otages de l’information, mais nous acquiesçons secrètement à cette prise d’otage.

En même temps nous désirons violemment l’événement, n’importe quel événement, pour vu qu’il soit exceptionnel, et nous désirons tout aussi passionnément qu’il ne se passe rien, que les choses soient dans l’ordre et y restent, au prix même d’une désaffection de l’existence, elle-même insupportable — d’où les convulsions soudaines et les affects contradictoires qui en découlent: jubilation ou terreur. D’où aussi deux types d’analyse: l’une qui répond à la singularité extrême de l’événement, et l’autre dont la fonction serait de le banaliser, une pensée orthodoxe et une pensée paradoxale. Entre les deux il n’y a plus de place pour une pensée simplement critique.

Qu’on le veuille ou non, la situation s’est radicalisée. Et si on pense que cette radicalisation est celle du mal — le mal

étant au fond la disparition de toute médiation au profit du seul affrontement entre les extrêmes — alors il faut prendre acte de cette situation et affronter le problème du mal.

Il n'y a pas à parier sur l'un ou sur l'autre. Nous éprouvons l'attraction et la répulsion simultanées de l'événement et du non-événement. Tout comme, selon Hannah Arendt, nous sommes affrontés, dans toute action, à l'imprévisible et à l'irréversible. Mais l'irréversible étant aujourd'hui le mouvement d'emprise virtuelle sur le monde, de maîtrise totale et d'"arraisonnement" technologique, de la tyrannie d'une prévention et d'une sécurité technique absolues, il ne nous reste plus que l'imprévisible, la chance de l'événement. Et tout comme Mallarmé disait que jamais un coup de dés n'abolirait le hasard — c'est-à-dire qu'il n'y aurait jamais un ultime coup de dés qui, par sa perfection automatique, mettrait fin au hasard, ainsi peut-on espérer que jamais la programmation virtuelle n'abolira l'événementiel. Jamais ne sera atteint le point de perfection technique et de prévention absolue tel que l'évènement fatal en ait disparu. Il y aura toujours une chance pour l'inquiétante étrangeté de l'événement, contre l'inquiétante monotonie de l'ordre mondial.

Une belle métaphore en est cet artiste vidéo qui planta sa caméra face à la presqu'île de Manhattan durant tout le mois de septembre 2001, afin d'enregistrer le fait qu'il ne se passe rien, afin de filmer le non-événement. Et voilà que la banalité explose devant sa caméra avec les Twin Towers!

Is it Time To Be Postnational?

Craig Calhoun

In the wake of 1989, talk of globalization was often celebratory. This was true not only among anti-communist ideologues, corporate elites, and followers of Fukuyama's Hegelian announcement of the end of history. Enthusiasm for globalization was also prominent on the left. Even while an anti-corporate movement gathered strength, many were eager to proclaim the rise of international civil society as a transcendence of the nation-state. Very few listened to reminders that national struggles in much of the world were among the few viable forms of resistance to capitalist globalization.¹

Many embraced an ideal of cosmopolitan democracy. That is, they embraced not just cosmopolitan tastes for cultural diversity (which too often rendered culture an object of external consumption rather than internal meaning); not just the notion of hybridity with its emphasis on porous bound-

aries and capacious, complex identities; and not just cosmopolitan ethics emphasizing the obligations of each to all around the world. They embraced also the notion that the globe could readily be a polis, and humanity at large organized in democratic citizenship.² This is an attractive but very elusive ideal.

The discourse of globalization is gloomier early in the first decade of the 20th century than it was in the 1990s. Stock market bubbles burst, and even recovery has felt insecure; reviving equity prices have not been matched by creation of jobs. The world's one superpower has announced and implemented a doctrine of pre-emptive invasion of those it sees as threatening. Awareness of the global vitality of religion is growing, but intolerant fundamentalists seem to thrive disproportionately. Despite new doctrines of active intervention a host of humanitarian emergencies and local or regional conflicts kill by the tens of thousands and impoverish by the millions. And the dark side of globalization includes diseases from SARS to AIDS and trafficking in women, drugs and guns.

If 1989 symbolized (but only partly caused) the pro-global enthusiasms of the 1990s, 9/11 symbolizes (and also only partly caused) the reversal in mood. Some ask why we didn't see it coming. Focusing on 9/11 encourages the sense that simply a new event or malign movement defines the issue—as though, for example, terrorism were the fundamental underlying issue rather than a tactic made newly attractive by a combination of global organization and communications media on the one hand and local grievances and vulnerabilities on the other. We would do better to ask

why we didn't see "it"—the dark side of globalization, or at least its Janus-faced duplicity—already there?

As globalization proceeded after 1989, shocks and enthusiasms alternated. The relative peacefulness of most post-Communist transitions—despite the dispossession and disruption they entailed—brought enthusiasm. Fighting among national groups in the former Soviet Union and Yugoslavia was a shock. There was an enthusiasm for global economic integration and the rapid development of Asian "tigers" and a shock with the currency crisis of 1997. There was an enthusiasm for information technology as the harbinger and vehicle of freer communication and new wealth and a series of shocks with the extent to which the Internet brought pornography and spam, then the dot.com bust, then a range of new surveillance regimes. There was enthusiasm for European integration and repeated shocks when wars erupted in Europe and the European Union could not achieve an effective common defense or foreign policy, and when immigration produced resurgent racism and nationalism. There was enthusiasm for global democracy and shock and disillusionment as war came even to highly touted new democracies like Ethiopia and Eritrea and intertwined political and economic meltdown in Argentina. There was enthusiasm for both human rights and humanitarian intervention and shock when the two came into conflict as the world failed to find an adequate way to address genocide and ethnic war in Central Africa.

Indeed, an explicit attack not only on nationalism but on the state was important to many of the enthusiasts. This was fueled not only by a growing confidence in global civil soci-

ety (and potential supports for it, like the Internet). It was also driven by the tragic civil wars and ethnic slaughters of the era. Not only did these offer extreme examples of the evils associated with ethnicity and nationalism, they provided spectacles of possibly avertable tragedies in the face of which self-interested governments refused to act, sometimes citing notions of state sovereignty as rationale. So support grew for “humanitarian” interventions into crises, and also the belief that the crises were evidence of failed states and sovereignty only a distraction.³

For most of the 1990s, shocks failed to hold back enthusiasm. This was nowhere more evident than in the proliferation of cosmopolitan visions of globalization. These were (and are) internally heterogeneous. All, however, participated in a common contrast to overly strong politics of identity or claims to group solidarity. They extolled human rights and humanitarian interventions by “global society” into local messes. They praised hybridity and multiple, overlapping political memberships. Mostly produced from the political center and soft left, they shared with neoliberalism from the harder right a contempt for states which they understood mainly as authoritarian and dangerous. In this they reflected the libertarian side of 1960s conflicts, New Left disappointments in the welfare state, and a general anti-authoritarianism.⁴ They focused not only on multilateral institutions but on the possibility that individuals might emancipate themselves from the sectionalism and restrictions of groups. Whether mainly ethical, political, socio-psychological, or cultural in their orientation, advocates of a more cosmopolitan world rejected nationalism, at least fun-

damentalism if not all religion, and most strong claims on behalf of ethnic groups. And so, the cosmopolitans suffered September 11 as an especially severe shock, and the continuing prominence of national security agendas and both religious and ethnic identities as a gloomy regression from what had seemed a clear progress.

To some extent this continues—in speeded up form—a pattern common to the whole modern era. Enthusiasms for transcending old forms of political power have alternated since the Enlightenment—perhaps since the 17th century—with appeals for solidarity in the face of insecurity and state action to build better societies.

In a pattern of maniacal relapses and recoveries throughout European history, globalism keeps promising to arrive, always seems, in fact, to be just around the corner if not already here, but which continues to find its reality only in an unfulfilled desire against a backdrop of preparations for future war.⁵

There is much to feel gloomy about in the contemporary world, including the crisis of multilateral institutions, the prominence of reactionary political groups including but not limited to nationalists, and the assertion of military power as the solution to many of the problems of global inequality and instability. But this chapter is not about the dark side of globalization nor is it a challenge to the cosmopolitan ideal. Rather, it is an attempt to raise some sociological questions about what cosmopolitanism means as a project, rather than an ideal, and how it relates to nationalism. Perhaps most basically, I shall suggest cosmopolitanism and nationalism are mutually constitutive and to oppose them too sharply is misleading.⁶ To conceptualize cosmopolitanism as the opposite

to nationalism (and ethnicity and other solidarities) is not only a sociological confusion but an obstacle to achieving both greater democracy and better transnational institutions. And I shall suggest there are good reasons why nationalism survives—even though nationalist projects are certainly not all good—and good reasons to doubt whether we are entering a postnational era.

Beyond the Nation-State?

Advocates for a cosmopolitan global order frequently present this as moving beyond the nation-state. Jürgen Habermas, for example, writes of a “post-national constellation,”⁷ Martin Köhler sees movement from “the national to the cosmopolitan public sphere,” with

a world developing as a single whole thanks to the social activity and the deliberate will of a population sharing common values and interests, such as human rights, democratic participation, the rule of law and the preservation of the world’s ecological heritage.⁸

Köhler certainly recognizes that adequate structures of authority are not yet in place on a global scale; he is a moderate cosmopolitan who still sees a role for states. Ulrich Beck is more extreme. He describes a “politics of post-nationalism” in which “the cosmopolitan project contradicts and replaces the nation-state project.”⁹

Many other writers discuss the end of the Westphalian state system—by which they mean mostly an idea about sovereignty and the mutual recognition of states introduced at the end of the Thirty Years War.¹⁰ The Treaty of Westphalia is perhaps a convenient marker for the transition to a

global order of nation-states, and the development of an international approach to national sovereignty, but the image of Westphalia is usually evoked in a way that exaggerates the extent to which nation-states were already effective and discrete power-containers in 1648, the basic units of international politics for the next three and a half centuries. In the first place, empires thrived for the next 300 years, though mostly as European projects abroad, not on the Continent of Europe itself. Secondly, the nation-state order was hardly put in place in 1648, even in Europe. It would be more accurate to say that after 1648 nation-state *projects* increasingly shaped history, both domestically in efforts to bring nation and state into closer relationship and internationally in the organization of both conflict and peace-making. Indeed, the very distinction of domestic from international is a product of these projects; it was minimally conceptualized in 1648 and for a very long time the interplay of nationalism and cosmopolitanism was not at all a simple opposition.¹¹

The nation-state became relatively clearly formulated and increasingly dominant in Europe and the Americas during the 19th century. In much of the rest of the world, nationalism flourished more in the 20th century and the project of trying to make states and nations line up plausibly remains very active in the 21st. Indeed, conflicts in central Asia, the Balkans, Central Africa, and South Asia reveal the extent to which nationalism and the nation-state project are current and not merely historical concerns. Moreover, these are not conflicts of a radically different sort from those that best Europe in the era when modern states were first being consolidated there. Religion, culture, language, kin relations,

demagogues, and economic opportunists mixed with the pursuit of political power, defensible borders, and state sovereignty in Europe as well. And Europeans complicated the matter further by pursuing overseas empires even while they consolidated national states at home. France—the paradigmatic nation of most theories of nationalism—was not only forged out of local wars and impositions of state power that unified the hexagon, even in its most revolutionary and nationalist moments it was also imperial. The first French Republic tried to repress Haitian independence just as the Fourth and Fifth Republics tried to repress Algerian independence.

The image of a Westphalian order thus marginalizes empire inappropriately, and deflects attention from the disorder and conflict wrought by attempts to make nation-states the dominant organizational units of sovereignty and monopolies of force. It flattens into legal abstraction an era that saw the world's most destructive wars and the development and recurrence of modern genocide, as well as the creation of a rich range of interstate institutions and agreements. The Peace of Westphalia certainly did not usher in a 350 year reign of peace, though arguably it inaugurated the cycle of philosophical and political declarations of plans for perpetual peace and wars to end all wars.¹²

And so it is unclear just what a “post-Westphalian” order signifies. For some, especially those for whom the European continent is the primary referent, it is more or less synonymous with “post-national constellation.” And here too there are both domestic and international implications. The first is that cultural commonalities organized and mobi-

lized in nationalism underwrote the necessary solidarities of citizens with states through most of the modern era, though now it is in some combination necessary and desirable to move beyond this. What lies beyond may be either solidarities based on the loyalties of citizens to specific political institutions, such as what Habermas has called “constitutional patriotism,” or a move beyond particularistic solidarities altogether to some sort of ethical cosmopolitanism in which obligations to humanity as such supersede citizenship, community, and other more local bonds.¹³ Secondly, internationally, the implication is simply that states cannot organize global politics or even the affairs once ostensibly contained in their own boundaries well enough to be considered the primary units of global order.

One of the problems with this discussion is that its empirical referents are unclear. Assertions are made like “in the second age of modernity the relationship between the state, business, and a society of citizens must be redefined.”¹⁴ Which state (and for that matter what organization of business and society of citizens)? Discussion of whether the state of growing stronger, declining, effective in international relations or for securing domestic welfare is quite frequently carried on without specification as to whether the state in question is, say, the United States of America or Chad. There is also an elision between discussions of a possible global “postnational constellation” or cosmopolitan democracy and debates over the integration of the European Union. The latter may be a model for what a postnational order might look like. Without going into that in any depth,

however, it needs to be said (a) that it is not clear how well this is proceeding, and (b) that while European integration might be “post” the specific nation-state projects dominant for the last 300 years, it is not at all clear that it does not involve a new project of much the same kind, rather than fundamentally different.¹⁵

The last is an important point. The European Union is clearly an important innovation in many ways, and it clearly goes beyond anything imagined by the signatories of the Treaty of Westphalia. But one could focus on continuity rather than novelty. One could see the European Union as potentially a further centralization of political power and integration of both state administration and civil society of much the same sort as that which made modern France or Germany out of once less unified and often warring smaller polities. Indeed, Habermas’s idea of “constitutional patriotism”—the loyalty of citizens to their political institutions rather than to any pre-existing ethnic nation—is itself a reworking of the idea of civic nationalism.¹⁶

Many discussions of globalization and cosmopolitan governance proceed as though it were obvious that the specific states that have claimed sovereignty in the language of Westphalia define a determinate scale of social organization, as though “nation” must refer to the cultural solidarities and identities organized at the level of those states. But what we see all over the world is that the scale of national projects varies and is hotly contested—precisely because there are no “natural” nations and is no naturally best scale for a state. It was an illusion of Romantic nationalism and

the “Springtime of Peoples” in the first half of the 19th century that there could somehow be an autonomous state for every nation.

A post-Westphalian Europe does not in itself invalidate the projects of sovereignty and self-determination in countries of Asia or Africa. Nor does it necessarily mean in all senses a postnational Europe (though it may mean transcending the limits of existing European nation-states). As David Held says,

globalization is best understood as a spatial phenomenon, lying on a continuum with “the local” at one end and “the global” at the other. It denotes a shift in the spatial form of human organization and activity to transcontinental or interregional patterns of activity, interaction and the exercise of power.¹⁷

But this “shift” is not neutral. It advantages some and disadvantages others. And that is in fact a crucial reason for the continuing reproduction of nationalism, and a reason why caution is warranted before suggesting that nationalist projects are inherently regressive and cosmopolitan projects progressive. And it is especially problematic to suggest that from a standpoint of apparent academic neutrality that in fact coincides with the centers of current global political and economic power or former colonial power. The liberal state is not neutral. Cosmopolitan civil society is not neutral. Even the English language is not neutral. This doesn’t mean that any of the three is bad, only that they are not equally accessible to everyone and do not equally express the interests of everyone.

Transformations in Scale and Struggles for Equity

Globalization doesn't just happen. It is to a large extent imposed. This is misrecognized, though, when globalization is presented as simply the course of history, the mandate of necessity to which individuals and states must adapt or perish. Fortunately, as Kymlicka has noted, "globalization, far from encouraging political apathy, is itself one of the things which seems to mobilize otherwise apathetic people."¹⁸

One of the dominant patterns in modern history is the organization of power and capital on ever larger scales, and with new intensity. This precipitates a race in which popular forces and solidarities are always running behind. It is a race to achieve social integration, to structure the connections among people, and to organize the world. Capital and political power are out in front—sometimes in collusion and sometimes in contention with each other. Workers and ordinary citizens are always in the position of trying to catch up. As they get organized on local levels, capital and power integrate on larger scales.

The formation of modern states was both a matter of expansion, as smaller states gave way in the process of establishing centralized rule over large, contiguous territories, and of intensification, as administrative capacity was increased and intermediate powers weakened. Likewise, the growth of capitalism involved increases in both long distance and local trade, the development of both larger and more effectively administered enterprises, the extension of trade into financial markets and production relations, and the subjection of more and more dimensions of social life to

market relations. State formation and capitalism coincided in empires and sometimes imperialism without formal empire. Postcolonies, even where they did constitute more or less integrated nation-states, could seldom achieve the autonomy promised by nationalist ideology precisely because they confronted global capitalist markets and unequal terms of trade.

Certainly there have long been and still are outright rejections of capitalist globalization, including communitarian efforts to defend small islands of self-sufficiency and larger-scale socialist projects of autochthonous development. And there are certainly rejections of governmental power, whether articulately anarchist or simply resistant. But for the most part, popular struggles have demanded neither an end to economic expansion nor the elimination of political power but a much greater fairness in the structure of economy and polity. They have sought, in other words, that integration come with equity and opportunity (the latter commonly of problematically identified with growth). This is the primary concern of trade unions in advanced capitalist countries. It is the primary concern of minority groups in multicultural polities (and nearly all polities are multicultural). And it is the primary concern of people in the world's poorer and less powerful states—if not necessarily of those running the states. Indeed, an important dimension of nationalism is rooted in popular demands for equity. Though cosmopolitan thought often rejects nationalism as some combination of manipulation by the central state, ancient ethnic loyalty, or desire to benefit at the expense of others—all phenomena that are real—it commonly misses the

extent to which nationalism not only expresses solidarity or belonging but provides a rhetoric for demanding equity and growth.

The demand that states operate for the benefit of nations comes in part from “below” as ordinary people insist on some level of participation and commonwealth as a condition of treating rulers as legitimate. But the integration of nation-states is an ambivalent step. On the one hand, state power is a force its own right—not least in colonialism but also domestically—and represents a flow of organizing capacity away from local communities. On the other hand, democracy at a national level constitutes the greatest success that ordinary people have had in catching up to capital and power.

Ordinary people in many countries have achieved a modicum of democracy, and a number of other gains, but they did not choose the “race” in which electoral democracy is one of their partial victories. This was for the most part imposed by the development of more centralized states and the integration of capitalist markets. Most ordinary people experienced a loss of collective self-determination before the eventual gains of 19th and 20th century democratization. They experienced this loss as the communities and institutions they had created were overrun and undermined by state and market forces. This doesn’t mean that workers two generations later were not in many ways materially better off, or that life chances in the advanced industrial countries were not generally better than in those that did not go through similar transformations. It does not mean that many workers would not have preferred the chance to be owners.

It does mean that many of those who lived through the transformations lost—and bitterly resented losing—both what has recently been called “social capital” and the chance to choose ways of life based on their own values and manner of understanding the world. And there are threats of similar loss today if neoliberal ideology leads to both the “extensification” and the “intensification” of market economies and capitalist production without provision of greater equity.

Struggles against colonial rule have often reflected similar issues and paradoxes. Dominated peoples have simultaneously sought to resist foreign rule and to forge nations by drawing disparate “traditional” groups together.¹⁹ A claim to common “traditional” culture underwrites both nationalism and sectional or “communal” resistance to it (each of which is a project of groups placed differently in a larger field, not simply a reflection of pre-existing identity—though never unrelated to ongoing cultural reproduction). Nations appear simultaneously as always already there cultural commonalities, as new projects occasioned by colonialism and independence struggles, and as impositions of certain constructions of the national culture over others identities and cultural projects within the ostensible nation. The situation of struggle against external colonial power makes larger categories of “indigenous” solidarity useful, but the achievement of these is always a redistribution of power and resources—usually away from more or less autonomous local communities, subordinated cultures, and other groups. The sociologist Pierre Bourdieu describes one version of this, as true he argues for early 21st century neoliberal globalization as it was for the French colonization of Algeria:

As I was able to observe in Algeria, the unification of the economic field tends, especially through monetary unification and the generalization of monetary exchanges that follows, to hurl all social agents into an economic game for which they are not equally prepared and equipped, culturally and economically. It tends by the same token to submit them to standards objectively imposed by competition from more efficient productive forces and modes of production, as can readily be seen with small rural producers who are more and more completely torn away from self-sufficiency. In short, *unification benefits the dominant*.²⁰

Those who resist such market incursions or the similar centralizations of state power are commonly described as “traditional” by contrast to modern. Their defense of community, craft, religion, and kinship is seen as somehow irrational. It is indeed often backward-looking, though not always and not for this reason incapable of generating social innovation and sometimes truly radical visions of a better society. But to look backward is not inherently irrational—especially when there is no guarantee that the future amounts to progress—or that what some deem progress will advance the values ordinary people hold dearest.

Moreover, the communities and institutions that are defended by those who resist the incursions of expanding and intensifying capitalist markets and state administrations are not simply dead forms inherited from the past. They are social achievements, collectively created often in the face of considerable opposition. They provide some level of capacity for ordinary people to organize their own lives—imperfectly, no doubt, but with potential for improvement and some level of autonomy from outside forces. As Bourdieu

remarks, their defense is rendered all the more rational by the extent to which unification benefits the dominant. And as I shall argue here, extremely rapid changes in social organization may especially benefit the dominant, disrupt life more, and reduce chances for social struggle to win compromises and create alternative paths of development.

The same is true, at least potentially, for the project of unifying the working class in order to fight better against more centralized capitalism. The Marxist notion of a progress from local struggles through trade union consciousness to class struggle is an account of “modern” unification in the pursuit of more effective struggle (based, according to the theory, on recognition of true underlying interests in solidarity). But even if unification is necessary to contest impositions of power from “outside” it is not necessarily egalitarian in its “internal” organization. Class unification can only come about if non-class goals and identities are subordinate. Marxists often discuss nationalist or ethnic struggles as though these are merely diversions from the “correct” solidarity necessarily based on class.²¹ But all such unifying solidarities—class and nation alike—are achieved in struggle and at the expense of others. This makes them neither artificial nor erroneous, but products of history.

Products of history may nonetheless be constitutive for personal identity, social relationships, and a sense of location in the world. In other words, it is a mistake to leap from the historical character of national and other solidarities to an account of “the invention of tradition” which implies that national traditions are mere artifice and readily swept away.

Among other things, this misrepresents what is at stake in discussion of “tradition.” Too often, to be sure, scholars take at face value (and perhaps have their own investments in) traditionalists’ accounts of respect for ancient ways of life. But it is equally erroneous to imagine that demonstrating a point of origin sometime more recent than the primordial mists of ancient history debunks national culture. It is not antiquity that defines tradition. Rather, tradition is better grasped as a mode of reproduction of culture and social practices that depends on understandings produced and reproduced in practical experience and interpersonal relations, rather than rendered entirely abstract, as a set of rules or more formal textual communication. So tradition is not simply a set of contents, but a mode of reproduction of such contents. It works for people when it successfully organizes projects in their lives.

As a kind of ubiquitous involvement in culture, often incorporated prereflectively as *habitus*, tradition works best where change is gradual so that there can be continual adaptation embedded in the ordinary processes of reproduction. But it is misleading to approach “tradition” as the opposite of progress, as referring to simple continuity of the past, or as simple backwardness. Tradition is partly backward looking, a project of preserving and passing on wisdom and right action. But as a project, it is also forward looking. Traditions must be reconstructed—sometimes purified and sometimes enhanced—whether this is explicitly announced or not. Moderns have tended to look on changes to a story or a statement of values as necessarily falling into three categories: deceptions, errors, or clearly announced revisions. But

in fact the constant revision of living traditions works differently. It is not as though there is simply a “true” or authoritative version at time one, against which the “changes” are to be judged. Rather, the tradition is always in the process of production and reproduction simultaneously. Usually the latter predominates enormously over the former—and thus there is continuity from the past. But this is achieved not merely by reverence but by action. People put the culture they have absorbed (or that has been inculcated into them) to work every time they take an action. But they also adapt it, mobilize the parts of it that fit the occasion and indeed their strategy. They do this commonly without any conscious decision and certainly without the intent of acting on the tradition. Put another way, tradition is medium and condition of their action, not its object, even though their actions will (collectively and cumulatively) have implications for tradition. Language is a good example, as people use it to accomplish innumerable ends, and shape it through the ways in which they use it, but only very exceptionally through an intention to do so.

It is misleading, thus, to equate tradition simply with antiquity of cultural contents. Max Weber is often cited for such a view, but this is an incomplete reading. Like most thinkers since the Enlightenment, Weber opposed mere unconscious reflex or unexamined inheritance to rationality as conscious and sensible action. He saw traditional action as “determined by ingrained habituation,” and thought that it lay very close to the borderline of what could be called meaningfully oriented action.²² I would suggest that we see this account as a forerunner—albeit problematic and lim-

ited—of Bourdieu’s deeper development of the idea of *habitus*. The latter reaches beyond mere habituation and is less deterministic. Above all, it situates action in a field of social relations, not as the decontextualized expression or choice or even interaction of individuals.²³ Bourdieu reveals *habitus* to matter more in modern societies than Weber thought traditional action did; indeed, in important ways Bourdieu deconstructs the opposition of traditional to modern, showing for example how much reproduction there is within ostensibly progressive modernity. The crucial point, however, is that Weber approached tradition through its medium of reproduction—ingrained habituation. He may have grasped that too narrowly, but the approach was sound.

What Weber defined by its backward-looking character was not so much tradition as traditionalism. This was what Weber described as “piety for what actually, allegedly, or presumably has always existed.”²⁴ Here too there is an echo in Bourdieu, who in his studies of colonial Algeria made much of the difference between “traditional” Berber society, which he was obliged as much to reconstruct as he was able to observe it in his fieldwork in Kabylia, and the traditionalism that was deployed by various indigenous interpreters of Berber culture in the context of rapid social change and destabilization of old ways of life. Both in the countryside and among labor-migrants to Algerian cities, Bourdieu observed self-declared cultural leaders who professed their accounts of true and ancient traditions. But these accounts were already codifications—whether formally written down or not—at least one step removed from the

ubiquitous reproduction of social life and culture in constant interaction.²⁵ We could think of traditionalism as the mobilization of specific contents of older culture as valuable in themselves, even if now disconnected from their previous modes of reproduction and ways of life.

This excursus on tradition is important because cosmopolitans are apt to see traditional culture as a set of contents, possibly erroneous, rather than a basic underpinning for many people's practical orientation to the world. They are apt to approach it with an eye to sorting its good from its bad elements—keep that folk art perhaps but lose that patriarchy. They are apt to regard it as a kind of possession, a good to which people have a right so long as it doesn't conflict with other more basic goods. This not only misses the extent to which culture is constitutive.²⁶ It also misses the extent to which rapid social change is not merely disorienting but disempowering. And finally, it misses the extent to which roots in traditional culture and communal social relations are basic to the capacity for collective resistance to inequitable social change—like that brought by global capitalism and perhaps exacerbated by some of the ways in the United States uses its state power. Last but not least, absorbing the typical modern orientation to tradition as simply backward looking leads many cosmopolitans to miss the extent to which new forward looking projects are built—perhaps “grown” would be a better word—on traditional roots. I refer both to the extent to which self-conscious projects for a better society draw on themes in traditional culture—seeking not simply to resist change but to achieve in new ways things traditionally thought good—and to the extent to

which even without self-conscious projects tradition offers a medium for bringing diverse people together in common culture. Indeed, much of the actually existing cosmopolitan bridging of ethnic boundaries depends not on abstract universalism but on the commingling of older traditions and the production of new ones in informal relationships and local contexts.

Both roots and the need for roots are asymmetrically distributed. It is often precisely those lacking wealth, elite connections, and ease of movement who find their membership in solidaristic social groups most important as an asset. This is so whether the groups are communities, crafts, ethnicities, nations, or religions. Different groups of people struggle both to maintain some realms of autonomy and to gain some voice in (if not control over) the processes of larger scale integration. The idea that there are clearly progressive and clearly reactionary positions in these struggles is misleading. So is the idea that there is a neutral position offering a cosmopolitan view that is not itself produced in part through tradition.

Philosophers have long proposed both ideal social orders and ethical precepts for individual action based on the assumption that individuals could helpfully be abstracted from their concrete social contexts, at least for the purposes of theory. The motivations for such arguments have been honorable: that existing social contexts endow much that is both evil and mutable with the force and justification of apparent necessity, and that any starting point for understanding persons other than their radical equality in essential humanness and freedom opens the door to treating people as

fundamentally unequal. Such theories, grounded in the abstract universality of individual human persons, may provide insights. They are, however, fundamentally unsound as guides to the world in which human beings must take actions. They lead not only to a tyranny of the abstract ought over real moral possibilities, and to deep misunderstandings of both human life and social inequality, but also to political programs which, however benign and egalitarian their intentions, tend to reproduce problematic power relations.

Among the instances of these problems is the overeager expectation that the world could happily be remade through ethical, political, socio-psychological, and cultural orientations in which individual freedom and appropriations of the larger world would require no strong commitment to intervening solidarities. This reveals a certain blindness in cosmopolitan theory, blindness toward the sociological conditions for cosmopolitanism itself and toward the reasons why national, ethnic, and other groups remain important to most of the world's people. It is about the ways in which cosmopolitanism—however attractive in some ways—is compromised by its formulation in liberal individualist terms that block appreciation of the importance of social solidarity. Nussbaum, for example, discerns two opposing traditions in thinking about political community and the good citizen. "One is based upon the emotions; the other urges their removal."²⁷ While each in its own way pursues freedom and equality, the first relies too much on compassion for her taste.

The former aims at equal support for basic needs and hopes through this to promote equal opportunities for free choice and self-realization; the other starts from the fact of internal free-

dom—a fact that no misfortune can remove—and finds in this fact a source of political equality.

But surely this is a false opposition. Instead of adjudicating between the two sides in this debate, perhaps we should ask how to escape from it.

The Social Bases of Cosmopolitanism

“To belong or not to belong,” asks Ulrich Beck, “that is the cosmopolitan question.”²⁸ Indeed perhaps it is, but if so, one of the most crucial things it reveals about cosmopolitanism is that some people are empowered to ask the question with much more freedom and confidence than others. Another is the extent to which cosmopolitanism is conceptualized as the absence of particularism rather than a positive form of belonging.

Oddly, Beck asks the question in a paper devoted to “the analysis of global inequality.” His agenda is to focus our attention on the “big inequalities” between rich and poor nations. These, he suggests, dwarf inequalities within nations. There is much to this, though it oversimplifies empirical patterns of inequality. Beck is certainly right that

It is surprising how the big inequalities which are suffered by humanity can be continuously legitimized through a silent complicity between the state authority and the state-obsessed social sciences by means of a form of organized non-perception.²⁹

But what he doesn’t consider is the extent to which participation in a superficially multinational cosmopolitan elite is basic to the reproduction of that non-perception. The

elites of “poor” countries who participate in global civil society, multilateral agencies, and transnational business corporations not only make money their compatriots can barely imagine but make possible the cosmopolitan illusion of elites from rich countries. This is the illusion that their relationships with fellow cosmopolitans truly transcend nation and culture and place. Cosmopolitan elites too often misrecognize transnational class formation as the escape from belonging.

Elsewhere, I have analyzed the “class consciousness of frequent travelers” that underwrites this misrecognition.³⁰ I mean to call attention not just to the elite occupational status of those who form the archetypal image of the cosmopolitans, but to the grounding certain material privileges give to the intellectual position. “Good” passports and easy access to visa, international credit cards and membership in airline clubs, invitations from conference organizers and organizational contacts all facilitate a kind of inhabitation (if not necessarily citizenship) of the world as an apparent whole. To be sure, diasporas provide for other circuits of international connectivity, drawing on ethnic and kin connections rather than the more bureaucratically formalized ones of businesspeople, academics, and aid workers. But though these are real, they face significantly different contextual pressures.

Post 9/11 restrictions on visas—let alone immigration—reveal the differences between those bearing European and American passports and most others in the world. The former hardly notice the change and mover nearly freely as before. The latter find their international mobility

sharply impeded and sometimes blocked. Or else they find it to be forced—as for example thousands who have made lives and put down roots in America are deported each year, sometimes, especially children born in the US, to “homes” they barely know or even have never inhabited. European intellectuals like Georgi Agamben might cancel lecture engagements to protest the exercise of “biopower” by a US administration eager to print, scan, and type any visitor. But his cosmopolitan challenge to a regrettable national regime—however legitimate—is altogether different from the unchosen circumstances of those who migrated to make a better life, did so, and had it snatched from them.³¹

The global border control regime thus encourages a sense of natural cosmopolitanism for some and reminds others of their nationality (and often of religion and ethnicity as well). However cosmopolitan their initial intentions or self-understandings, these Asians, Africans, and Latin Americans are reminded by the ascriptions and restrictions with which they are confronted that at least certain sorts of cosmopolitanism are not for them. Normative cosmopolitans can (and do) assert that this is not the way the world should be, and that borders should be more open. But they need also to take care not to deny the legitimacy of any anti-cosmopolitan responses people may have to this regime of borders, including not just resentment but renewed identification with nations and even projects of national development which hold out the prospect of enabling them to join the ranks of those with good passports.

The point is not simply privilege. It is that a sense of connection to the world as a whole, and of being a compe-

tent actor on the scale of “global citizenship” is not merely a matter of the absence of more local ties. It has its own material and social conditions. Moreover, the cosmopolitan elites are hardly culture-free; they do not simply reflect the rational obligations of humanity in the abstract (even if their theories try to).

To some extent, the cosmopolitan elite culture is a product of Western dominance and the kinds of intellectual orientations it has produced. It reflects “modernity” which has its own historical provenance.

This revenant late liberalism reveals, in a more exaggerated form, a struggle at the heart of liberal theory, where a genuine desire for equality as a universal norm is tethered to a tenacious ethnocentric provincialism in matters of cultural judgment and recognition.³²

But the cultural particularity is not simply inheritance, and not simply a reflection of (mainly) Western modernity. It is also constructed out of the concrete conditions of cosmopolitan mobility, education, and participation in certain versions of news and other media flows. It is the culture of those who attend Harvard and the LSE, who read *The Economist* and *Le Monde*, who recognize Mozart’s music as universal, and who can discuss the relative merits of Australian, French, and Chilean wines. It is also a culture in which secularism seems natural and religion odd, and in which respect for human rights is assumed but the notion of fundamental economic redistribution is radical and controversial. This culture has many good qualities, as well as blindspots, but nonetheless it is culture and not its absence.

Martha Nussbaum and some other “extreme” cosmopolitans, present cosmopolitanism first and foremost as a

kind of virtuous deracination, a liberation from the possibly illegitimate and in any case blinkering attachments of locality, ethnicity, religion, and nationality.³³ But like secularism, cosmopolitanism is a presence not an absence, an occupation of particular positions in the world, not a view from nowhere or everywhere. All actually existing cosmopolitanisms, to be more precise, reflect influences of social location and cultural tradition. The ways in which any one opens to understanding or valuing of others are specific and never exhaust all the possible ways. Secularism is again instructive. The parameters of specific religious traditions shape the contours of what is considered not religious, nor not the domain of specific religions. The not-specifically-religious, thus, is never a simple embodiment of neutrality. What is “secular” in relation to multiple Christian denominations may not be exactly equivalent to what is secular in the context of Hindu or Muslim traditions (let alone of their intermingling and competition). So too, cosmopolitan transcendence of localism and parochialism is not well understood as simple neutrality towards or tolerance of all particularisms. It is participation in a particular, if potentially broad, process of cultural production and social interconnection that spans boundaries.

To say that the cosmopolitanism of most theories reflects the experience of business, academic, government, and civil society elites, thus, is not merely to point to some reasons why others may not so readily share it but also to suggest sources of its particular character. It is a neither freedom from culture nor a matter of pure individual choice, but a cultural position constructed on particular social bases

and a choice made possible by both that culture and those bases. It is accordingly different from the transcendence of localism on other cultural and social bases. Cosmopolitanism has particular rather than solely universal content, thus, so its advocates sometimes fail to recognize this. Moreover, the content and the misrecognition are connected to social bases of relative privilege.

Much thinking about ethnicity and the legitimacy of local or other particularistic attachments by self-declared cosmopolitans reflects their tacit presumption of their own more or less elite position. I do not mean simply that they act to benefit themselves, or in other ways from bad motives. Rather, I mean that their construction of genuine benevolence is prejudiced against ethnic and other attachments because of the primacy of the perspective of elites. Any prejudice by elites in favor of others in their own ethnic groups or communities would amount to favoring the already privileged (a very anti-Rawlsian position). So the cosmopolitans are keen to rule out such self-benefiting particularism. But ethnic solidarity is not always a matter of exclusion by the powerful; it is often a resource for effective collective action and mutual support among the less powerful. While it is true, in other words, that in-group solidarity by those in positions of power and influence usually amounts to discrimination against less powerful or privileged others, it is also true that solidarity serves to strengthen the weak. Indeed, those who are excluded from or allowed only weak access to dominant structures of power and discourse have especially great need to band together in order to be effective. Of course, elites also band together to

protect privilege (and as Weber emphasized, exclusivity is a prominent elite weapon against the inclusive strategies of mass activists).³⁴ And elites manipulate solidarities to pursue their own advantages rather than considering equally the interests of all. Nonetheless, elites are typically empowered as individuals in ways non-elites are not.

In short, when cosmopolitan appeals to humanity as a whole are presented in individualistic terms, they are apt to privilege those with the most capacity to get what they want by individual action. However well intentioned, they typically devalue the ways in which other people depend on ethnic, national, and communal solidarities—among others—to solve practical problems in their lives. And they typically neglect the extent to which asserting that cultural difference should be valued only as a matter of individual taste undermines any attempt to redistribute benefits in the social order across culturally defined groups. They can extol multiculturalism, in other words, so long as this is defined as a harmonious arrangement in all cultures are seen as attractive parts of a mosaic, but not when members of one cultural group organize to demand that the mosaic be altered.³⁵

Cosmopolitanism, Liberalism, and Belonging³⁶

As political theory, cosmopolitanism responds crucially to the focus of traditional liberalism on the relationship of individual persons to individual states (and sometimes to markets). Ideas of citizenship and rights both reflect the attempt to construct the proper relationship between liberal subjects and sovereign states. The cosmopolitan theorists of

the 1990s recognized problems both in how this constituted international relations as relations among such states, neglecting the many other ways in which individuals participated in a transnational or indeed nonnationally trans-state activities, and in the difficulty of accounting for why specific populations of individuals belonged in specific states.

Earlier liberals had often relied at least tacitly on the idea of “nation” to give an account of why particular people belong together as the “people” of a particular state. So long as the fiction of a perfect match between nations and states was plausible, this was relatively unproblematic, though it meant liberal theory was sociologically impoverished. To their credit, the various theorists of a new cosmopolitan liberalism recognized that it was no longer tenable to rely so uncritically on the idea of nation.

The prioritization of the individual society came to seem increasingly untenable. It began to seem fundamental and not contingent that markets and other social relations extend across nation-state borders, that migration and cultural flows challenge nationalist notions of the integral character of cultures and political communities, that states are not able to organize or control many of the main influences on the lives of their citizens, and that the most salient inequalities are intersocietally global and thus not addressed by intrasocietal measures. Accordingly, an important project for liberals was to work out how to extend their theories of justice and political legitimacy to a global scale.

A cosmopolitan attitude appeared both as a timeless good and as a specific response to current historical circumstances. The extension of markets, media, and migration

has, advocates of a new cosmopolitan liberalism argue, reduced both the efficacy of states and the adequacy of moral and political analysis that approaches one “society” at a time. At the same time, “identity politics” and multiculturalism have in the eyes of many liberals been excessive and become sources of domestic divisions and illiberal appeals to special rights for different groups. Accordingly, cosmopolitan theorists argue that the “first principles” of ethical obligation and political community should stress the allegiance of each to all at the scale of humanity.

The new cosmopolitans retain, however, one of the weaknesses of older forms of liberalism. They offer no strong account of social solidarity or of the role of culture in constituting human life. For the most part, they start theorizing from putatively autonomous, discrete, and cultureless individuals. Reliance on the assumption that nations were naturally given pre-political bases for states had helped older liberals to paper over the difficulty of explaining why the individuals of their theories belonged in particular states (or conversely could rightly be excluded from them). The new cosmopolitanism is generally antinationalist, seeing nations as part of the fading order of political life divided on lines of states. Its advocates rightly refuse to rely on this tacit nationalism. But as they offer no new account of solidarity save the obligations of each human being to all others, they give little weight to “belonging,” to the notion that social relationships might be as basic as individuals, or that individuals exist only in cultural milieux—even if usually in several at the same time.

Indeed, much of the new liberal cosmopolitan thought proceeds as though belonging is a matter of social con-

straints from which individuals ideally ought to escape, or temptations to favoritism they ought to resist. Claims of special loyalty or responsibility to nations, communities, or ethnic groups, thus, are subordinated or fall under suspicion of illegitimacy. To claim that one's self-definition, even one's specific version of loyalty to humanity, comes through membership of some such more particular solidarity is, in Martha Nussbaum's words, a "morally questionable move of self-definition by a morally irrelevant characteristic."³⁷

The individualism the new cosmopolitanism inherits from earlier liberalism is attractive partly because of its emphasis on freedom, which encourages suspicion of arguments in favor of ethnicity, communities, or nations. These, many suggest, can be legitimate only as the choices of free individuals—and to the extent they are inherited rather than chosen they should be scrutinized carefully, denied any privileged standing, and possibly rejected.³⁸

Nonetheless, it is impossible not to belong to social groups, relations, or culture. The idea of individuals abstract enough to be able to choose all their "identifications" is deeply misleading. Versions of this idea are, however, widespread in liberal cosmopolitanism. They reflect the attractive illusion of escaping from social determinations into a realm of greater freedom, and from cultural particularity into greater universalism. But they are remarkably unrealistic, and so abstract as to provide little purchase on what the next steps of actual social action might be for real people who are necessarily situated in particular webs of belonging, with access to particular others but not to humanity in

general. Treating ethnicity as *essentially* (rather than partially) a choice of identifications, they neglect the omnipresence of ascription (and discrimination) as determinations of social identities. And they neglect the extent to which people are implicated in social actions which they are not entirely free to choose (as, for example, I remain an American and share responsibility for the invasion of Iraq despite my opposition to it and distaste for the current US administration). Whether blame or benefit follow from such implications, they are not altogether optional.

Efforts to transcend the limits of belonging to specific webs of relationships do not involve freedom from social determinations, but transformations of social organization and relationships. Sometimes transcendence of particular solidarities involves no neat larger whole but a patchwork quilt of new connections, like those mediated historically by trading cities and still today by diasporas. But transcending local solidarities has also been paradigmatically how the growth of nationalism has proceeded, sometimes complementing but often transforming or marginalizing more local or sectional solidarities (village, province, caste, class, or tribe). Nations usually work by presenting more encompassing identities into which various sectional ones can fit. And in this it is crucial to recognize that nations have much the same relationship to pan-national or global governance projects that localities and minorities had to the growth of national states.

Will Kymlicka has argued that it is important “to view minority rights, not as a deviation from ethnocultural neutrality, but as a response to majority nation-building.”³⁹ In

the same sense, I have suggested that it is a mistake to treat nationalism as a deviation from cosmopolitan neutrality. In the first place, cosmopolitanism is not neutral—though cosmopolitans can try to make both global institutions and global discourse more open and more fair. In the second place, national projects respond to global projects. They are not mere inheritances from the past, but ways—certainly very often problematic ways—of taking hold of current predicaments.

The analogy between nations faced with globalization and minorities within nation-states—both immigrants and so-called national minorities—is strong. And we can learn from Kymlicka's injunction "Fairness therefore requires an ongoing, systematic exploration of our common institutions to see whether their rules, structures and symbols disadvantage immigrants."⁴⁰ Cosmopolitanism at its best is a fight for just such fairness in the continued development of global institutions. But the analogy is not perfect, and is not perfect precisely because most immigrants (and national minorities) make only modest claims to sovereignty. Strong Westphalian doctrines of sovereignty may always have been problematic and may now be out of date. But just as it would be hasty to imagine we are embarking on a postnational era—when all the empirical indicators are that nationalism is resurgent precisely because of asymmetrical globalization—so it would be hasty to forget the strong claims to collective autonomy and self-determination of those who have been denied both, and the need for solidarity among those who are least empowered to realize their projects as individuals. Solidarity need not always be national,

and need not always develop from traditional roots. But for many of those treated most unfairly in the world, nations and traditions are potentially important resources.

Conclusion

I have argued that there are good reasons to think we are not entering very abruptly into a postnational era. It is not at all clear, for example, that the European Union is a “postnational” project rather than a continuation of the same trend that produced national unification in France and Germany and subordinated Scottish, Irish, Welsh and indeed English identities in the British state. Nor is it clear that the projects of broadening and deepening national solidarities and trying to join them to popular states are without value for people in most of the world’s developing—or *undeveloping*—countries.

Fairness in global integration is not just a matter of achieving the “best” abstract design of global institutions. It necessarily also includes allowing people inhabiting diverse locations in the world, diverse traditions, and diverse social relationships opportunities to choose the institutions in and through which they will integrate.

I have suggested that most cosmopolitan theories are individualistic in ways that obscure the basic importance of social relationships and culture. I have defended tradition, thus, and urged thinking of it as a mode of reproduction of culture and practical orientations to action, not as a bundle of contents. On this basis I have suggested that when globalization causes abrupt social transformations it is typically

disempowering, but that tradition importantly underpins popular resistance to asymmetrical globalization. Projects grounded in tradition can be forward-looking; they are not always captured by demagogic traditionalists extolling stasis or a return to some idealized past.

No one lives outside particularistic solidarities. Some cosmopolitan theorists may believe they do, but this is an illusion made possible by positions of relative privilege and the dominant place of some cultural orientations in the world at large. The illusion is not a simple mistake, but a misrecognition tied to what Pierre Bourdieu called the “*illusio*” of all social games, the commitment to their structure that shapes the engagement of every player and makes possible effective play.⁴¹ In other words, cosmopolitans do not simply fail to see the cultural particularity and social supports of their cosmopolitanism, but cannot fully and accurately recognize these without introducing a tension between themselves and their social world. And here I would include myself and probably all of us. Whether we theorize cosmopolitanism or not, we are embedded in social fields and practical projects in which we have little choice but to make use of some of the notions basic to cosmopolitanism and thereby reproduce it. We have the option of being self-critical as we do so, but not of entirely abandoning cosmopolitanism because we cannot act effectively without it. Nor should we want to abandon it, since it enshrines many important ideas like the equal worth of all human beings and—at least potentially—the value of cultural and social diversity. But we should want to transform it, not least because as usually constructed, especially in its most individu-

alistic forms, it systematically inhibits attention to the range of solidarities on which people depend, and to the special role of such solidarities in the struggles of the less privileged and those displaced or challenged by capitalist globalization.

Notes

1. But see Timothy Brennan, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997).
2. The most important theorist specifically of cosmopolitan democracy was David Held, *Democracy and Global Order* (Cambridge, Polity, 1995). Held drew on the more general theory of Jürgen Habermas who himself developed a similar idea of postnational solidarity (e.g., *The Postnational Constellation*, Cambridge, MA, MIT Press, 2001). And a wide variety of approaches shared much of the same vision if not the same specifics. Anthologies representing diverse approaches include Daniele Archibugi and David Held, eds., *Cosmopolitan Democracy* (Cambridge, Polity, 1995); Daniele Archibugi, David Held, and Martin Kohler, eds., *Re-Imagining Political Community* (Cambridge, Polity, 1988); Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds., *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998); Daniele Archibugi, ed., *Debating Cosmopolitics* (London: Verso, 2003); and Steven Vertovec and Robin Cohen, eds., *Conceiving Cosmopolitanism* (Oxford, Oxford University Press, 2002). The last two of those anthologies include my own less optimistic assessments.
3. That there are only a handful of clear successes—say, Mozambique—seems not to dim enthusiasm for humanitarian intervention. This is renewed as part of a broader social imaginary and ethical stance more than simply a utilitarian calculation. See Calhoun, “The Emergency Imaginary,” in D. Gaonkar and T. McCarthy, eds., *Mo-*

dernity and Social Imaginaries: Essays in Honor of Charles Taylor (Minneapolis, University of Minnesota Press, forthcoming).

4. This produced a disabling coincidence of attacks on the state from the Hayekian right and the cosmopolitan left, a coincidence that greatly weakened defense of the welfare state when its dismantling began. Hostility to the state was redoubled by desire to achieve distance from any association with the Soviet model. As Timothy Brennan suggests, "attacks on the viability of the nation-state have been the contemporary form that an attack on socialism takes. For, apart from ethnic purists and right-wing nationalists, socialists are the only ones who still defend national sovereignty in the age of the global subaltern..." (1997, p. 301).
5. Brennan, *At Home in the World*, p. 139-40
6. As Friedrich Meinecke argued "The current view... sees cosmopolitanism and national feeling as two modes of thought that mutually exclude each other, that do battle with each other, and that supplant each other. Such a view cannot satisfy the historical mind that has a deeper awareness of circumstances..." *Cosmopolitanism and the National State* (Princeton, Princeton University Press, 1970), p. 21.
7. Habermas, *The Postnational Constellation*.
8. "From the National to the Cosmopolitan Public Sphere," in Archibugi, Held, and Köhler, eds., *Re-Imagining Political Community*, p. 231.
9. Beck, "Sociology in the Second Age of Modernity," in Vertovec and Cohen, eds., *Conceiving Cosmopolitanism* (Oxford, Oxford University Press, 2002).
10. See, e.g., Andrew Linklater, "Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian European State," in Archibugi, Held, and Köhler, eds., *Re-Imagining Political Community*.
11. Micheline Ishay, *The Betrayal of Nationalism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995); Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State*.
12. See the excellent anthology revisiting Kant's classic cosmopolitan essay on perpetual peace: James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, eds., *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*

- (Cambridge, MA, MIT Press, 1997). Also see Hans Joas, *War and Modernity* (Cambridge, MA, Blackwell, 2002).
13. Habermas, *Inclusion of the Other* (Cambridge, MA, MIT Press, 1998); Martha Nussbaum, *For Love of Country* (Boston, Beacon, 1996). See also the essays in Daniele Archibugi, ed., *Debating Cosmopolitics* and my own discussion of these and other variants of cosmopolitanism in "Belonging in the Cosmopolitan Imaginary," *Ethnicities*, v. 4 (2003), p. 531-3.
 14. Beck, "Sociology in the Second Age of Modernity," p. 77.
 15. See M. Berezin and M. Schain, eds., *Europe without Borders: Re-Mapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, which includes my "The Democratic Integration of Europe: Interests, Identity, and the Public Sphere," p. 243-74.
 16. Habermas, *The Inclusion of the Other*. See also Friedrich Meinecke, *Nationalism and Cosmopolitanism* (Princeton, Princeton University Press, 1970) and Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York, MacMillan, 1944) on the classic traditions of German thought that try to reclaim civic nationalism from the notion that Germans are essentially ethnic nationalists. As Meinecke wrote in 1928, "the best German national feeling also includes the cosmopolitan ideal of a humanity beyond nationality and that it is 'un-German to be merely German'" (p. 21).
 17. Held, "Democracy and Globalization," in Archibugi, Held, and Köhler, eds., *Re-Imagining Political Community*, p. 13. See also Hans Kohn's words from 60 years ago: "Important periods of history are characterized by the circumference within which the sympathy of man extends. These limits are neither fixed nor permanent, and changes in them are accompanied by great crises in history," *The Idea of Nationalism*, p. 21.
 18. Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular* (Oxford, Oxford University Press, 2001), p. 322.
 19. The work of Partha Chatterjee is particularly informative on this issue. See *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London, Zed Books, 1986) and *The Nation and Its*

- Fragments* (Princeton, Princeton University Press, 1994). See also Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997).
20. Pierre Bourdieu, "Unifying to Better Dominate," in *Firing Back* (New York, New Press, 2002).
 21. Eric Hobsbawm *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990) is paradigmatic, but the tendency is widespread.
 22. *Ibid.*, p. 25.
 23. See Bourdieu's discussion in *The Field of Cultural Production* (New York, Columbia University Press, 1993), esp. the title essay.
 24. Weber, "The Social Psychology of World Religions," in *From Max Weber*, edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills (London, Routledge and Kegan Paul, 1948), p. 296.
 25. These are themes Bourdieu addressed in several works; see notably *Algérie 60: Structures économiques et structures temporelles* (Paris, Minuit, 1977) and Bourdieu and Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement: La Crise d'agriculture traditionnelle en Algérie* (Paris, Minuit, 1964) See also the useful discussion in Laurent Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le Paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques* (Paris, Découverte, 2003).
 26. See Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Duke, Duke University Press, 2004).
 27. *Upheavals of Thought*, 2001, p. 367.
 28. Ulrich Beck, "The Analysis of Global Inequality: From National to Cosmopolitan Perspective," in Mary Kaldor, Helmut Anheier, and Marlies Glasius, eds., *Global Civil Society 2003* (Oxford, Oxford University Press, 2003), p. 45.
 29. *Ibid.*, p. 50.
 30. Calhoun, "The Class Consciousness of Frequent Travelers," *South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, p. 869-97.
 31. James Clifford "Traveling Cultures," in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, eds., *Cultural Studies* (New York, Routledge, 1992), and Timothy Brennan, *At Home in the World*,

p. 16-7) both rightly raise the problems posed by using the metaphor of “travel” to think about migrant labor and displacement, a habit that has hardly disappeared, rooted perhaps in the situation of intellectuals but disturbingly inapt for many others.

32. Sheldon Pollock, Homi Bhabha, Carol Breckenridge, and Dipesh Chakrabharty, “Cosmopolitanisms,” *Public Culture*, v. 12, n. 3, p. 581, 2000.
33. See Calhoun, “Belonging in the Cosmopolitan Imaginary,” for the distinction of different varieties of cosmopolitans, including extreme from moderate. See also Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford, Oxford University Press, 2001).
34. Max Weber, *Economy and Society*, 1922 (Berkeley, University of California Press, this ed. 1978).
35. See Jon Okamura’s analysis of Hawaii’s myth of a multicultural paradise. Whatever reality this may reflect, it also enshrines an existing distribution of power and resources. It not only encourages the idea that individuals from each cultural group should be treated equally (as against, say, affirmative action). It especially inhibits self-organization by members of any group traditionally on the losing end—say native Hawaiians—to alter the terms of the distributive game. Such organization can only appear as hostile to the idealized multicultural harmony. Jonathan Okamura, “The Illusion of Paradise: Privileging Multiculturalism in Hawai’I,” p. 264-84 in D.C. Gladney, ed., *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Corea, China, Malaysia, Fiki, Turkey, and the United States* (Stanford, Stanford University Press, 1998).
36. The arguments taken up in this section are made at more length in Calhoun, “Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity, and Solidarity in the Integration of Europe,” p. 275-312, in Pablo De Greiff and Ciaran Cronin, eds., *Global Ethics and Transnational Politics* (Cambridge, MA, MIT Press, 2002), and “Belonging in the Cosmopolitan Imaginary,” *Ethnicities*, v. 4, p. 531-53, 2003.
37. *For Love of Country*, p. 5.

38. See Calhoun, "Belonging in the Cosmopolitan Imaginary," Rogers Brubaker, "Neither Individualism nor 'Groupism': A Reply to Craig Calhoun," *Ethnicities*, v. 4, p. 554-7, 2003; Calhoun, "Variability of Belonging: A Reply to Rogers Brubaker," *Ethnicities*, v. 4, p. 558-68, 2003. See also Rogers Brubaker, "Ethnicity without Groups," *Archives européennes de sociologie*, v. XLIII, n. 2, p. 163-89, 2002, and Rogers Brubaker and Frederick Cooper, "Beyond 'identity,'" *Theory and Society*, n. 29, p. 1-47, 2000.
39. *Politics in the Vernacular*, p. 38.
40. *Ibid.*, p. 162.
41. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, Stanford University Press, 1990).



Les méthodologies d'approche au dialogue

Au-delà du développement et de la globalisation

Edgar Morin

La globalisation qu'on a commencé à désigner comme telle à partir des années 1990 n'est pas le début d'une histoire, mais c'est une étape. Et c'est une étape, l'ultime étape d'une histoire qui a commencé à la fin du 15ème siècle, qui s'est développée à partir du 16ème siècle et qui est l'histoire de l'ère planétaire, de ce qu'on peut appeler l'ère planétaire. L'ère planétaire signifie que tous les fragments de la planète, tous les continents de la planète se trouvent désormais liés d'une certaine façon les uns aux autres. Cela a commencé avec la navigation, la circumnavigation autour du globe, la conquête des Amériques. Et ce processus de planétarisation ne s'est pas seulement manifesté par la prédation, l'esclavage, la colonisation, mais aussi par d'autres processus comme la planétarisation microbienne, c'est-à-dire que les microbes de l'Amérique sont passés en Europe et en Asie et que les microbes européens sont passés en Améri-

que. Il y a une planétarisation végétale et animale puisque la tomate, la pomme de terre, le maïs sont entrés en Europe, et que le cheval, le blé sont entrés en Amérique. C'est une planétarisation des peuples, des populations avec des migrations d'Europe vers l'Amérique, mais aussi de Chine, d'Inde vers d'autres pays comme l'Afrique du Sud ou l'Australie, etc. Et, donc, c'est un processus multiple. On peut dire que la mondialisation est un phénomène pluriel. Mais la colonisation, c'est-à-dire la domination du monde par quelques puissances d'Europe Occidentale a été très dure et très longue; et la décolonisation ne s'est presque entièrement terminée qu'à la fin du 20ème siècle; et bien que terminée, la marque de la colonisation reste profonde sur des continents entiers, notamment l'Afrique noire. Il reste des inégalités gigantesques sur la planète, comme résidus de cette colonisation. Et la globalisation, donc, est l'ultime étape, que l'on peut dire techno-économique, qui se manifeste à partir du moment où l'effondrement et l'implosion des économies dites socialistes, en fait des économies bureaucratiques d'état, ouvrent véritablement un marché mondial où un grand processus d'expansion du capitalisme se fait sous l'égide de la pensée dite néo-libérale, où la multiplication des communications grâce au *telefonino*, Internet, fax, etc. crée un véritable tissu technique et économique sur la planète. Mais avant d'arriver à cette globalisation, je voudrais indiquer un paradoxe. C'est que l'émancipation politique des peuples colonisés s'est faite à partir du moment où les colonisés ont pris en main les idées mêmes de l'humanisme européen; et le paradoxe c'est que l'Europe Occidentale, qui a été le foyer de la domination la plus longue et

la plus dure sur la planète, a été aussi le foyer des idées d'émancipation. Et ceci commence presque dès le 16^{ème} siècle avec deux esprits: l'un, c'est le prêtre Bartholomé de Las Casas qui réussit à imposer l'idée que les indiens d'Amérique ont une âme, sont des êtres humains comme les autres, bien que le Christ n'ait pas voyagé en Amérique; et c'est Montaigne qui nous dit que nous appelons "barbares" ceux qui n'ont pas la même civilisation que la nôtre et introduit la première autocritique de l'occident par lui-même, autocritique continuée par Montesquieu et aujourd'hui par Lévi-Strauss et d'autres anthropologues. Ce sont les idées de l'humanisme européen (droit de l'homme, droit de la femme, droit des peuples, droit à la nation), ce sont ces idées-là mêmes qui ont permis l'émancipation des opprimés et des colonisés. Alors, voici donc un premier paradoxe. Toutefois, il est certain que ce processus de déchaînement de la conquête européenne ou de l'impérialisme européen a coïncidé avec une occidentalisation du monde: mondialisation et occidentalisation se renvoient l'une à l'autre. C'est-à-dire la science, la technique, l'industrie, le mode de penser spécifique à la science, à la technique, à l'industrie se répandent ainsi que des modes de vie, de mœurs, etc. Mais il y a des résistances des cultures et surtout des cultures où il y a et il y avait de très anciennes traditions nationales ou religieuses qui se referment à cette intrusion de la civilisation occidentale. Et elles se referment sans pourtant rejeter l'utilisation des armes, des bombes, des techniques; elles se referment sur leur identité ethnique, nationale et religieuse, ce qui fait que ce processus d'unification planétaire par la technique et par la civilisation s'accompagne, ou je dirais même

produit une balkanisation planétaire, c'est-à-dire une résistance multiple, une re-fermeture sur les religions et sur les identités. Et, du reste, nous avons vu que l'époque de la globalisation qui commence en 1990 est l'époque où en même temps se déchaînent des guerres où des nations, comme la Yougoslavie, des nations composées, se disloquent à partir des identités ethno-religieuses (Croatie, Serbie, Bosnie). Et nous voyons le processus aussi se déchaîner avec la décomposition de l'Union Soviétique (Arménie, Azerbaïdjan). Nous voyons s'enflammer la guerre Israélo-palestinienne. Nous voyons des guerres dites ethniques en Afrique. Bref, beaucoup d'indices nous montrent que en même temps que la planète s'organise, elle entre dans le chaos.

Alors, ce développement de la mondialisation technico-économique, lui-même est un développement qui s'accompagne d'autres mondialisations. Il y a une petite mondialisation de la démocratie: autrement dit, des démocraties s'installent, remplacent des dictatures, pas seulement dans les pays qu'on appelait "démocraties populaires", mais dans de nombreux pays d'Amérique Latine, voire d'Afrique. Evidemment, c'est une démocratisation fragile. Il y a les idées des droits humains qui elles aussi progressent. Il y a des mouvements humanistes, et je dirais même un civisme planétaire qui se développe à travers tant d'organisations non gouvernementales, comme les Médecins sans Frontières, comme Amnesty International, comme Survival International, comme Greenpeace, etc. Bref, il y a mondialisation de plusieurs domaines. Et même, il y a mondialisation de la mafia, de la mafia de la drogue et de la prostitution, de la Russie jusqu'en Argentine, et aujourd'hui mondialisation d'organi-

sations qu'on appelle, justement du reste, terroristes. Alors, nous avons tous ces processus de mondialisation et je ne veux pas parler ici faute de temps des processus de mondialisation culturelle, des métissages multiples qui s'opèrent... Toutes ces mondialisations sont des points d'arrivée de cette planétarisation généralisée, mais il faut dire aussi qu'on peut les considérer comme des points de départ de quelque chose de nouveau, qui est l'installation d'infrastructures pour une "société monde", une société à l'échelle du monde qui, pourtant, n'existe pas encore. Que faut-il pour qu'il y ait une société? Pour qu'il y ait une société, il faut qu'il y ait un territoire où il y a de multiples moyens et réseaux de communication. La planète est devenue un territoire irrigué par des moyens de communication rapides, pour ne pas dire immédiats, comme l'Internet ou le téléphone. Pour qu'il y ait une société, il faut qu'il y ait une économie. Nous avons aujourd'hui une économie à l'échelle mondiale, mais malheureusement elle n'est pas contrôlée, elle n'est pas régulée, alors que dans une société nationale les économies étaient contrôlées par du droit, par des règles, par des voies pénales, etc. Nous avons à faire avec une économie mondiale, mais qui ne dispose pas des contrôles d'une société. Pour qu'il y ait une société, il faut qu'il y ait des systèmes de décision ou de pouvoir. Nous avons un embryon de système de décision, mais qui est infirme, ce sont les Nations Unies. Il faut qu'il y ait un droit: mais le droit international n'est pas le droit planétaire. Nous avons une seule région qui est un bien commun de toute l'humanité, c'est l'Antarctique. Il faut qu'il y ait des lois: il n'y a pas de lois. Il faut qu'il y ait conscience d'une communauté des destins, et cette communauté des

destins, j'ai sentiment que certains membres, certains qui se sentent citoyens de la planète l'ont, mais cette communauté des destins pourtant elle existe en fait. Pourquoi existe-t-elle en fait? Parce que désormais nous avons des menaces mortelles sur toute l'humanité. La première menace est de destruction nucléaire, destruction qui peut s'accompagner aussi d'emploi d'armes bactériologiques et autres, ou chimiques. Et la deuxième menace est la menace qui pèse sur la biosphère, c'est-à-dire ce milieu vivant dont nous dépendons, dont nos vies dépendent. Donc, nous avons un destin commun. Il faudrait qu'il y ait conscience d'une filiation commune. Or, nous savons scientifiquement que nous avons des ancêtres communs, que l'humanité s'est développée en tant que telle dans une histoire que l'on peut appeler "l'histoire de l'hominisation" qui a commencé il y a peut-être quatre ou cinq millions d'années et, donc, nous avons une identité profonde à travers toute l'extraordinaire diversité des cultures et des individus qui a des traits fondamentaux propres à l'esprit et à la sensibilité humaine. On pourrait parler de "patrie terrestre" et, du reste, j'ai écrit un livre qui s'appelle *Terre Patrie*, mais cette conscience évidemment n'est pas encore développée. Il y a des tentatives justement pour créer des instances de contrôle, notamment sur la biosphère, puisqu'il y a eu les Conférences de Rio, de Kyoto, de Johannesburg dernièrement, mais cette prise de conscience ne s'est pas accompagnée de prise de décision, autrement dit, il manque une politique et un système politique qui permettrait d'accomplir la "société monde". Nous avons, si vous voulez, le *hardware*, c'est-à-dire l'infrastructure d'une "société monde", mais nous n'avons pas le

software, c'est-à-dire la partie intelligente, consciente, organisatrice qui permette d'avoir une "société monde". Et on peut même dire que le processus de globalisation, qui a permis l'émergence de ces infrastructures, est en même temps le même processus qui empêche la constitution d'une "société monde". Donc, nous voici dans une situation tout à fait contradictoire, dont nous n'arrivons pas à sortir. D'un côté, un monde qui veut naître mais qui n'arrive pas à naître, mais en même temps cette naissance est accompagnée d'un chaos de déchaînement des forces de destruction, où ce qui est arrivé le 11 septembre 2001 n'est qu'un des éléments de ce déchaînement qui, nous le sentons tous, risque de s'amplifier. Alors, on arrive à cette idée qu'effectivement il y a, au-delà de la globalisation ce qui pourrait être une "société monde". Mais cette "société monde", je le répète, n'existe pas et il lui manque une politique, c'est-à-dire pas seulement des institutions, mais une pensée politique. Et on aurait pu penser qu'après le 11 septembre, il y aurait eu une pensée politique possible. Mais en réalité il y a eu surtout l'idée d'une *world policy*, d'une police à l'échelle mondiale, mais non pas d'une *world politics*, c'est-à-dire une politique à l'échelle mondiale qui, elle, aurait pu combattre non seulement les symptômes, mais aussi les causes profondes qui conduisent à cette désintégration de la politique dont la terreur et les attentats et les destructions civiles. Autrement dit, une politique d'une "société monde" pourrait répondre à une "terreur monde".

Pour arriver à cette conception politique, je pense qu'il faut, je crois, repousser le concept de développement, y compris sous sa forme adoucie de développement "soutena-

ble". Et pourquoi faut-il rompre avec le développement, qui est une idée qui semble aujourd'hui évidente, admise par tous? Tout le monde parle de développement soutenable, d'agir pour le développement soutenable. Donc, tout d'abord, parce que l'idée de développement soutenable, si elle apporte quelque chose de positif avec cette idée, de *soutenabilité*, qui tient compte premièrement de la biosphère, c'est-à-dire des conditions de vie, de notre environnement, et qui tient compte aussi du futur, c'est-à-dire de ce qui pourrait advenir à nos enfants. Donc, c'est une idée qui a une composante éthique importante. Mais cette composante éthique ne peut pas moraliser l'idée même de développement. Pourquoi? Parce qu'il y a dans notre développement, c'est-à-dire dont l'idée a un noyau technique et économique, il y a quelque chose je dirais même, pas seulement d'amorale, mais de anti-éthique. Pourquoi? Parce que partout où il y a eu le développement technique, industriel, économique, nous avons assisté à la désintégration des communautés et des solidarités traditionnelles au profit de quelque chose de positif, c'est-à-dire les autonomies individuelles, au profit de l'individualisme. Mais il y a aussi des côtés sombres dans l'individualisme, c'est-à-dire l'égoïsme, la soif du profit et l'incompréhension d'autrui. Donc, cet individualisme n'a pas eu que des aspects positifs et, en plus, il a conduit à d'innombrables solitudes individuelles, parce que l'on n'a pas recréé de nouvelles solidarités et de nouvelles communautés. D'autre part, le développement instaure un mode d'organisation de la société et d'organisation de l'esprit où la spécialisation compartimente les individus les uns par rapport aux autres et ne donne qu'à chacun une part restreinte-

te de responsabilité. Mais dans cette fermeture de la spécialisation on perd de vue l'ensemble, le global, et la solidarité de l'ensemble. Comme la solidarité et la responsabilité sont les deux sources de l'éthique, de la morale, on peut dire que le développement a un caractère immoral, et du reste on voit que l'une des premières choses qui se développent dans les pays qu'on appelle "en cours de développement" c'est un phénomène de corruption généralisée dans les états et les administrations et aussi dans tous les domaines économiques. Alors, première critique de l'idée de développement. La deuxième critique, c'est que ce concept techno-économique fonctionne avec le calcul (des indices de croissance, des indices de prospérité); autrement dit, il ne fonctionne qu'avec le quantifiable. Or, le plus important dans la vie humaine est ce qui n'est pas quantifiable. On ne peut pas quantifier l'amour, on n'a pas encore créé une mesure de quantification de l'amour, qui serait le Cupidon et ce qui ferait que chacun pourrait mesurer ses sentiments amoureux en disant "bon, moi je ressens 60 Cupidon, pour telle ou telle personne". Donc, il n'y a pas d'instruments de mesure de l'amour, de l'honneur, du sentiment — de la tristesse, de la joie. Et le plus important de la vie humaine échappe au calcul. D'autre part, on peut dire que le développement, qui semble une vérité universelle, est en réalité pseudo-universaliste, puisqu'il donne comme modèle universel le monde occidental. C'est un mythe du sociocentrisme occidental et c'est aussi un moteur d'occidentalisation forcené. Cela suppose que les pays, les sociétés développées, c'est-à-dire les sociétés occidentales, sont la finalité de l'histoire humaine. Or, nos sociétés occidentales sont en crise; c'est-à-dire que

notre développement d'abord il conduit, il a produit un certain, sous-développement psychique et moral. Psychique, pourquoi? Parce que tant nos esprits sont formés à séparer les choses les unes les autres, cette formation disciplinaire que nous recevons dans l'école et dans l'université, nous perdons l'aptitude à relier, c'est-à-dire l'aptitude à penser les problèmes fondamentaux et globaux. De plus, nous sommes dominés par la logique purement économique et quantitative, c'est-à-dire qui ne voit comme perspective que justement la croissance et le développement et qui pense que cela réduit tous les problèmes politiques aux problèmes quantitatifs. Mais il faut dire aussi que, justement, l'hyper-spécialisation, l'hyper-individualisme, la perte de solidarité, tout ceci conduit dans nos sociétés à un mal-être, y compris et surtout dans le bien-être matériel. Et voici, donc, une société où les solutions que nous voulons apporter aux autres sont devenues des problèmes pour nous. Et puis, nous savons très bien que le développement économique est tout à fait compatible avec des dictatures: le Chili a connu un grand développement avec le Général Pinochet; il y a eu un certain développement avec l'Union Soviétique de Staline. Donc, le développement lui-même est une vision très limitée, même sous forme soutenable. Enfin, la notion de sous-développement a quelque chose d'affreux, parce qu'on appelle sous-développées des sociétés où il y a des cultures traditionnelles, parfois encore sous forme orale, surtout des sociétés qu'on appelle archaïques, mais ces cultures comportent des savoirs, des savoir-faire, des sagesses, des arts de vivre. Et du reste, l'occident ressent, lui, un vide et un manque, puisque de plus en plus nos esprits désemparés font

appel au yoga de l'Inde, au bouddhisme Zen; on essaie de trouver des apports des cultures et des sagesse d'autres continents, des remèdes à notre vide ou plutôt au caractère uniquement quantitatif de nos vies uniquement compétitives. Alors, ceux qu'on appelle les sous-développés ont en eux-mêmes des trésors de culture; bien entendu, il y a des superstitions, des illusions, mais nous-mêmes nous avons de nombreuses illusions. Nous avons eu l'illusion du progrès mécanique, automatique de l'histoire et nous avons perdu cette illusion au cours des quinze dernières années, quand nous avons commencé à comprendre que l'histoire n'allait pas vers un progrès assuré, mais vers une incertitude extraordinaire — personne ne sait ce que sera demain, personne ne peut dire ce qui sortira de cette guerre avec l'Iraq, etc. Donc, une incertitude, mais pas seulement l'incertitude; c'est que tout ce qui était bénéfique pour nous, qui nous semblait raisonnablement bénéfique, c'est-à-dire le développement de la science, a montré son ambivalence. Effectivement la science produit des bienfaits considérables, mais elle produit aussi des menaces et des dangers à travers les armes ou les manipulations génétiques. La science produit des connaissances fabuleuses, que seule elle a pu provoquer. Mais aussi la science produit, avec ses compartimentations disciplinaires, des fermetures et des ignorances qui empêchent de voir, je le répète, les problèmes globaux. La technique elle-même — parce que aujourd'hui le vaisseau spatial (la Terre) est emporté par un quadrimoteur, tous deux issus du développement, c'est-à-dire la science, la technique, l'industrie et l'économie. Ce sont des forces qui ont eu un aspect bénéfique, mais les aspects maléfiques, périlleux,

voire mortels, ce sont développés de façon considérable et le vaisseau spatial n'a pas de pilote. Et, en plus, les passagers se disputent les uns avec les autres. Donc, nous arrivons à cette idée que le développement, bien entendu, pourrait comporter ce que féconde la civilisation occidentale, parce que la civilisation occidentale a pour fécondité les droits humains, les autonomies individuelles, la culture humaniste, la démocratie. Mais il est certain que ces éléments féconds devraient entrer dans une politique de civilisation, mais une politique de civilisation qui devrait refouler au second plan ce qui aujourd'hui est au premier plan, c'est-à-dire la puissance de la quantification contre la qualité, la réduction à l'économie au lieu de voir la pluralité de l'existence humaine, la rationalisation qui n'est pas la rationalité mais qui au contraire écarte tout ce qui lui échappe et tout ce qu'elle ne peut comprendre. Alors, voici une situation qui nous montre que le développement conduit l'humanité vers des catastrophes. C'est-à-dire que le problème désormais n'est pas de continuer sur la voie, n'est pas même d'aménager la voie avec quelques adoucisseurs (l'idée de *soutenabilité* du développement, qui n'est pas suffisant); c'est-à-dire qu'il faut changer de voie. Il faut changer de voie et c'est ça le problème qui est effectivement le plus crucial. Alors, comment changer de voie? Alors, je pense qu'à la place du développement, il faudrait une politique de l'humanité et une politique de la civilisation. Une politique de l'humanité peut et doit prendre en charge des problèmes que normalement devrait résoudre le développement, par exemple évidemment des problèmes de la faim, de la famine. Il doit y avoir, par exemple pour l'Afrique, des agences médicales pouvant donner

gratuitement les médicaments, notamment contre le Sida. La politique de l'humanité, c'est tout d'abord une politique humanitaire à l'échelle de la planète et une politique qui devrait mobiliser pas seulement les ressources matérielles des pays riches, mais la jeunesse des pays qu'on appelle développés, qui devrait se mobiliser dans un service civique planétaire, qui remplacerait les services militaires pour aider sur place les populations. Mais une politique de l'humanité voit les différents problèmes tels qu'ils se posent dans les différentes régions du globe. Et une politique de l'humanité aussi est une politique qui serait une politique de la civilisation, qui serait la symbiose entre ce qu'il y a de meilleur, je le répète, de la civilisation occidentale, mais avec les apports extrêmement riches des autres civilisations. Alors, aujourd'hui nous nous rendons compte que, par exemple, le monde islamique semble rejeté dans un ghetto, alors qu'une politique de l'humanité et une politique de la civilisation, ça serait une politique de paix, qui se traduirait effectivement par la solution d'un conflit qui lèse gravement tout le monde, tout un milliard d'êtres humains qui ont le sentiment que l'occident a deux poids et deux mesures selon qu'il s'agisse de la Palestine ou d'Israël. Il y a donc beaucoup de choses à faire pour qu'on traite les problèmes de la planète, à la fois dans leur diversité et dans leur unité, ce que ne peut pas faire l'idée de développement. Bien entendu, elle comporterait l'instauration d'instances et de régulations et de contrôle économique; elle comporterait la création d'une instance, pour la biosphère, dotée de pouvoir de décision. C'est-à-dire non pas un gouvernement mondial, mais des instances représentant l'ensemble des nations, capables d'agir sur

les problèmes vitaux de la planète et pas seulement de régulation économique, mais de protection des cultures.

Alors, nous voici donc dans une situation qui est tout à fait critique. Pourquoi? Elle est critique parce que, d'un côté, nous avons des forces de chaos et de destruction qui se sont déchaînées. Nous ne voyons pas comment peut émerger une autorité capable de dominer ces forces de chaos; et quand on voit les processus en cours, ils mènent à des probabilités tout à fait catastrophiques. Alors, j'ai dit qu'une politique de l'humanité à l'échelle planétaire serait nécessaire, une politique de la civilisation. Cela veut dire en même temps qu'il n'y a aucun instrument capable de pouvoir proposer et, bien entendu, imposer une telle politique. Cela veut dire que toutes les probabilités seraient catastrophiques. Elles sont d'autant plus catastrophiques que nous voyons l'immaturité des Etats pour répondre aux défis planétaires. Pourquoi les Etats sont-ils immatures? Parce que l'idée d'Etat national pose que chaque Etat est doté d'une souveraineté absolue refusant d'être contrôlé par une instance supérieure. Or, c'est extrêmement difficile pour des Etats nationaux d'arriver à un stade nouveau où ils renonceraient à certains de leurs pouvoirs pour une autorité qui résoudrait, qui traiterait leurs problèmes communs, mais qui leur serait supérieure. C'est la difficulté que nous vivons en Europe; et encore l'Europe est en progrès par rapport au reste du monde. Nous voyons les difficultés d'organisation; on a pu réussir sur le plan économique avec l'Euro, mais il est très difficile d'arriver à constituer un Parlement Européen doté de véritable pouvoir, une autorité européenne elle-même dotée de pouvoir, une politique et une diplomatie qui actuel-

lement sont complètement impuissantes devant les événements du monde actuel. Donc, voyons l'immaturité des Etats nationaux, nous voyons l'immaturité des populations. Pourquoi? Parce que, bien entendu, nous voyons de plus en plus des forces de fanatisme, de re-fermetures ethniques et religieuses se déchaîner. Cela rend impossible la compréhension de l'autre, de l'autre religion, de l'autre culture, surtout la compréhension de la laïcité. Encore, dernièrement en Iran, un intellectuel allait être condamné parce qu'il comparait le pouvoir des Ayatollahs à celui de l'église catholique médiévale. Mais nous avons aussi beaucoup d'incompréhensions dans notre monde occidental. Nous arrivons mal à comprendre les autres cultures. Nous n'arrivons même pas à nous comprendre les uns les autres. Alors, immaturité des Etats, immaturité des nations. Nous allons vers la catastrophe. Et je pourrais terminer là mon exposé (dans la désespérance), mais je crois quand même qu'il y a quelques principes d'espoir au sein de cette désespérance.

Le premier principe nous dit que quand un système n'arrive pas, n'arrive plus à traiter ses problèmes vitaux, ou bien le système se désintègre, ou bien il arrive à créer un méta-système, un système plus riche, plus complexe, capable lui de traiter ces problèmes. Des métamorphoses sont arrivées. D'abord, elles sont arrivées sur la planète avec l'apparition de l'organisation vivante. Que signifie l'organisation vivante? C'est une organisation qui est dotée de qualités, de potentialités qui n'existaient pas au niveau des organisations strictement physiques ou chimiques. Une organisation vivante peut se reproduire, peut se réparer, peut se mouvoir, peut connaître. Que s'est-il passé? Il s'est passé sans doute

qu'à un moment donné, où se sont créés des systèmes physiques ou chimiques de plus en plus riches en éléments constitutifs, de plus en plus divers, de plus en plus complexes, à ce moment-là l'un de ces systèmes s'est transformé et a créé le méta-système vivant. De même, quand un point du globe, quand l'humanité qui était constituée fondamentalement de petites sociétés sans Etat, sans agriculture, sans villes, sans lois sociales, mais uniquement des chasseurs, des ramasseurs, ce point du globe, notamment en Moyen Orient, dans le bassin de l'Indus, en Chine, au Mexique, au Pérou, ces sociétés se sont trouvées ensemble en état de densité nouveau et il s'est créé un méta-système, une méta-société qui est la société avec agriculture, avec Etats, avec villes, et qui ont pu développer de très grandes sociétés et civilisations. Tout n'a pas été un progrès, parce que beaucoup de qualités humaines ont été perdues avec les sociétés archaïques, et beaucoup de violence et de destruction sont arrivées avec les sociétés historiques. Mais ce que je voulais vous faire remarquer, c'est qu'il arrive un moment donné où des forces créatrices s'exercent. Alors, on peut même dire que l'espoir peut venir du désespoir, c'est-à-dire que plus nous allons vers des issues catastrophiques, plus nous sommes incapables de traiter avec les systèmes actuels nos problèmes vitaux, plus nous approchons d'une catastrophe qui, si elle est évitée, peut nous amener à la solution. C'est le poète Holderlin qui disait: "là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve". C'est la conscience du danger qui peut nous sauver.

Le deuxième principe d'espérance vient sans doute des potentialités humaines. C'est Einstein qui disait que nous n'utilisons que 15% de nos capacités cérébrales — c'est un

chiffre arbitraire, mais ce qu'on peut dire c'est que nous sommes quand même encore dans la préhistoire de l'esprit humain. Nos potentialités cérébrales ne se sont pas encore toutes manifestées. Et si on part de cette idée, on peut partir aussi de l'idée qu'exprimait très bien le jeune Marx. Le jeune Marx qui notamment parlait de "l'homme générique". Que voulait-il dire en parlant de l'homme "générique"? Il ne parlait pas des gènes, car les gènes n'existaient pas dans la conception de la science de son époque — ce n'était pas l'homme génétique. "Générique" veut dire qu'il détient en lui des capacités de génération et de régénération. Ses capacités de génération et de régénération qui tendent à s'endormir, à se scléroser dans les civilisations et qui ont besoin souvent d'une irruption, d'une éruption pour se manifester, de même que par exemple des forces ont eu besoin d'une éruption en France en 1789, au moment de la Révolution Française, pour pouvoir se manifester. Donc, il y a cette idée de ces capacités génératives et régénératrices qui sont endormies. Et, du reste, ceci est idée profonde de Jean-Jacques Rousseau — parce que Jean-Jacques Rousseau voyait dans les civilisations une certaine forme de déchéance et de corruption par rapport aux capacités naturelles de l'être humain. Jean-Jacques Rousseau ne croyait pas qu'il existait un homme bon avant l'homme civilisé, mais il savait que ce qu'il appelait la "bonté", c'est-à-dire cette capacité génératrice, pouvait se trouver inhibée dans les civilisations. Et c'est pour cela que l'on peut donner un sens à une formule de Heidegger qui dit: "l'origine n'est pas derrière nous, elle est devant nous". Que veut dire par là Heidegger? C'est l'idée qu'il nous faut un nouveau commencement. Il nous

faut recommencer, il nous faut changer de voie. Donc, vous avez un deuxième principe d'espérance, qui est celui qui est lié aux potentialités génériques de l'humanité.

Le troisième principe d'espérance peut être celui de l'improbable. Alors, que signifie l'improbable? Pour comprendre ce que signifie l'improbable, il faut comprendre ce que signifie le probable. Qu'est-ce qui est probable? Le probable est ce qui fait qu'une personne, dans un lieu donné, dans un temps donné, disposant des meilleurs moyens d'information, peut penser de ce qui va arriver. Si, par exemple, la probabilité pour nous aujourd'hui, je le répète, je le crois du moins, est catastrophique, parce que nous voyons des forces de dissémination nucléaire, nous voyons des forces de conflit, nous voyons un déchaînement du manichéisme de toute part, nous voyons les logiques de la vengeance, nous voyons partout des forces de destruction à l'œuvre et la probabilité évidemment est très inquiétante. Mais ce qui arrive souvent dans l'histoire n'est pas le probable. Déjà Euripide l'avait dit au terme de trois de ses tragédies, quand il faisait dire à la fin par le coryphée, en disant: "ce qui est probable n'arrive pas toujours; parfois un dieu malin fait arriver l'imprévu". Et c'est ce qui est arrivé si souvent dans l'histoire humaine. Songez que, pour prendre un exemple historique, il y a 2500 ans une très puissante armée d'un très puissant empire (l'empire Mède, l'empire Perse) attaquait quelques petites bourgades grecques minuscules, dont Athènes. Il y a eu deux guerres médiques. Il était probable que l'empire Perse aurait écrasé les petites cités grecques. Et pourtant, lors d'une première guerre médique, Athéniens et Spartiates ont repoussé à Marathon la gigantes-

que armée perse. Une deuxième fois, les Perses ont envahi la Grèce et cette fois ils ont pris Athènes, ils ont brûlé Athènes, ils ont saccagé Athènes et ils croyaient avoir vaincu et, comme vous le savez, comme vous l'avez appris dans vos livres d'histoire, la flotte grecque qui était à Salamine a tendu un piège à la gigantesque flotte perse et a détruit la flotte perse et de cette victoire de l'improbable, eh bien, il y a eu 50 ans plus tard la naissance de la démocratie et la naissance de la philosophie. On peut même dire que, mon expérience propre, en France occupée (en 1940-1941) quand la domination nazie sur l'Europe était absolument probable, chaque pays l'un après l'autre étaient occupés, même l'armée nazie était arrivée aux portes de Leningrad, aux portes de Moscou, aux portes du Caucase; et là il y a eu une improbabilité — je veux le dire, bien que j'ai très peu de temps — assez intéressante. Qu'est-ce qui a fait tourner le sort? Il y a eu trois facteurs. Le premier facteur, c'est que Hitler a retardé d'un mois son offensive sur l'Union Soviétique, puisqu'il a voulu liquider la résistance yougoslave qui avait refusé le pacte avec Hitler; donc, il a attaqué le 21 juin, un mois plus tard de ce qu'il voulait. Et son armée a été surprise à Moscou, devant Moscou par un hiver très précoce et très brutal qui l'a complètement immobilisé. Le deuxième facteur d'improbabilité, c'est que l'espion de Staline, qui était Sorge et qui était au Japon, a prévenu Staline que les japonais n'attaqueraient pas la Sibérie, car les japonais préparaient l'attaque contre les Etats-Unis pour la domination du Pacifique. Et ce qui a permis à Staline de retirer une partie de ses troupes de l'Extrême Orient et les faire venir sur le front de Moscou. Et le troisième facteur, c'est qu'il a décidé de

nommer le Général Youkov pour diriger la contre-offensive soviétique qui a réussi et qui a repoussé l'armée allemande de 200 kilomètres. Le destin a basculé. On peut dire presque au même moment, le Japon attaquait Pearl Harbour et les Etats-Unis entraient dans la guerre. En deux mois, le probable est devenu l'improbable et l'improbable est devenu probable. Alors, je crois que tout ceci, ce sont des facteurs qui nous montrent que l'espérance n'est pas une certitude, que l'espérance doit croître, paradoxalement, avec les désespérances et que l'idée sans doute de métamorphose est peut-être la plus importante. Alors, qu'est-ce que ça veut dire, la métamorphose? Il est évident qu'avant qu'il y ait une transformation, qu'il y ait l'apparition d'un nouveau système, on ne peut pas le concevoir, on ne peut le définir; on peut indiquer, voir ce qu'il peut résoudre, mais c'est extrêmement difficile. D'ailleurs, nous avons de nombreux exemples de métamorphose au sein de la nature, notamment dans le monde des insectes. Vous voyez un ver, une chenille entrer dans une chrysalide. Que se passe-t-il dans cette chrysalide? Vous voyez que cette chenille va commencer par s'autodétruire, sauf son système nerveux, mais ce processus d'autodestruction est en même temps l'auto-production et l'auto-crédation d'un être nouveau qui pourtant est le même, il a la même identité mais qui est tout à fait différent. Et vous savez que quand la chrysalide s'ouvre, eh bien, c'est un papillon, une *farfalla*, qui apparaît et qui prend son vol.

Donc, voici les problèmes. Nous sommes dans la globalisation, mais celle-ci devrait être dépassée dans une "société monde". Nous sommes dans le développement, mais celui-ci devrait être dépassé dans l'idée d'une politique de la

civilisation et d'une politique de l'humanité. Nous sommes dans un état de chaos, un état *agonique*; mais vous savez que le mot "agonie" signifie "lutte suprême entre les forces de mort et les forces de vie" et que, paradoxalement, ce qui peut apporter la mort peut apporter la vie nouvelle.

Can there Be a Global Left?

Susan Buck-Morss

How to write for a global public that does not yet exist? We, the multitude who might become that public, cannot yet reach each other across the excluding boundaries of language, beneath the power distortions of global media, against the muffling exclusions of poverty and the disparities in information. We are therefore to be forgiven for relying on the discourses that we possess in common as members of partial publics—religion, national belonging, academic knowledge, global business, ethnic tradition—even if these discourses are exclusive, and punishing to outsiders. It is understandable that we wish our particular discourses to have universal status, although we are aware of the extent that the appearance of universality is an effect of power. As there has been no free global debate, dominant ideas, even benevolent ones, exist in a social context of domination that affects their truth content irrefutably.

Globalization is not new, but global “immanence” is. I use this term to refer to the fact that in our era of global capi-

tal, global production, global labor migrations, and global penetration by technologies of communication, there is no spatial outside, no “other” of peoples, territory or environment against which some of us could conveniently define ourselves and, holding ourselves apart, control our fate. The global space that we inhabit in common is overdetermined, contradictory, and intractably diverse. Our lived experiences are simultaneous and incongruous, resisting division into distinct nationalities, pure ethnicities, or racial differences. We are morally accountable in a multiple world where no religion as practiced monopolizes the virtue that would be needed to fight evil in its name, where there is no value-free, objective science that could ground universal, secular truth — just as there is no universal law of the market that can guarantee us a benevolent future.

Those who deny these everyday realities of global immanence fuel fundamentalism, of which there are as many types as there are intolerances. The mark of fundamentalism is not religious belief but dogmatic belief, that refuses to interrogate founding texts and excludes the possibility of critical dialogue, dividing humanity absolutely into pre-given categories of the chosen and the expendable, into “us” and “them.” And whether this is preached by a head of state, or in a place of worship, or at the IMF, no cultural practice—religious or secular, economic or political, rational or romantic—is immune to fundamentalism’s simplifying appeal.

We in the nascent public sphere can do better than to succumb to mythic fundamentalisms of whatever sort. But how do we form a global public? In what language shall we speak to each other, if all languages exclude? How shall we

express our solidarity, if communication is culturally contingent? Let us address these very basic issues even if we do not have answers, rather than retreating to the academically safe yet insignificant ground of what can be securely known.

I speak as an intellectual in a Western university context—that is, of course, from a very limited perspective. But perspectivalism does not itself disqualify one as witness to the new global immanence, so long as the glasses one wears are not so ideologically thick as to block out sensory, lived experience—whence comes wisdom, which is by definition neither intolerant nor dogmatic. Wisdom teaches that even if science and religion are infallible, human beings who interpret them are not. But where there is human fallibility—as opposed to fundamentalist fate—there is the hope that we may learn from past mistakes.

Wisdom acknowledges limits, and my contribution here will be a partial and specific one. I will ask: what happens to critical thinking in an immanent world? How does global immanence change the conditions of critical reflection, and what significance might this have for a global public sphere? The critical theorists of the Frankfurt School are known for a theoretical method that they called “immanent criticism” (it was the topic of my dissertation, written at Georgetown University under the tutelage of Professor Hisham Sharabi). Relying on the Hegelian dialectics of negativity, combined with a Kantian humility as to the limits of what can be known, immanent criticism as practiced by Theodor Adorno, Max Horkheimer and others sought to transcend the untruth of present society in a non-dogmatic,

critical, hence negative mode, showing the gap between concept and reality—how, for example, so-called democracies were undemocratic; how mass culture was uncultured; how Western civilization was barbaric; and, in a classic study, *Dialectic of Enlightenment*, written in the catastrophic context of World War II, how reason, the highest value of European modernity, had become unreason. The politics of this method is radical, not liberal, because it holds ideas accountable for social practice and uses the legitimating values of power against power itself. Its effectiveness has been discovered independently by activists in many political movements. Immanent criticism gave force to Martin Luther King's discourse in the U.S. civil rights movement against segregation, as it did to Mahatma Ghandi's discourse of anticolonialism that used Britain's self-proclaimed "civilized" status against its own colonial practice; just as anti-colonial movements generally have used the imperialist beliefs of liberty and democracy in order to challenge the legitimacy of imperial rule; just as, more recently, dissidents spoke the truth of socialism to power, undermining the legitimacy of the so-called socialist regimes.

But what happens when immanent criticism operates in an overdetermined, global public sphere where, by definition, the legitimating values of power are not shared? Do the two immanences necessarily cancel each other out, so that immanent critique in one discourse becomes transcendent and affirmative in another? Or is it possible to maintain the critical power of negativity despite the superimposition of discursive frames? And—here is the leap of faith—how might the emergence of a trans-global Left be made possible

in the process of critical thinking? What would “the Left” mean in a global public sphere.

To address these questions, let me draw on the concrete case of the Middle East that includes the explosive and urgent issue of Islamism, and on the work of Hisham Sharabi, whose analyses of Arab intellectual life have been creatively autonomous, politically courageous, and critically analytic. Those who like myself were fortunate to be his students in Western intellectual history will recall his method of teaching the canonical the works of Nietzsche, Freud, Weber, Marx and others. Always he would suggest two entrances to the texts: the first, individual and existential—experiencing personally the attractiveness of the ideas through what he has described as the “subversive and liberating function of reading.”¹ The second entrance was social—how the text functioned in a given historical context, how it worked politically to support the inequities of power in society and how it also might work against these inequities. His understanding of the crucial significance of a double critique, one existential the other social, emerged, I am sure, from his work as a scholar of Arab intellectual history, and the perspective on Western thinking that such work necessarily entails.

Abdul-Kabir al-Khatibi, the Algerian-born, French-trained sociologist, has written of the necessity of a “double critique” practiced by Arab theorists to criticize their own societies from within, and at the same time to criticize, from without, the Western concepts used to describe them.² Edward Said’s book *Orientalism* has been, at least in the West, the most widely discussed account of the mythic nature of

Western understanding of the Arab world, laying the ground (with others, like Talal Asad) for the argument that Orientalist “science” reveals more about the colonizers than the colonized.³ More recently, Asad brilliantly criticized Western critiques of the Islamic reaction to Salman Rushdie’s novel, *Satanic Verses*, using anthropological methods to describe the curiously specific British cultural reaction to the affair, turning the tables on the former colonizers.⁴

Such literature that criticizes the critics, warns us, in fact, to qualify the claim with which this essay began: that global immanence is something new in history. In fact, throughout the modern colonial period, Western hegemony produced global immanence in a one-sided fashion. The immanent superimposition of conflicting values was the contradictory and unavoidable state of the colonized, but not the colonizers, whose very identity as “modern,” historically in “advance” of the rest of the world, was their claim to legitimacy as a colonizing force. Other cultures, those of the colonized, existed as objects of anthropological investigation or, as “civilizations” accessible to historical study—that is, as vestiges of the past—coeval with, but not immanent to “modernity,” a word and a concept which as critics have noted was in fact Europe’s way of defining itself. To “modernize” meant to Westernize, an alien task, in an exemplary case, for “Oriental” subjectivities who, described as inscrutable, irrational, emotional, unscientific, and personalistic, were the quintessential other of Enlightened modern man.

Within the Orientalist context, Arab consciousness was by definition overdetermined: both immanent and transcen-

dent, a discourse within the West and a discourse from without. But a critical stance within one discourse did not necessarily include a critical stance in the other. The great Awakening of Arab intellectual life at the turn of the twentieth century employed an apologist discourse, justifying Arabic traditions of religious and secular thought precisely because they were compatible with modern Western values of scientific positivism, democratic reasoning, and the rule of law. Kemalism, the modernizing ideology of the Turkish movement of nationalist liberation, broke from Western colonialism by, literally, copying its legal-political and cultural forms. The Turkish leader Mustafa Kemal ridiculed traditional Islam as a “symbol of obscurantism,” the “enemy of civilization and science,” and “a corpse which poisons our lives.”⁵ When Western critical discourse was adopted by Arabs in the Marxist mode, this absence of a double critique tended to be just as prevalent, as Arab Marxists were similarly adamant that their own societal and religious forms were vestiges of the feudal past.

Of Course, it was Islamism that inaugurated an autonomous tradition of immanent critique within the Middle East. Sayyid Qutb, a contemporary of the Frankfurt School theorists, critically attacked Islamic regimes as a return of the condition of ignorance—the *Jahiliyyah* of pre-Islamic times. Hence present-day Islamic societies were un-Islamic. The strategy precisely paralleled the argument of Adorno and Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment* that Western reason, which emerged from myth, had itself turned back into myth. The difference, of course, was Qutb’s move to positivity, his affirmation of a return to Islam as stated liter-

ally in the Qur'an. This affirmation of the true Islam can be seen to mark a definitive break from Western-defined modernity, allowing for an Islamic model to replace it. But what is interesting about Qutb's understanding of the "self-evidence" of Qur'anic thought, is that it, too, was dependent on the West, in the dialectical sense of critical negation. Islam—the true Islam—appears in Qutb's work as the inverted other of Western modernity: spiritual where the West is materialist; communal where the West is egoistically individual, socially just where the West is greedy and competitive, morally disciplined where the West is negligently libertine. This was, of course, the antithesis of the apologists' strategy of redeeming Islam within the value categories of the West. Redeeming Islam because it was "other" opened the way for endorsing an alternative road to modernity, different from both the capitalist west and the Soviet Union⁶—at the enormous price, however, of affirming neo-patriarchal social forms and opening the door for dogmatic, fundamentalist belief.⁷

Now, the Western modernity that Qutb and others attacked was in fact the impoverished tradition of instrumental reason, possessive individualism and lack of social consciousness that the members of the Frankfurt School and other European Marxists were criticizing from within. It would have taken a radical cosmopolitanism far in advance of what was possible at the time for both sides (German Jewish and Arab Muslim) to join forces in a critique of Western reason in its impoverished, (neo-)liberal, instrumentalized form. But the very thought of such an alliance, an attack launched from both inside and without,

suggests the power that a new Left in a global public sphere might begin to have today. To accomplish a global critique, however, it is the object criticized that must have priority, not the discursive model. If Western-centrism is to be avoided, Islam-centrism is only its other, not the theoretical solution. But just as clearly from the global perspective, the rejection of Western-centrism does not place a taboo on using the tools of Western thought. On the contrary, it frees the critical tools of the Enlightenment (as well as those of Islam) for original and creative application. To cite the Moroccan historian, Muhammad 'Abid al-Jabiri, who as a leading critic of Orientalist discourses and Eurocentric world views, nonetheless makes eclectic use of Western concepts from Kant, Freud, Foucault, Marx, and others:

I do not limit myself to the constraints present in the original frameworks, but often utilize them with considerable freedom (...). We should not consider these concepts molds cast in iron, but tools to be used in each instance in the most productive way (...).⁸

If we are interested in the genealogy of a global public sphere, we will need to note that the first radically cosmopolitan critique of Western-centric thought did not come from the Islamic world. It came from the French-speaking Caribbean, via secular, Marxist transport with a detour to Algeria—and when it appeared it came with a Western wrapping. I am referring to Frantz Fanon's remarkable book, *The Wretched of the Earth*, which (paradoxically introduced by the European, existentialist Marxist Jean-Paul Sartre) called on the non-Western world to leave Europe "behind"—that is, to produce a modernity that transcended the European model, which had proven itself bankrupt.

Fanon's gesture suggested an intellectual liberation of a totally new order because while his politics was still identifiably Marxist, his approach refused submission to any ideology. It resonated with the actually lived experience of much of the colonized world that modernity had meant decline rather than progress—what Aijaz Ahmad has described as “the descent into bourgeois modernity” that marked the era of European imperialism.⁹ It received brilliant rearticulation in a 1967 article by the Lebanese poet Ahmad ‘Ali Sa’id (Adonis)—cited as the last sentence of Sharabi's book, *Arab Intellectuals and the West*:

We no longer believe in Europe. We no longer have faith in its political system or in its philosophies. Worms have eaten into its social structure as they have into (...) its very soul. Europe for us—we backward, ignorant, impoverished people—is a corpse.¹⁰

Here the very words used by Kemal in rejecting Islam are turned against the postcolonial West. But Adonis is a secular thinker, who has no desire to posit, as did Sayyid Qutb, an inverted West as the road to the future. The Fanonist critique was, however, taken up by Islamists, by Ali al-Shariati, for example, whose thought and writings would play a leading role in the Iranian revolution, and who was influenced as well by the Cuban Marxist, Ché Guevara, and by Latin American liberation theology—an eclectic theoretical mix held together by the object criticized—world imperialism, racism and class exploitation—rather than any ideological form.¹¹

My goal in this short essay is not the retelling of intellectual history. Rather, it is to contribute to a discussion regarding a very specific, very political question: How today,

in what intellectually critical idiom, might a global Left learn to speak together? In this context, intellectual history undergoes a transfiguration, no longer a story of specific civilizational continuities, be they Western or Arabic or Islamic, but an “archaeology of knowledge,” to use Foucault’s term, of a present global possibility. In the language of Walter Benjamin, we are looking for *Urforms* of the present, genealogical lineages that would guide us in articulating a critical discourse adequate to the demands of a global public sphere, in which the hegemony of the colonizing discourses has been shaken so that all criticism must be double critique. At the same time, if a new, global Left is to matter politically, it needs, as Sharabi writes, to “go beyond the negative,” rising creatively above critique—without, however, falling into a new dogmatism—a tall order indeed.¹²

We are looking for a route that will connect critical discourses that have evolved in partial contexts, in order to make them useful for a yet-to-be-constituted, global, progressive Left. We will not be satisfied with the realists’ maxim: The enemy of my enemy is my friend—as this will not support global solidarity in a meaningful way. We also suspect that the splintering of the Left along the lines of discrete “identities” has run its course as a progressive form of critique, at least in its Western form, where identity politics now threatens to work to the advantage of anti-immigration nativism rather than the protection of cultural minorities. In its Islamist form, “identity politics” is indeed a powerful force, a constituency within civil society of over a billion people, connected in a global network. But those who desire (or fear) the crafting of this public into a uniform Islamist,

global view do a disservice to the richness of debate that informs Islam, which not only allows critical thinking but requires it as a duty. If there are Islamist politicians who think they can count on support from a monolithic, unquestioning Muslim bloc, then these politicians are no less cynical and no less manipulative than their Western counterparts.

Islamist politics has been multiple and contentious, spanning a wide variety of political positions, including a critical Left. And although the term “Left” is clearly a Western category, emerging in the context of the French Revolution, its nondenominational character may permit it to be applied in a global public space. The “Left” here would mean radical in the critical sense, challenging not only the power inequities of the given world, but also the justifying discourses used to describe it. The Left would also mean cosmopolitan, defining social justice in a way that excludes no group of humanity from both the benefits of, and moral accountability within the global public sphere.

Given the dominance of the West in recent history, any attempt at global organization risks re-inscribing the colonial difference. And yet, critical Muslims, critical Israelis, critical Americans and Europeans, cannot allow their identities to hold them apart. We recall Gramsci’s insight that hegemony depends not on the absence of oppositional discourses but, rather, on the “disorganization of dissent.” We are indeed traveling a difficult road. But let us at least agree to eliminate false steps along the way. I shall discuss a few of these briefly.

There is the view, held by many serious and critical writers, particularly by those from former colonies living in (or writing for) Western audiences, that Samuel Huntington's prediction of a "clash of civilizations" has cleared the way for a counter-hegemonic challenge. Although Huntington, a realist, was describing a gloomy scenario of global struggle, his acknowledgement that civilizations other than the "West" have a role to play in a modernizing project (i.e., that Westernizing and modernizing are not synonymous), posits the coevalness of civilizations, that do not have to give up their identities in order to be full participants in progress. But Huntington is not radically critical in either the immanent or the transcendent sense, and his affirmation of other civilizations is more apparent than real. The Turkish intellectual, Ahmet Davutoglu, speaking specifically to Habermas's claim that modernity is an "unfinished project," asks, then, "who shall complete it? (...) [W]hat will be the role of non-Western civilizations, which have been the object of this project, in the next phase?" Now this might have led Davutoglu to a radical, cosmopolitan position, if he had allied himself with the original impulse of Habermas's statement, its immanent critique of the Enlightenment project that holds Western modernization accountable for its own shortcomings. But instead, Davutoglu drops the burden of double critique and falls into Huntington's fantasy of separate civilizations—as if any civilization could remain separate within the immanent global sphere. The West's self-critique, he asserts, becomes "an inter-civilisational crisis in response to the resistance and revival of the authentic self-perceptions of non-Western civilizations."¹³ But a clash

of civilizations cannot perform the critical, counter-hegemonic task at hand, which is not to replace one dominating civilization by another, but rather, to put an end to the structures of cultural domination.

The recognition of cultural domination as just as important, and perhaps even the condition of possibility of political and economic domination is a true advance in our thinking. Moreover, if the West does not have a monopoly on the future's meaning, then we are obliged to look to all cultural pasts in imagining a future that is yet to come. But—this is crucial—it is to the cultural imaginaries of past civilizations that we must look for inspiration, not the power realities. In other words, cultures must be understood as always radical, in the sense that they are always negotiations between the real and the ideal, hence at least potentially in protest against the societies and power structures in which they emerge. The cultures that defenders of tradition look back to with such nostalgia are the dream-form of the societies that gave them birth. Precisely for that reason, in their time they functioned ideologically, covering up the inequities and iniquities of minority rule, patriarchal domination, class domination—all forms of the violence of power that deserve to be called “barbaric.”

Culture *and* barbarism—the barbarism of power that at the same time provides the control, the “law and order,” that allows culture to flourish—these are the two sides of the Golden Age of every civilization, whether it is called the *Pax Romana*, or *Pax Britanica*, or *Pax Americana*, or the Classical Age of Islam, or the heights of civilization of the Aztecs and Incas. No great civilization has been free of this

contradiction. This was the tremendous insight of Walter Benjamin when he insisted:

Whoever has emerged victorious participates to this day in the triumphal procession in which the present rulers step over those who are lying prostrate. (...) There is no document of civilization which is not at the same time a document of barbarism.¹⁴

In revering and desiring within changed current conditions to salvage our different cultural traditions (and Marxism is one of them, as is Islam's Golden Age and the European Enlightenment) we would be well advised not to confuse the dream of the past with its reality. As we value the former, we must continue to criticize the latter. Such redemption of past culture would rip it out of its ideological role of justifying not only past violence, but new violence committed in its name.

The goal of a radical cosmopolitan Left cannot be reduced to the meaningless project of changing the religion, or skin color, or ethnicity of the exploiters. Whenever a social system produces a wealthy and powerful few on the backs of the many, a culture worth defending cannot be identified with its justification. Confucianism and Islam may point to the development of a different kind of capitalism, but it is not enough if this difference remains at the level of ideological justification, while the exploitation of human beings' creative labor and nature's creative labor remain the foundation of the production of social wealth. What is needed, as Sharabi writes, is not merely theological exegesis, but critical analysis that might actually solve the problems.¹⁵

A deceptively attractive argument heard today in some postmodern circles appears precisely not to drop a dou-

ble-critique, but rather retains them both, knitting two opposing critiques together, Islamism and postmodernism. Now these may sound like a highly unlikely ideological pair, but in his intellectually smart book *A Fundamental Fear*, Bobby Sayyid describes the emergence of the Islamist discourse of the Ayatollah Ruhulla Khomeini with the aid of postmodern categories gleaned from Lacan, Derrida and Rorty that almost convince us of the postmodern correctness of Khomeini's theory. Khomeini, he argues, by not even trying to justify his political theory in the categories of Western thought, has managed a triumphal escape from Western hegemony. Khomeini's Islamism has managed to "decenter" the West,¹⁶ leading Sayyid to the paradoxical conclusion: Only by refusing dialogue can true dialogue be found.

This is not a convincing proposal. Critical judgment does not end with liberation from Western thought models. It only begins there. Without denying the positive elements of the Iranian revolution that rejected the Pahlavi Shah's terroristic regime, with its political and military dependency on U.S. government support, we do not need to endorse the violently authoritarian, punishing, neopatriarchal aspects of the Iranian Revolution—which has had significant critics from within the discourse of Islamism—any more than a definitive critique of capitalism demands uncritically embracing the socialism of Stalin. That fallacy was precisely what Adorno and Horkheimer were criticizing when they wrote *Dialectic of Enlightenment* against both variants, capitalist and socialist, of so-called Western reason.

So the lineages are complicated ones, and Sayyid does his important topic no favors by ignoring the complications.

What I am suggesting here is that a truly global public sphere might liberate thinking so that we are not compelled to take sides—"us" v. "them"—or limit ourselves to one paradigm of thought—religious or secular, postmodern or modern—in a way that stunts our capacity for critical judgments, leads to false intellectual and political conclusions, and prevents us from identifying similarities among fundamentalist positions—which must include the self-understanding of the United States as the "Chosen Nation" and the neo-liberal fundamentalism that leads to blind faith in the market mechanism, to name only two of the most blatant, non-Islamic examples. American hegemony is constitutive of the fundamentalist Islamism that opposes it; Israeli and U.S. state terror is not so much the effect as the cause of the terror that resists it. These are the truths that need to be expressed by a global Left.

One way that we as intellectuals can help to make such a discourse possible is to teach and write against the disciplinary boundaries that enforce the myth of civilizations and see them as the difference that matters. We can make use of critical tools of thought wherever we find them. My graduate training at Georgetown University in the 1970s was impoverished by the fact that, as a European history major and as a student of critical theory, I was not required to take a course from Professor Sharabi in Arab intellectual history. But if civilizational divisions were unavoidable in the second half of the twentieth century, they must not be so today. Hisham Sharabi's critical legacy, both inside and outside the West, both inside and outside the Arab world, opens up the space of a global public sphere in which a critical, cosmopolitan Left might find a home.

Notes

1. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York, Oxford University Press, 1988), p. 87.
2. Hisham Sharabi, "The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm," in Hisham Sharabi, ed., *Theory, Politics and the Arab World* (New York, Routledge, 1990), p. 36-7, Sharabi points out that Khatibi's French-language texts needed to be translated into Arabic (in 1980).
3. Edward W. Said, *Orientalism* (New York, Pantheon Books, 1978); Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* [1978] (Amherst, N.Y., Humanity Books, 1998).
4. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993), Chapters 7 and 8.
5. Mustafa Kemal, cited in Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (New York and London, Zed Books, 1997), p. 65.
6. In regard to the prominent theme of social justice in Qutb's writings, Olivier Roy claims "it is Marxism that is the mirror and foil of the Islamist effort" (cited in Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism, A Work of Comparative Political Theory* [Princeton, Princeton University Press, 1999], p. 81). Euben's book, a landmark in comparative political philosophy, mentions the similarities between the critiques of Qutb and the Frankfurt School.
7. Qutb did not neglect a double-critique. A chapter of his book, *Islam and Universal Peace* dealing with the hypocrisy of United States policies in the Middle East was deleted by the government of Egypt after the 1952 revolution (Euben, *Enemy in the Mirror*, 186n).
8. From *The Contemporary Arab Discourse* (in Arabic), 1982, cited in Sharabi, "The Scholarly Point of View," p. 27.
9. Aijaz Ahmad, "In the Mirror of Urdu: Recompositions of Nation and Community 1947-1965" (Rashtrapati Nivas, Shimla, 1993), p. 20.

10. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1970) p. 136.
11. "Come friends let us abandon Europe; let us cease this nauseating, apish imitation of Europe. Let us leave behind this Europe that always speaks of humanity, but destroys human beings wherever it finds them" (Shariati, cited in John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York, Oxford University Press, 1996), p. 59.
12. Sharabi, *Neopatriarchy*, p. 120.
13. Ahmet Davutoglu, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization: A comparative analysis," John L. Esposito and Azzam Tamini, eds., *Islam and Secularism in the Middle East* (New York, New York University Press, 2000), p. 174.
14. Walter Benjamin, Theses on the Philosophy of History," *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York, Schocken Books, 1968), p. 256.
15. Sharabi, *Neopatriarchy*, p. 140-1.
16. "In contrast [to the earlier Islamic "apologists"], Khomeini does not try to claim that Islam is 'real democracy,' or that Islam anticipates socialism, or that Islam is compatible with science, etc." (Sayyid, *Fundamental Fear*, p. 113.)

¿Seguridad de la Paz o Paz de la Seguridad?

Federico Mayor

El día 12 de marzo de este año, como consecuencia de los terribles atentados terroristas perpetrados en Madrid el día anterior, participé en una multitudinaria manifestación que pedía pacíficamente, pero a gritos, el fin de la violencia y mostraba su solidaridad con las víctimas de los atentados y sus familiares y amigos. Cerca de mí, bajo un paraguas — la fuerte lluvia no redujo el inmenso caudal de asistentes — una mujer joven, casi adolescente, repetía, los ojos llorosos: “¿Qué hacer? ¿Qué podemos hacer?” Miré alrededor y pensé: “Tenemos que hacer, sin necesidad de aguardar a que se produzcan situaciones trágicas, lo que estamos haciendo. *Unir nuestras voces*, nuestras manos, nuestros corazones, como hoy... Contribuir a la fuerza de la unión por unos principios universales, congregados sin requerir acontecimientos terribles como los que hoy nos reúnen.”

Unos días después escribí un artículo titulado: “11-M: deber de memoria, deber de acción”, porque poco a poco se desvanecen las emociones y sentimientos que nos embargan en tan tristes momentos y somos ya incapaces de actuar y de movilizarnos. Y, sin embargo, podemos, todos juntos, desarrollar la fuerza imbatible: la del espíritu, el pensamiento, la interacción, la creatividad. Podemos inventar nuestro destino común gracias a una capacidad desmesurada y distintiva de la especie humana. Y esta es nuestra esperanza.

No olvidar. ¡Nunca más! Pensé en Auschwitz, y en la Isla de Goré, y en Puerto Príncipe, y en Ruanda, y en Camboya... y después de cada uno de los asesinatos de ETA. Y en el 11 de septiembre de 2001. Y en las reflexiones que hice al contemplar las condiciones de miseria, inhumanas, en las que conmueren, en un genocidio desapercibido y olvidado, tantos seres humanos todos los días. Jaime Torres Godet, uno de mis antecesores en la Dirección General de la UNESCO, brillantísimo poeta, escribió: “Cada vez que un hombre mata a otro hombre o muere en el olvido... siento que se desmorona todo lo que había, con tanto empeño, construido.” No debemos cesar en la búsqueda de otras manos y otras voces para unir las a las nuestras, para *formar un gran clamor popular* que pueda acceder a las más altas instancias de poder. Para que nos oigan. Para que nos escuchen.

Paz de la Seguridad

Es la paz de la seguridad, cien; libertad, cero. Participación, cero; miedo, cien. Silencio completo. Manipulación total. Todo comportamiento se halla condicionado por la se-

guridad. Todos se sienten observados. Algunos, lo están. La diversidad, la gran riqueza de los pueblos, no puede mostrarse. La creatividad permanece en la clandestinidad.

Y es que la hegemonía no consiste sólo en una preeminencia física. El silencio y la sumisión, el terror, la sospecha, pueden también inducirse por otras formas menos aparentes de hegemonía:

- La confusión semántica (ej.: globalización, civilización occidental cristiana, guerra preventiva, democracias “llave en mano”, etc.).

- El declive progresivo de las ideologías debido a la transferencia de las responsabilidades políticas y morales al “mercado”.

- Sustitución de las brújulas éticas personales por conceptos de alineación y decaimiento.

- La distracción producida por los omnipresentes medios de comunicación, que nos convierten en espectadores pasivos en lugar de actores, de autores. No queda tiempo para la reflexión, para elaborar las respuestas propias. El premio Nobel José Saramago lo ha resumido magistralmente: “¿Llegará el momento en que tengamos tecnología, cien; pensamiento, cero?”

- La ignorancia, la explotación, la dependencia, la inercia... Mary Robinson, una de las figuras más sobresalientes en el escenario mundial actual, decía hace pocos días en Londres, al presentar las conclusiones de la Red de Redes Ubuntu sobre las reformas necesarias en las instituciones internacionales que “el gran problema de nuestros días, el mayor desafío al que tenemos que hacer frente, es la indiferencia”. La indiferencia, sobre todo, de los jóvenes, a

los que tantos discursos sobran, a los que tantos ejemplos faltan.

En el contexto turbulento, superficial, artificial, virtual, en el que se desenvuelven hoy tantas actividades y en el que se invierte tanto tiempo de los habitantes del barrio próspero de la aldea global, los valores y puntos de referencia éticos brillan por su ausencia. No hay tiempo para ser uno mismo y, poco a poco, nos vamos ahormando a los moldes establecidos por ocultas instancias de poder. En una gran parte de la tierra, en los barrios donde se hacían los menesterosos — el 80% de la humanidad — toda acción, toda invención, se concentra en sobrevivir. El resultado es que las grandes dimensiones de la realidad que deberían poder transformarse permanecen, por las múltiples causas esbozadas, no sólo inexploradas sino, con frecuencia, más deterioradas. El gran tesoro de la experiencia personal, de las iniciativas, de las propuestas de la gente, no se utiliza en un contexto de dominio y de recelo. Los aspectos económicos y sociales, políticos, medioambientales, morales, que deberían situarse a la altura de la dignidad humana, se diseñan y presentan como mejor conviene a los núcleos de poder y sus aledaños.

El sentimiento de alteridad, el talante de humildad y de disponibilidad se dejan de lado y, lo que es peor, se sustituyen por la arrogancia y el halago. Recuerdo un día, en Chinguiti, Mauritania, en que escuchaba, inadvertido, por una ventana, las explicaciones de un joven maestro a sus alumnos. Se azoró mucho cuando, minutos después, me presentaron como Director General de la UNESCO. Le dije, con toda convicción: “Entré en esta escuela como profesor. Me voy como señor Mayor. Mi título se queda aquí.” Es impres-

cindible observar, ver, pensar, sentir para que recuperemos el sentido de lo importante y lo secundario, de lo veraz y lo simulado, nuestra talla real, nuestra estatura. Hace un rato visitaba el magnífico museo de esta Biblioteca Alejandrina. ¡Qué maravilla de esculturas, libros, formas de expresión! Frente a estas obras de arte, pensamos, nos empequeñecemos. Y es que un museo no muestra únicamente la grandeza del pasado sino, sobre todo, los pilares intransitorios sobre los que puede construirse el porvenir.

Ayer, Ismail Serageldin, nos hablaba de “ventanas y espejos”. Nos advertía del inmenso error de la autocomplacencia, de sobrevalorar nuestra capacidad y poderío. Pensé en Europa. Pensé en este fantástico espacio de pueblos y culturas, de diversidad y de fuerza creativa que, siendo durante muchos años una comunidad económica y no una unión política, mantuvo muchas ventanas cerradas y se contempló en exceso complacida ante los espejos. Pensé en mi tierra natal, Cataluña. En la inmensa riqueza de su cultura polimórfica, adquirida a través de los siglos, a veces con grandes sobresaltos e invasiones, y en la necesidad del intercambio permanente, del enriquecimiento mutuo, con otras culturas, con otras razas, con otros pueblos. Pensé en la tentación de construir vallas alrededor en lugar de derruirlas; en el error del aislamiento, del repliegue, de la fortaleza. En la protección por la fuerza. No hay mejor garantía de progreso que las puertas y ventanas abiertas de par en par, de los puentes y lazos entre riberas y territorios.

La fuerza de Europa no es la Europa de la fuerza. *La fuerza de Europa son las alas de la libertad y de la democracia genuina.* En el contexto de la paz de la seguridad se

desarrolla todavía más el miedo “esencial” de uno mismo, perfilándose cada día con mayor vigor los trazos del “enemigo”, que puede hallarse muy próximo, más inmerso en nuestras propias vidas de lo que imaginamos, agazapado en cualquier rincón de nuestra vida cotidiana. Se inicia el terrible proceso del recelo, de la sospecha, y se va perdiendo la confianza en “nosotros”, en los “nuestros”, al tiempo que aumenta la impunidad de quienes practican o toleran las agresiones, el terrorismo de Estado, los asesinatos “selectivos”, las “guerras preventivas”.

Seguridad de la paz

Nuestra esperanza radica en la gente. En ver por fin al pueblo en el escenario. Cada ser humano capaz, por su distintiva capacidad creadora, de hacer lo inesperado, de modificar el curso lineal y fatalista de la trayectoria humana. Infinita diversidad, unicidad en cada instante de su vida. Todos distintos, todos iguales en dignidad. La solución está en *todos*. Como — lo he repetido muchas veces — escribió el gran poeta catalán Martí i Pol, en 1981, en uno de sus más inspirados poemas: “... Y que se oiga / la voz de todos, solemnemente y clara... / ... que todo es posible / — ¿quién si no todos — y cada uno a la vez — / podemos crear ... / el espacio de viento donde toda voz resuene?”

El conocimiento de la realidad es fundamental para poder transformarla cuando es necesario. *Conocimiento e imaginación*. Mi libro *Mañana siempre es tarde*, comenzaba con una frase de Alberto Einstein: “En momentos de crisis, sólo la imaginación es más importante que el conocimien-

to.” Imaginación también para modular, moderar, el tránsito desde seguridad total, libertad nula, a libertad total... seguridad nula! Garantizar la seguridad en un contexto de irrestricta libertad es, precisamente, el ideal perseguido, que requiere la confluencia de muchos factores que, como a título indicativo, resumo a continuación.

- Libertad de expresión, requisito indispensable para la participación ciudadana, para una democracia vigorosa, para la movilización de los ciudadanos.

- Libertad para la creatividad sin cortapisas, necesaria para la anticipación, es decir, la prevención, victoria máxima, responsabilidad de las instituciones universitarias, académicas y científicas. Creatividad para enderezar las tendencias, para el cambio de rumbo, para la concepción y ofrecimiento de alternativas.

- Libertad para la liberación a través de todo el proceso educativo, para formar ciudadanos del mundo capaces de, como lúcidamente estableció Francisco Giner de los Ríos, “dirigir con sentido su propia vida”. Ciudadanos del mundo que actúan a escala local, que no se dejan distraer en el ejercicio de sus obligaciones y que, en casos de imposición, resisten.

- Libertad para una *visión global*, que permita identificar y discernir lo local y lo mundial; la legalidad y la justicia; la democracia a escala internacional, que evite la impunidad y la hegemonía.

El afianzamiento de la libertad requiere una acción permanente, una construcción cotidiana. Este “deber de acción” resulta del deber de memoria, memoria del pasado pero, sobre todo, memoria del futuro. El futuro es nuestra principal responsabilidad. Nuestro primordial compromiso.

Los ideales democráticos que establece el preámbulo de la constitución de la UNESCO — justicia, libertad, igualdad y solidaridad — constituyen el marco idóneo para la transición de una cultura de fuerza, imposición, violencia y guerra a una cultura de diálogo, entendimiento y paz. En la Declaración y Plan de Acción sobre una Cultura de Paz, aprobado unánimemente por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 1999, se describen con detalle las medidas que pueden conducir a este gran cambio en la dirección de la historia, a este otro mundo posible que soñamos. La cultura de paz se basa en la tolerancia, en la alteridad, en saberse igual y sentirse igual a los demás, en aupar la autoestima de todos los seres humanos sin excepción, en ser “nos-otros”. La comisión presidida por Jacques Delors, en su informe sobre la “Educación en el siglo XXI”, añade al aprender a conocer, a hacer, a ser, una cuarta dimensión de extraordinaria importancia en la actualidad: aprender a vivir juntos. Ser, en nuestro comportamiento de cada día, conscientes del papel fundamental, de la aportación imprescindible, aunque parezca irrisoria, de cada ser humano a la construcción del futuro común. Recordar el relato de Leonardo Da Vinci, sobre un navío sorprendido por una tormenta, de tal modo que nuestra conducta sea en los periodos apacibles la que nos enseñaron los momentos de tempestad y de zozobra.

En resumen, soy consciente de las asimetrías en las relaciones de fuerza pero mantengo intacta la esperanza porque conozco la grandeza infinita de la especie humana, porque sé que únicamente quienes fijan sus objetivos suficientemente altos son capaces de promover esta metamorfosis de

hondo calado que tanto esclarecería las brumas, tan densas, con que se inicia este siglo y milenio. Nunca los “realistas” colaborarán en esta gran tarea, porque *no pueden transformar la realidad quienes la aceptan*.

El paso de una cultura secular de dominio y vasallaje a una cultura de la palabra y de la reflexión, del debate y de la acción consecuente permitiría escribir la “nueva historia” que el mundo anhela. Fukuyama proclamó en 1989 el “Fin de la historia”. Ojalá sea el fin de la historia de la sucesión interminable de conflictos y guerras, de sumisiones, de invasiones, de inquisiciones, de mentiras, de hegemonías, de terror, de miedo. Y se inicie la historia de la convivencia, de la fraternidad, de la igualdad, de la libertad, como establece el artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, auténtico faro para los navegantes del futuro, otro símbolo de esta ciudad de Alejandría.

Seguridad de la paz. De la paz que debemos construir todos juntos, todos sin excepción, porque somos pasajeros de un mismo navío y compartimos un destino común.

Civilisation de la Peur

*La peur, partie du succès
de la civilisation hégémonique*

Cristovam Buarque

Terrorisée, l'humanité assiste au choc planétaire entre "armes intelligentes" et "bombes humaines". Les premières, arrogantes, cherchent à imposer l'hégémonie du modèle occidental de civilisation; les autres, rendus fous, cherchent à résister à cette hégémonie. À la surprise de tous ceux qui attendaient des temps de liberté, de paix et de bien-être, le début de ce nouveau siècle est celui du temps de la peur.

Au même rythme qu'elles tuent les gens, presque toujours victimes innocentes et qu'elles détruisent des patrimoines, ces deux inventions de la modernité attaquent l'essence même de la civilisation et de l'humanisme. Les armes intelligentes sont la honte de l'intelligence, les bombes humaines sont la négation de l'humanisme.

Un monde qui invente l'idée d'une «arme intelligente» et l'idée qu'un être humain puisse exploser, avec des bom-

bes attachées à son corps, est un monde qui nie le concept de civilisation utopique et qui se condamne à vivre dans la civilisation de la peur, surtout quand ces peurs sont le résultat du succès d'une civilisation qui produit ces armes et étend son hégémonie sous prétexte de la guerre. La plus grande des peurs vient de la conscience que celles-ci sont le produit des réussites de la civilisation occidentale au cours des cinq siècles qui précèdent; surtout des deux derniers et en particulier de la deuxième partie du XXème siècle dont les deux dernières décades ont été particulièrement dévastatrices.

La surprise des peurs

L'an 2000 devait être, pour l'Occident, le couronnement du projet civilisateur et la civilisation du futur se devait d'être occidentale. Nous aurions pu discuter pour savoir si elle serait capitaliste ou socialiste, marxiste ou keynésienne, mais il ne faisait doute que l'avancée technologique aller apporter à tous un monde d'abondance. Et il en serait ainsi. Malgré la terreur de la première guerre mondiale et de ses armes chimiques fabriquées et utilisées par des occidentaux; malgré l'horreur du fascisme et du stalinisme, produits made in Occident; malgré la brutalité insurmontable de la bombe atomique, fabriquée et utilisée par des occidentaux; malgré la répétition d'actes gratuits de terrorisme, comme celui d'Oklahoma, pratiqué par un occidental et le rituel macabre des assassinats en série, presque toujours occidental, le siècle, pour l'Occident, avait été celui où tout allait mieux.

La social-démocratie construisait en Europe une société à la limite de l'égalitaire, cohabitant avec la liberté individu-

elle. Le socialisme créait une société qui garantissait à tous l'accès aux biens et services jusqu'avant réservés à un petit nombre. Les peuples des continents périphériques s'acheminaient vers la fin du colonialisme. Les progrès techniques augmentait l'espérance de vie, améliorait les transports, les conditions sanitaires et le bien-être social.

Grâce à la victoire du clan capitaliste sur le clan socialiste, nous avons pu parvenir au XXIème siècle sans la crainte d'une hécatombe nucléaire et le mur qui séparait les pays européens en fonction de leur idéologie et de leurs régimes politiques s'était effondré.

À la fin du XXème siècle, l'humanité était plus riche, plus libre, plus intégrée par la globalisation au moule de l'Occident. Et malgré toute cette avancée sous l'égide de l'Occident, le XXIème siècle s'annonce comme le siècle de la Terreur d'une civilisation de la Peur. Au lieu d'une civilisation globale construisant un occident de la taille de la planète, le monde est surpris par le début d'une civilisation terrorisée par ses peurs et au lieu de la confiance dans le futur, la civilisation s'engage dans le XXIème siècle en portant, pour le moins, quinze peurs différentes:

De la terreur. En premier lieu, la peur visible du terrorisme qui menace l'existence de chaque citoyen innocent de nos villes, comme l'ont démontré les crimes absurdes commis par les terroristes les 11 Septembre 2001 et le 11 Mars dernier.

De l'écologie. À chaque jour qui passe, les études, les informations des media, les enquêtes, la propre observation personnelle, montrent un monde en marche vers sa destruction, provoquée par la crise du milieu ambiant.

De la drogue. En tous lieux, la drogue a cessé de représenter un problème personnel pour devenir une peur de l'humanité, prisonnière des trafiquants et de la dégradation de la jeunesse.

Du chômage. Le rêve d'un XXI^{ème} siècle où chacun jouirait de la journée de travail réduite s'est transformé en crainte généralisée de perte de son travail, en particulier entre les jeunes.

Des migrations. Cette période représente un temps inquiétant de migrations de pays à continents, entraînant des contraintes dramatiques pour ceux qui émigrent et une menace constante pour les sociétés envahies.

De la paix. Avec une guerre froide se transformant en paix brûlante, de petites guerres se répandent de par le monde, sans le contrôle exercé auparavant par les grandes puissances.

De la violence. L'humanité a toujours été violente mais un rêve de paix existait, avec la sensation d'y parvenir un jour. Aujourd'hui, la réalité est la preuve du contraire et l'on n'a jamais vu autant de violence urbaine qu'au cours des dernières décades. Dans quelques pays, la violence s'est transformée en véritable guerre civile, permanente et sans cause. De grandes villes sont transformées en champs de bataille.

De la technologie. La technologie qui était l'instrument de la construction de l'utopie est devenue la créatrice du chômage, un instrument de manipulation génétique, une fabrique d'armements, une limite à la liberté, une destructrice de la nature.

De la liberté. L'immense pouvoir de destruction offert à chaque individu par la technologie provoque une peur de la liberté individuelle et le besoin d'un contrôle.

De la démocratie. Dans le monde d'aujourd'hui, le pouvoir d'un chef d'état va bien au delà de ses électeurs et des frontières de son pays. Mais en démocratie, l'histoire reste prisonnière de la prochaine élection. La démocratie sans le contrôle d'une éthique est source d'inquiétude.

Du contrôle. Dans le même temps, le besoin de contrôler la liberté individuelle, d'ouvrir les frontières et de sacrifier le présent au nom du futur provoque la peur de son propre contrôle.

De l'inégalité. Au lieu de l'égalité vers laquelle croyait marcher l'humanité, qu'elle soit planifiée par un état socialiste ou célébrée par le marché des capitaux, le XXI^{ème} siècle présente le plus grand spectre d'inégalité jamais vu dans l'histoire. Inégalité qui fait peur en raison du chaos qu'elle peut provoquer et de la destruction de valeurs morales qu'elle peut entraîner.

Des maladies. Alors que l'on croyait parvenir à la fin des épidémies, le monde est effrayé par l'apparition de nouvelles maladies nées de la civilisation moderne ou par le retour d'anciennes maladies ramenées par la globalisation.

Des remèdes. Comme si la peur des maladies modernes n'était pas suffisante, le monde a maintenant peur du succès des traitements médicaux qui prolongent l'espérance de vie au point de menacer le financement des systèmes de santé et de sécurité sociale, surtout dans le cas où les effets de ce prolongement se répandraient sur l'ensemble de la planète.

Du vide. Vide spirituel et existentiel, qui inquiète un monde qui se demande jusqu'où ira le vide provoqué par la société de consommation et l'aliénation qui en découle.

La surprise de la cause

a) Les armes de la terreur sont produites par l'Occident

La civilisation occidentale est surprise d'arriver au XXIème siècle dans la crainte de ne pouvoir profiter de l'utopie pacifiste, productive, abondante, efficace, puissante, que son hégémonie devait lui apporter. Elle est encore plus étonnée de constater que ses peurs proviennent de ses succès et que son échec en provient aussi, en créant les causes de la peur et son propre échec, comme dans un cercle vicieux où les joueurs perdent lorsqu'ils gagnent.

La civilisation occidentale craint que ses avions et que ses bombes soient utilisés contre elle et que ses téléphones et son internet servent à la gérance d'une cause non-occidentale par des terroristes au service de cette-cause. La civilisation occidentale est prisonnière du succès de son développement scientifique et technologique, des armes utilisées par ces terroristes, ainsi que du succès de son système socio-économique global qui a permis la globalisation de la terreur.

Au delà du succès de ses armes et des moyens de communications mis au service du terrorisme, le succès du système social provoque le ressentiment qui inspire la terreur. En étant aussi efficace, en élevant autant le niveau de vie de ses populations et en se jugeant aussi supérieur, l'Occident provoque autant l'envie des uns que le rejet des autres et le ressentiment de quelques uns en plus. De là vient la révolte et la folie des terroristes. Ceux qui se ressentent, menacent au moyen de la terreur, ceux qui envient, font peur par leurs migrations et ceux qui rejettent, appuient ceux qui

agissent. La civilisation occidentale a peur, elle est prisonnière de son succès et des instruments de sa modernité entre les mains de ses adversaires.

b) L'amarre des principes et des valeurs

Non seulement la civilisation occidentale est prisonnière de ses succès scientifiques et de son économie, mais encore l'est-elle des bontés de son éthique qui la gêne au moment de prendre les mesures radicales de contrôle social contre les menaces de la terreur. Elle a peur de ce qu'elle doit faire pour se défendre.

Les occidentaux du XXIème siècle sont gênés à l'idée de construire des murs pour laisser les pauvres de l'autre côté, de porter atteinte à la liberté individuelle en traitant les étrangers comme des suspects et se refusent à revenir sans remords au temps des croisades et à traiter l'islamisme comme étant produit par des hérétiques.

En raison du succès de ses libertés individuelles, de son concept de l'histoire et de sa tendance à l'occupation planétaire pour qui l'immigration a été bénéfique, le monde occidental et particulièrement l'Europe, sent la difficulté de devoir affronter la peur de la terreur, de devoir stopper brutalement l'immigration et contrôler les libertés.

c) La technologie qui affole

Jusqu'à tout récemment, la civilisation occidentale considérait la technologie comme le résultat de sa ressemblance divine, l'instrument de la construction de l'utopie, le moteur de la libération et de l'égalité entre tous les êtres humains; et

pendant presque deux cents ans cela a été vrai. Et puis, brusquement, la technologie a été mise à nue par ceux qui se rendaient compte des dangers qu'elle portait en elle.

On a commencé à voir qu'elle véhiculait le germe de la destruction de l'écologie, de l'inégalité sociale, du chômage, du potentiel du terrorisme. Les progrès techniques ont désormais fait peur au genre humain mais ils ont créé une dynamique qu'il semble impossible de pouvoir freiner.

C'est comme si l'avancée de la civilisation était une marche déraisonnée, comme l'avaient bien prévus les grecs classiques dans l'alerte de la «Boîte de Pandore», Mary Shelley au XIX^{ème} siècle avec son *Frankenstein* et pendant la première moitié du XX^{ème} siècle, Orwell avec '1984' et tant d'écrivains de science-fiction pessimiste au cours de la deuxième moitié du siècle. Mais la marche a cependant continué comme une gigantesque tragédie montée sur la scène planétaire, avec des personnages qui se détruisent, qui mettent feu sur scène en cherchant à éviter l'apocalypse finale tout en voulant que le spectacle continue. Ceci parce que la plupart des personnages et des acteurs sont éblouis par le présent et souffrent de l'absurde curiosité de savoir ce qui va se passer au cours du prochain acte. D'autres s'imaginent que le spectacle finira bien, parcequ'à l'image de Dieu et à sa ressemblance, l'Occident croit pouvoir réparer ses erreurs, jouer au Bon Dieu, contrôler le monde, décider de son destin et de celui de l'univers.

Outre qu'il est la cause de toutes ces craintes, le progrès technique fait également peur parcequ'il possède une dynamique autonome indépendante de la volonté humaine. Et

plus le progrès technique remporte des succès, plus la peur des humains augmente.

d) La terreur écologique

La civilisation occidentale donne l'impression d'avoir attaché un ceinturon de bombes à déclenchement automatique autour de la ligne de l'Equateur comme si nous étions tous les composants d'une bombe de civilisation : la bombe écologique. Du point de vue de sa relation avec Gaia, la civilisation occidentale est terroriste dans son essence, à l'échelle planétaire, comme une bombe qui se déclencherait silencieusement, peu à peu, en raison de sa croissance.

Si nous comparons les conséquences de la destruction écologique, en particulier du réchauffement de la planète avec les actes des terroristes en folie, ceux-ci apparaissent comme de simples jeux de destruction. Si nous pouvions voir le futur dans la perspective historique de quelques décades, nous verrions que la destruction provoquée par le réchauffement de la Planète est porteuse d'une charge maudite infiniment supérieure à celle de toutes les bombes terroristes. Et la bombe écologique est le produit direct du succès de la civilisation occidentale: ses industries, sa production, sa voracité consommatrice, sa philosophie arrogante d'anthropocentrisme.

e) Les risques de la démocratie

La démocratie est née lorsque les États n'étaient que de simples cités et les gouvernants exerçaient un pouvoir qui

n'allait pas au delà de leur temps de vie. Les conséquences de leurs actes se limitaient aux frontières de leur pays et au temps de leurs contemporains.

Malgré la globalisation et le pouvoir catastrophique des techniques modernes, le politicien démocrate continue d'être obligé de limiter son horizon temporel aux prochaines élections et de s'occuper des électeurs de son propre pays, électeurs dont les intérêts ne se projettent pas au delà des quelques années à venir. La démocratie demeure nationale, immédiatiste, mais le pouvoir est devenu planétaire et de longue durée.

Le président d'un pays quelconque est élu aujourd'hui pour gouverner à l'intérieur de ses frontières et pour un mandat de quelques années, mais son pouvoir s'étend au-delà des frontières et ses décisions peuvent laisser des marques pendant plusieurs siècles. Un président élu sur le plan national peut exercer une force destructive mondiale pour longtemps, quelque soit ses méthodes politiques.

Ce même président peut prendre des mesures qui vont atteindre le monde entier et ceci pour longtemps, il peut faire fabriquer des bombes nucléaires, des armes chimiques, donner abri à des terroristes, à des criminels, des mafieux, il peut faire laver de l'argent sale. Les présidents qui tolèrent aujourd'hui le réchauffement de la planète et qui l'encourage ont été élus par le vote des électeurs de la civilisation occidentale et parfois même avec les marges minimales d'un seul collège électoral, mais aussi par des majorités expressives de citoyens soucieux de leur emploi actuel et pas du tout des thermomètres du futur.

Le gouvernement irresponsable d'un pays mineur peut, lui aussi, autoriser la présence de bases terroristes, le lavage d'argent sale, permettre que des laboratoires travaillent à la production d'armes de destruction massive.

Si les habitants d'un quartier d'une ville de la Floride peuvent élire un président dont le pouvoir universel est capable de provoquer le réchauffement de la planète, de menacer la survie des gens, d'intervenir pour transformer le profil de nations entières, les habitants d'une petite île de l'une de nos mers ou de nos océans ont le droit d'élire un gouvernement qui permettrait l'accès de son territoire à la production d'armes chimiques, de drogues, ou au fonctionnement du crime organisé.

Le monde est devenu global, les techniques ont acquis le pouvoir de gérer des catastrophes — à l'échelle planétaire et à long terme — mais la démocratie reste nationale et agit à court terme entre une élection et une autre.

Dans le monde actuel — fondé sur le pouvoir de la majorité de chacune des nations — le modèle importé de la démocratie grecque est devenu incapable de conduire en même temps les destinées de chaque peuple et celle de l'humanité. En raison du succès de la civilisation occidentale, la démocratie sous sa forme grecque exige un cadre éthique de régulation du propre pouvoir de la majorité. Mais alors que les démocraties occidentales traditionnelles ne répondent plus aux besoins du monde global et de la technique catastrophiste, l'Occident insiste encore à étendre son système de démocratie aux pays du reste du monde, sans parvenir à imaginer un système alternatif capable de conci-

lier la politique avec l'éthique, le local avec l'universel, les mandats électoraux et la continuité entre les générations, la démocratie épousant la responsabilité éthique et sociale. Ce qui fait peur à l'Occident.

f) Le monde tiers-monde

Vers la moitié du XIX^{ème} siècle, s'est propagée l'idée que le développement ou le socialisme conduiraient à une civilisation planétaire riche et égalitaire. Aujourd'hui, la réalité est celle du succès de la globalisation. Le troisième monde est un tiers monde. On a fait sur la planète une immense division entre un PRIR (pays du premier monde international riche) formé par un milliard de travailleurs des classes moyennes et supérieures sur l'ensemble du territoire global, avec les mêmes manières de dépenser leur argent, la même culture, le même modèle de consommation, et un archipel de pauvres, le goulag de la globalisation, regroupés sur la planète, isolés des habitants du PRIR par un rideau d'or qui serpente au long de la superficie terrestre, coupant aussi bien les PMP-AR (pays à majorité de revenus élevés) que les PMP-BR (pays à majorité de faibles revenus). Voici le portrait social du système occidental globalisé. Un tableau à faire frémir, qui met dans les rues de n'importe quel pays du PMP-AR un morceau du goulag social avec ses immigrants, ses jeunes drogués, ses adultes de la deuxième génération de chômeurs et qui maintient les habitants riches de ces mêmes PMP-AR encerclés et menacés dans leurs ensembles résidentiels et leurs centres commerciaux par des masses croissantes de pauvres.

g) La prison de la logique

Cette civilisation est prisonnière de sa logique reposant sur le progrès technique en tant qu'inducteur de la liberté et de l'égalité. Il est fini le temps où la politique, l'éthique et la technique se mariaient et formaient le trépied de l'utopie: progrès technique, égalité, liberté, synergie qui semblait fonctionner à la perfection.

Jusque vers 1970, cette logique avait du sens. Exception faite du risque de guerre nucléaire, le futur s'annonçait brillant grâce au progrès scientifique et technique. Désormais ce progrès est devenu un instrument de destruction écologique, de construction d'inégalités, de restriction des libertés. Le système industriel est une menace à la nature, la concentration des revenus et celle de l'accès aux biens et services industriels aggrave l'inégalité, les nouveaux moyens d'information menacent les libertés individuelles et un dangereux pouvoir entre les mains de certains individus exige un contrôle des libertés.

La civilisation a peur mais ne sait comment échapper à la logique, comment valoriser la nature, comment envisager l'égalité sur une échelle planétaire, comment concilier la liberté avec l'éthique en limitant le pouvoir de chaque individu. Et surtout, comment réorienter sa logique de croissance économique vers une éthique du bien-être social, comment sortir de la demande du nécessaire.

h) La construction de l'inégalité

La Grèce antique a su inventer toutes les valeurs éthiques de la civilisation occidentale, sauf le sentiment de la

ressemblance entre tous les êtres humains, l'abolition de l'esclavage et la marche vers l'égalité. C'est l'Europe moderne et non la classique gréco-romaine, qui a inventé le rêve de l'égalité et pendant au moins deux siècles, depuis l'Illuminisme en passant par les révolutions sociales et l'intervention de l'appareil d'état avec la social-démocratie ou le socialisme, la civilisation a cheminé vers l'égalité. Son exemple s'est étendu à l'occident et a intégré le reste du monde dans ses frontières éthiques et idéologiques.

En évoluant aussi rapidement, en créant une société de consommation chaque fois plus ample et distribuée, en étant présent partout, l'Occident a créé un monde chaque fois plus inégal à l'échelle planétaire. Tout en étant otage de ses valeurs éthiques qui le conduisent à juger que tous les êtres humains sont semblables, le succès de son projet de civilisation a provoqué une telle inégalité qu'il tend à diviser l'espèce humaine en deux genres tellement différents qu'ils cesseront de considérer leurs ressemblances. l'Occident s'effraie devant le risque d'un tel pas en arrière mais fait tout pour qu'il se produise.

Dans le passé esclavocrate de la Grèce féodale de l'Occident, ou même jusqu'au commencement du capitalisme, l'inégalité entre le maître et l'esclave, le noble et le plébéien, les patrons et les ouvriers se voyait en ce qui concerne la liberté, dans l'accès à la nourriture en période de famine, mais les différences étaient moindres en relation au confort, quasi inexistantes pour l'accès aux services de santé, nulle en espérance de vie. La réussite sociale aujourd'hui marque l'inégalité entre individus jusqu'au point de conditionner leur espérance de vie, depuis leur naissance et tout au long

de leur existence, selon leur accès aux techniques modernes de la médecine.

L'ingénierie génétique, la biotechnologie, les techniques médicales, la pharmaco-chimie provoquent une mutation biologique en bénéfice de ceux qui peuvent acheter l'accès aux produits de la connaissance scientifique, c'est à dire les riches qui peuvent payer pour l'obtenir. Cette évidence menace le succès de la civilisation vers l'égalité. Le progrès technique fait surgir de nos jours une espèce supérieure d'être humains — qui ont une bonne espérance de vie, la santé, les méthodes de développement de l'intelligence, l'accès aux biens et services — en comparaison avec tous les individus de par ce monde, exclus de la modernité.

L'Occident a peur devant la construction d'un monde plus inégal que jamais.

i) La prison du modèle

L'énorme succès de son économie mène l'Occident à une énorme voracité de ressources naturelles et le rend dépendant du besoin de maintenir les réserves de matières premières et d'augmenter l'occupation culturelle du monde. La civilisation occidentale, les Etats-Unis par exemple, ne parvient pas à se limiter à son immense territoire, a besoin de bases au Moyen-Orient non seulement pour exporter ses marchandises et garantir ses réserves naturelles mais encore pour étendre les certitudes de la supériorité de son mode de vie. Il ne peut pas échapper à la réaction naturelle du terrorisme, étant donné l'impossibilité d'une action de la part des Etats ou de la résistance spontanée de la population. En

s'imposant aux Etats et en séduisant les populations, l'Occident produit des terroristes désespérés parmi les résistants isolés.

Les exigences de la voracité du succès ne permettent pas à la civilisation occidentale de se limiter à son territoire, de se satisfaire de son espace. Elle est condamnée à s'étendre et en amplifiant son territoire elle provoque la haine, le ressentiment, la terreur.

j) La peur de la diversité

Le fait de se juger supérieure et de disposer d'instruments pour imposer son hégémonie pousse la civilisation occidentale à propager son modèle dans le monde entier. L'eurocentrisme a toujours été plus fort à droite qu'à gauche, plus présent chez Marx que chez Ricardo. Le même eurocentrisme du XVIème siècle, qui a conduit les prêtres et les conquérants au génocide de la colonisation religieuse et marchande, est utilisé par les économistes et hommes d'affaires de la globalisation économique du XXIème siècle. Les motifs théologiques ont changé, mais l'arrogance demeure intacte depuis cinq cents ans ; la même marche civilisatoire s'étend, comme si tel était son destin, telle sa raison d'être. S'étendre en détruisant les autres civilisations. Depuis les caravelles jusqu'en nos temps d'internet, depuis que les indiens américains étaient obligés de porter culotte jusqu'aux temps actuels où l'on cache le visage des musulmanes.

Lorsque les occidentaux sont horrifiés par l'anthropophagie des natifs américains, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils

ont été anthropophages en convertissant les indiens. Les uns mangeaient la chair du corps, les autres mangeaient les croyances de l'esprit. Dans le championnat de l'anthropophagie, on ne peut pas dire que les indiens américains, en mangeant des corps, l'ont emporté sur les curés européens convertissant les esprits. C'est ce que l'on essaie de faire dans le monde entier. Une conversion majeure, avec des bombes intelligentes, des gouvernements imposés, la prohibition des cultes, qui éveillent les sentiments qui font naître les hommes-bombes. Mais cette fois-ci, l'Occident lui-même a peur des peuples qu'il cherche à convertir.

L'Occident est si bien arrivé qu'il ne tient pas compte de l'Autre, ne regarde pas l'Autre avec respect, n'essaie pas de le reconnaître, de l'accepter, de cohabiter et d'apprendre avec lui. Il méprise les autres cultures et se sent obligé d'imposer, par générosité, son modèle au monde entier. En s'imposant, en fonction de la peur de la diversité et de la qualité de son modèle, il affronte la colère de ceux qui refusent, crée la terreur, a encore plus peur de l'Autre et se sent obligé de convertir encore plus les esprits.

k) La liberté autoritaire

La liberté occidentale a été un moyen d'imposer des modèles par la force de l'hégémonie de la culture et des produits occidentaux, qui arrivent maintenant via télévision et centres commerciaux et non plus via caravelles et pupitres des églises.

C'est un processus qui lui est si naturel, en vertu de ses modèles et concepts traditionnels de liberté, que l'Occident

a peur quand ont lieu des réactions de défense de symboles et de valeurs qui semblent si désuètes, dépassées et d'autant plus absurdes que c'était la mode de le copier jusqu'à la moitié du XXème siècle. Pour l'Occident, les modes qu'il répand sur le monde ne sont pas une imposition mais il juge qu'il y a manque de liberté lorsqu'il y a empêchement social de l'adoption d'un style occidental dans des sociétés qui s'y opposent. L'Occident, parcequ'il a inventé la liberté individuelle en d'autres temps, considère que ce concept est universel et permanent et ne voit pas que les désirs qui semblent libres sont en vérité imposés de manière déguisée par la publicité et la contrainte mercantile, même s'il y a effet de démonstration de la consommation de produits ou de coutumes attirantes.

I) L'absorption des élites

L'Occident a occidentalisé les élites des continents périphériques. Il les a enlevées au féodalisme réactionnaire qui régnait sur les trois continents périphériques et a civilisé ces élites en suivant ses modèles : elles sont devenues démocrates, urbaines, évoluées et beaucoup plus indifférentes en relation à leurs peuples. Au début du XXIème siècle, la classe moyenne latino-américaine, asiatique ou africaine est beaucoup plus injuste et distante en relation au peuple que la génération antérieure.

L'Occident a parié sur ces élites, alors que celles-ci ont tellement imité les occidentaux qu'elles se sont éloignées de leurs populations et ont tourné le dos à leur pays. L'Occident est alors devenu leur prisonnier. Elites éloignées de leur peuple, comme l'élite brésilienne, par exemple, qui

pour faire semblant d'être occidentale consacre à l'éducation de ses enfants 80 fois plus de moyens que ne coûte l'éducation d'un enfant du peuple. Elle obtient des doctorats et maintient le peuple en dehors de l'école sans chercher au moins à l'alphabétiser. Le succès du modèle occidental a rendu ces élites encore plus occidentales et souvent plus froides et distantes vis à vis de la population pauvre des alentours que les occidentaux qui maintiennent de loin une solidarité discrète avec les pauvres de la planète. L'Occident maintient des relations avec ces élites qui le copient et ce faisant, l'abandonne parcequ'elles aliènent leurs peuples qui éprouvent du ressentiment d'être exclu des privilèges dont jouissent ces élites locales.

m) La déshumanisation

Caractéristique de la civilisation actuelle. Nous sommes social et individuellement déshumanisés.

Individuellement, parceque nous perdons notre capacité de réalisation individuelle, en la substituant par la capacité à consommer en vertu du succès de la production industrielle et de la manipulation des goûts et des désirs par la publicité internationale.

Socialement, parceque le rêve de la ressemblance se meurt dans une société qui marche vers une civilisation coupée en deux. La civilisation occidentale s'en va au devant de la culmination de son projet, dont elle a exclu des pans immenses de la population mondiale en globalisant au même rythme qu'elle divise. Les gens n'ont jamais été aussi éloignés et proches à la fois. Il est devenu facile de traverser l'océan tout en se sentant chez soi mais il est devenu diffi-

le de traverser la rue sans se sentir un étranger. Tout près, dans les relations, les informations, la culture et distants en qualité et espérance de vie, en éducation, en santé. Ce qui se passe fait peur en raison du risque, à la veille de l'égalité, de voir l'humanité s'approcher des dissemblances et marcher à reculons.

Ce n'est pas une peur palpable, comme des bombes dans une station de chemins de fer. C'est une peur éthique, celle de léguer au futur une humanité divisée. Et l'inégalité vient du succès de l'augmentation radicale de certains revenus, de la consommation, de la qualité de vie, conquêtes de la civilisation occidentale qui s'éloigne du reste du monde en fonction de sa croissance, s'inquiète et a peur des conséquences de sa propre richesse.

n) La mort de l'imagination

L'arrogance de la civilisation occidentale va jusqu'à créer la mort de l'histoire. La marche vers l'utopie serait arrivée à ses limites. Cela signifie que l'on assume le maximum du succès obtenu et que l'on assume la mort de l'imagination pour penser un monde alternatif. Le succès emprisonne l'imagination.

Le plus grave est que la peur ne se limite pas aux difficultés pour construire une utopie, il s'agit maintenant de la peur du manque d'utopie. C'est comme si au-delà de la mort de l'utopie, il y avait aussi la mort de la capacité d'imaginer une autre utopie. Plus que la mort de l'espérance, la mort de l'imagination.

o) La paix brûlante

Autre preuve de son arrogance, l'Occident considère que sa plus grande victoire est la défaite du socialisme. Une victoire interne du monde occidental contre un modèle qui n'était que l'autre face de l'Occident lui-même, un versant de la civilisation industrielle encore plus eurocentrique que le propre capitalisme, car il se croyait régi par la science. Mais de cette victoire lui vient un de ses problèmes majeurs.

Au lieu de la guerre froide, le monde vit une paix brûlante. La paix qui permet la guerre dans les Balkans et le terrorisme, qui existerait difficilement si le monde se trouvait encore sous la bipolarisation de la guerre froide. L'URSS, craignant les conséquences et les risques de l'expansion d'actes terroristes, ne les aurait pas tolérés. Les USA, de leur côté, n'auraient pas pris les mesures belliqueuses qui, depuis la guerre du Golf, induisent à de nouveaux attentats terroristes.

La paix brûlante, porteuse de la peur en Occident, est le résultat du succès.

Une hégémonie éthique, intelligente et sans peur

On ne peut ignorer que le premier geste de défense de la civilisation contre la peur est celui d'affronter la terreur avec des moyens policiers, des services d'intelligence et de répression contre le terrorisme.

Mais ce serait une grave erreur que d'imaginer que les terroristes sont des malades, des individus malfaisants, sans motivations pour leurs folies, sans logique qui explique leurs actes, qui attirent des partisans, ou mus par des causes

qui n'ont rien à voir avec l'Occident lui-même. Malgré toutes les erreurs des crimes inhumains du terrorisme, l'Occident ne peut exiger la solidarité totale de la part de peuples qui vivent quotidiennement le terrorisme de la faim, du Sida, de la destruction écologique, de la dette extérieure, de la destruction de leurs cultures et de leurs traditions, encore qu'elles soient remplacées par des modèles supérieurs aux yeux des occidentaux. Comment exiger la solidarité du pauvre habitant d'un pays centre-africain ou des hauts-plateaux andins qui voit ses enfants mourir alors qu'à côté, dans ce monde global, les riches de leur propre pays ou de l'Occident jouissent des privilèges de la modernité.

Suivant toute apparence, la terreur va continuer de disséminer la peur au long des mois, années et décades à venir. A partir de maintenant, chaque jour sera un jour de peur pour la civilisation globale, partout et à l'intérieur de chacun. Lorsque j'ai expliqué à une pauvre mère de famille salvadorienne que la bombe atomique était une arme énorme qui en explosant pouvait en finir avec le monde, elle m'a répondu que cette bombe avait déjà explosé parce que ses trois fils avaient été tués pendant la guerre civile "le monde est fini pour moi" a-t-elle complété. Pour chacune des mères de ceux qui sont morts à Atocha ou au WTC, l'hécatombe a déjà eu lieu, la guerre nucléaire a explosé sous la forme de bombes humaines.

De la même façon, pour la mère de chacun des morts à Bagdad, la guerre nucléaire a eu lieu sous la forme de bombes intelligentes.

Quelle est la différence éthique ou quelle décence ou degré de développement entre la civilisation qui fabrique

des armes intelligentes et celle qui produit des bombes humaines, en dehors du vide du regard des pilotes protégés dans leur cabine et l'insanité dans l'âme des suicides qui vont vers la mort inévitable? Ou serait-ce le contraire, tous deux sont porteurs de la même stupidité et du même vide, le même mépris envers les autres, envers les être humains?

Dans le même temps qu'elle combat immédiatement le terrorisme avec toute les forces de polices possibles, l'Occident doit se rendre compte que, en dehors de l'horreur des terroristes, la terreur est aussi le produit des erreurs qu'il commet dans sa manière d'administrer son succès, son éthique insensible, aussi bien vis à vis des pays du continent qu'au travers de tous les riches qu'elle a influencé dans les pays africains, latino-américains et asiatiques.

Si le rythme de l'imposition destructrice des cultures et du milieu ambiant des dernières décades se maintient, l'hégémonie occidentale devra faire construire des murs qui sépareront les inclus dans son modèle de richesse, des exclus qui seront condamnés à la pauvreté. Un monde tiers-monde, divisé entre un premier monde des riches installés au travers de tous les pays et l'archipel des pauvres, le goulag social global, séparés entre eux par par un rideau d'or serpentant le long de la planète pendant qu'une mutation biologique provoquée leur permet de n'être point dissemblables. C'est la tendance la plus probable, c'est celle des dernières décades.

Il n'y a pas de point de retour dans la marche de l'hégémonie occidentale. L'histoire va tourner dans le sens d'une ampliation de la globalisation sous l'égide occidentale. Et l'Occident se trouve devant deux choix : l'hégémonie du

progrès technique qui s'impose sans contrôle en uniformisant le monde, en soumettant les cultures, en affrontant le terrorisme ou bien une nouvelle forme d'hégémonie de convivance sociale, en incluant les pauvres à l'accès aux biens et services essentiels, possédant des cultures qui respectent la diversité, le progrès technique étant soumis aux valeurs éthiques et une économie respectueuse du milieu ambiant. Une alternative qui définisse une hégémonie responsable, éthique, intelligente, imaginative, écologiste, modeste, une modernité-éthique qui fasse le contre-poids avec la modernité-technique des derniers siècles.

a) Choc de modestie

Le premier pas à franchir pour réorienter la civilisation est un choc de modestie. "l'Occident", incluant tous ceux qui font partie de la modernité occidentale et composent le premier monde international des riches, peu importe le pays, doit en premier lieu acquérir une nouvelle perception du projet humain et du destin de la civilisation. Il doit comprendre que son hégémonie unilatérale, imposée, est bête et immorale. Comprendre que notre échec sera le legs de notre succès. Que pour maintenir le rythme, il faudra rompre l'unité de l'espèce humaine, la ressemblance entre tous les humains par le biais d'une mutation biologique. Comprendre que ce chemin exige un coût élevé pour tous, les riches, les pauvres, la nature. Que dominer le monde va exiger un génocide encore plus grand, sans compter les pertes dûes au terrorisme et aux autres guerres.

b) Le retour de l'imagination

Le vice de l'acquit de décades de succès empêche l'imagination d'inventer de nouveaux scénarios utopiques. L'imagination n'est pas morte de mort naturelle, elle a été cooptée par le succès du modèle occidental. Le succès de la civilisation a emprisonné les intellectuels et les universités. Aujourd'hui le sens de la révolution a abandonné les *campi* universitaires les laboratoires de recherche, les rédactions des journaux et les bibliothèques des écrivains. L'élite intellectuelle a été saisie par les bénéfices des récentes décades du succès de la civilisation occidentale.

Au lieu d'inventer de nouveaux modèles, les intellectuels du monde entier sont soumis aux modèles uniques de l'hégémonie et tendent à assumer, à l'échelle mondiale, la même posture que beaucoup d'intellectuels blancs sud-africains qui justifiaient *l'apartheid*.

La reprise de l'imagination ne peut cependant se faire comme l'euro-centrisme du marxisme, l'existentialisme, avec les mêmes modèles libertaires et l'imposition du modèle démocratique unique.

Il faut redonner son pouvoir à l'imagination et lui donner du nouveau: en démocratie, dans la relation homme-nature, dans les concepts de liberté et d'égalité et dans le dessein d'une civilisation globale respectant la diversité

c) La réinvention de la démocratie

Après deux mille cinq cents ans, après diverses révolutions scientifiques et technologiques, en pleine globalisation uniformatrice et devant les signes criants d'une crise

écologique universelle sans précédents, la démocratie doit être réinventée de manière à protéger les droits des minorités et les droits du futur. S'il n'est plus possible de traiter le monde global comme un réduit politique, d'employer à l'universel les mêmes méthodes des grecs pour leurs cités-états, de faire en sorte que les électeurs d'aujourd'hui aient conscience des besoins du futur, qu'un candidat à une élection puisse penser aux futures générations et qu'il soit élu en pensant au prochain siècle, la démocratie des prochaines années devra soumettre le vote national et immédiatiste à des valeurs éthiques universelles.

En un monde où chaque individu ou chaque groupuscule peut créer des armes de destruction en masse, il faudra certainement revoir les concepts de liberté individuelle. Nous ne pouvons tomber dans la tentation d'abolir les conquêtes des droits et des libertés individuelles ni d'imaginer que cette liberté est absolue lorsqu'un individu propriétaire d'un poste de télévision, d'un laboratoire, d'une sacoche contenant des bombes peut menacer irrémédiablement le futur de l'humanité.

La réinvention de la démocratie est un des défis majeurs de l'imagination sociale pour les années à venir.

d) La redéfinition de la liberté et de l'égalité

La liberté et l'égalité naissent au berceau de la modernité occidentale. Elles ne représentent pas la même valeur pour la société hindoue, par exemple, ni pour de nombreuses sociétés non-occidentales. Mais lorsque l'Occident défendait l'égalité et la construisait sur ses frontières, il

construisait, en raison de son succès, une société globale injuste au point que ce sujet a été délaissé après la chute du socialisme réel et qu'un consensus général ait accepté que l'égalité n'est pas viable.

Le résultat des dernières années montre que le projet égalitaire était une illusion et nous pouvons voir aujourd'hui qu'il est inutile, car un nouveau temps est né, radicalement différent de la réalité sociale créée à partir de la moitié du siècle dernier.

Lorsqu'il est né, au XVIIIème siècle, le progrès technique pouvait s'orienter vers l'égalité grâce à l'augmentation de la productivité des biens et services indispensables à la survie de la société. A partir du XXème siècle cependant, le progrès technique s'est mis à fabriquer des produits de consommation. De réducteur de besoins, le progrès technique est devenu inducteur de demandes. Constatant les limites écologiques, le progrès technique est devenu producteur d'inégalité.

Celle-ci à son tour, est devenue impossible et éthiquement inutile, parceque lorsqu'elle a été créée et consolidée, son rôle était celui de la défense de la survie; lorsque les socialistes l'ont faite leur au XXème siècle, c'était la promesse de l'égalité du superflu, de ce qui n'était pas nécessaire. Il n'existe aucune justification pour abandonner le rêve de l'égalité mais il n'existe non plus aucune raison éthique pour défendre l'égalité du superflu.

La civilisation ne doit pas accepter l'idée du partage de l'humanité mais ne doit pas non plus demeurer dans l'illusion d'une fausse égalité, de surcroît inutile. Il faut la redéfinir. Il faut comprendre que l'égalité du superflu est

aussi impossible qu'inutile, mais qu'il peut y avoir une égalité à l'accès de tous les biens et services essentiels à l'être humain et à chaque société. Il faut récupérer l'égalité et la redéfinir.

La même chose s'applique à la liberté. Elle est née lorsque le pouvoir de l'homme libre se limitait à son entourage et au temps qui lui était donné de vivre. Elle pouvait être contrôlée par la loi et est devenue un objectif fondamental pour le processus occidental de civilisation. A l'heure actuelle, deux phénomènes la menacent. D'abord le fait que le potentiel catastrophique des dernières décades peut donner un pouvoir au dessus des lois entre les mains de n'importe quel individu. Et un pouvoir qui va bien au delà de son entourage et de son temps. Ensuite, parcequ'en se globalisant, la civilisation a voulu imposer aux autres peuples, cultures et civilisations la liberté individuelle de sa propre civilisation.

Dans le monde global et celui des techniques terrifiantes, la liberté doit être redéfinie de façon à ne pas menacer l'ensemble et la survie de l'humanité.

e) Le retour de la solidarité

La division du monde par le rideau d'or, en forme de mise à l'écart craintive, a tué la solidarité en tant que concept généralisé. Alors que le monde devrait être chaque fois plus solidaire grâce à son intégration, son information en temps réel et la transformation de sa société en celle d'un gigantesque village, la peur, la méfiance, le rejet sont les ca-

ractéristiques présentes, surtout entre les habitants des PMIR.

La guérison de la peur, du vide, de la déshumanité, de l'inégalité passe par le reprise de l'idée de solidarité à l'échelon mondial. Les moyens existent et cette solidarité doit être mise au profit du monde des pauvres pour apporter quelque dignité, décence et paix au monde des riches.

f) Revoir la situation des élites dans les Pays dont la Population est Majoritairement à Bas Revenu

Une civilisation qui respecte la diversité va représenter une révolution pour les élites des pays dont la population est majoritairement pauvre.

Un des maux principaux produits par l'Occident a été le type de techniques et de déformation éthique de la formation supérieure des dirigeants des pays périphériques. En les formant et en les influençant, en leur apportant une nouvelle idéologie et en élevant leurs revenus, l'Occident a perdu la chance de former une élite qui soit l'intermédiaire dans son processus civilisatoire auprès des grandes masses. Les dirigeants libertaires des années 60 en Afrique et en Asie ont été les derniers à essayer d'implanter dans leurs régions les avantages de la démocratie, du développement et de la notion d'égalité sans rompre avec les traditions locales. Bandung et le mouvement des non-alignés en sont la preuve.

Mais ces dirigeants ont été ensuite mis à l'écart ou ont été corrompus. La deuxième génération des indépendantistes a été soumise aux modes européennes, s'est isolée des masses, a essayé de réinventer chaque pays, n'a pas respecté

les traditions. Les dirigeants ont perdu le contact avec les pauvres et ont cru que l'augmentation des richesses suffirait à abolir la pauvreté. Ont surgi les dettes, l'inflation, le pouvoir autoritaire, le fossé entre les classes sociales.

Dans les années 80, ces élites ont opté pour l'Occident, apportant des bénéfices à peu d'habitants, incorporant leurs pays au circuit international et se transformant eux-mêmes en habitants du Premier Monde International des Riches, en excluant d'immenses populations de pauvres.

Ou bien ces élites changent et découvrent, grâce à la résurrection de l'imagination, qu'un monde sans pauvreté et respectueux des traditions de chaque pays est possible parallèlement avec une convivance internationale sans perte d'identité nationale, ou bien chaque pays deviendra le laboratoire de l'exclusion et de la mutation biologique pour se défendre de la pression des masses et des diverses formes de la terreur.

g) Sentiment de Respect

Tout projet d'hégémonie responsable, intelligente et éthique doit tenir compte du respect du milieu ambiant et de la diversité culturelle.

Respect du milieu ambiant. Bannière des mouvements écologistes. Ces groupes n'ont pas suffisamment d'influence sur la pensée occidentale et encore moins sur la logique sociale de la démocratie traditionnelle. Même lorsqu'elle se soucie du milieu ambiant, la logique occidentale fondée sur des critères économiques, sur la valeur du travail et de la marchandise, ne tient pas compte de l'impact de la dégrada-

tion du milieu ambiant sur l'économie, de son coût en terme de chances et non sur la valeur intrinsèque de la nature. La philosophie occidentale et ses religions ne peuvent imaginer l'homme vivant en harmonie avec la Nature et ne voit en celle-ci qu'une réserve de ressources avant la production et une décharge sanitaire après consommation.

Respect de la diversité. Le succès phénoménal de la civilisation en matière d'arts, de logique, de techniques, de connaissances, a produit une arrogance naturelle qui mène au mépris des formes diverses de cultures non-occidentales. Et si un style est apprécié, pour une question quelconque de mode, il est rapidement transformé, absorbé, acheté et perd son authenticité. L'Occident est un destructeur de trésors culturels d'ailleurs, tout en étant le plus grand conservateur de musées, riches de pièces du monde entier. Il amasse les objets culturels et tue les cultures.

L'expansion de la culture occidentale détruit les modèles et trésors des autres pays. Chercher à freiner l'occidentalisation culturelle ne va pas servir à grand-chose, tant elle exerce une attraction irrésistible et destructrice.

Pour sauver la diversité culturelle du monde, il faudrait que l'Occident lui-même assume la diversité comme valeur culturelle. Qu'il comprenne qu'il sera d'autant plus riche qu'il sera moins arrogant, moins destructeur de cultures et qu'il existera d'autant plus de diversité culturelle vivante dans le grand village global.

Démolir les murs. Devant ces prisons qu'elle a elle-même construites, la civilisation occidentale est prisonnière elle aussi de par sa manière d'induire le terrorisme comme si celui-ci était l'envers de la médaille, de la même façon que

le socialisme a été l'envers de sa médaille. De la même manière que l'Europe occidentale a fait tomber le rideau de fer qui séparait le capitalisme du socialisme, il faut maintenant que l'Occident fasse tomber le rideau d'or qui sépare les riches des pauvres, l'humanité en deux parties.

L'économie mondiale et les moyens techniques entre les mains des habitants des PMIR aussi bien que des PMP-AR et des PMP-BR sont capables de faire tomber le rideau d'or et de garantir, à moyen terme, les conditions essentielles de vie pour tout le genre humain. Le revenu mondial s'élève à 40 milliards de milliards de dollars par an. Un programme d'alphabétisation pour 800 millions d'adultes, l'abolition du travail des enfants, la scolarisation de tous les enfants, l'élimination du tableau de la sous-nutrition, le combat des principales maladies endémiques ne demandent pas plus qu'une trentaine de milliards de dollars annuels, soit à peine 0,25% du revenu mondial.

Après la seconde guerre mondiale, l'Occident et en particulier les USA, ont créé un programme de financement qui a permis de reconstruire rapidement l'Europe. Le monde du XXIème siècle pourrait commencer un Plan Marshall Social Global. Ce serait la façon de reprendre, après nouvelle formulation, le flambeau de la solidarité, de l'égalité et de la liberté en supprimant la peur qui rôde autour de nous.



Dialogue, peur et hégémonie

La Grande Peur des dominants

François L'Yvonnet

“Le temps du monde fini commence” (Paul Valéry)

“La Grande Peur des dominants” n’est plus celle — bernanosienne — des *bien-pensants*. Qui étaient ces bien-pensants? Tous ceux qui cherchaient à se concilier les faveurs de ceux qui les briment. Tous ces intellectuels qui cherchaient la protection du puissant du jour. Il y avait comme une agonie, l’engloutissement d’un monde. La chrétienté n’est peut-être plus qu’un rêve, dira-t-il. Et la peur, un simulacre d’intériorité. Bernanos croyait encore qu’une voix pouvait couvrir le bruit des bottes.

Dans *La Grande peur*, il opposait au fascisme les valeurs de l’Église; à l’esprit de vieillesse (prudence, égoïsme et calcul), l’esprit d’enfance; à la trahison des clercs, l’honneur des pauvres; à la soif de l’argent, la quête de la sainteté.

En ces temps-là, la peur était encore de la lâcheté et la fuite une démission. Démission devant les puissants, devant l'agent, devant le diable. Il y avait ceux qui pactisaient et ceux qui résistaient! On rêvait d'un nouveau Moyen Âge, d'une nouvelle spiritualité occidentale. "France, souviens-toi de ton baptême!" Cela avait des allures de restauration. Mais c'est que l'avenir était encore possible, du moins en creux. On croyait à l'histoire, comme on croyait à la grammaire. L'espérance trouvait des occasions de conjugaison. C'est que la catastrophe avait encore un sens, celui d'une disparition. Quelque chose avait eu lieu, de suffisamment précieux, pour qu'on en éprouve douloureusement le retrait. Comme le *desiderare* latin (de "*sidus*", étoile), qui dans la langue des augures évoquait une sorte de constatation: l'*absence* d'un astre, accompagnée d'une forte idée de regret).

Mais, si nous sommes au-delà de la fin, comme le dit Jean Baudrillard, l'avenir est derrière nous, du moins l'avenir "historique", avec sa rationalité, ses avancées (*progredior*), ses tournants, sa finalité. "Nous sommes désormais dans une sorte de processus d'illimité, où la fin n'est plus repérable" (*Mots de passe*, p. 69). L'histoire serait devenue, au sens propre, interminable. La peur est peut-être l'affect de l'interminable. Tout se développant dans une sorte de vide, Baudrillard ajoute: "on perd à la fois la mémoire du passé, la projection du futur, la possibilité d'intégrer ce futur dans une action présente".

La peur elle-même s'en trouve transformée. Elle ne porte plus sur un objet quelconque: de quoi a-t-on peur, en effet? Certes, il est plus adapté de fuir de peur que de trembler sur place. Mais, que fuit-on et où fuit-on? Quelles lignes de

fuite dans un monde sans profondeur? Une géographie classique des frousses comprendrait des espaces différenciés, gradués, avec ses refuges, ses zones intermédiaires, ses vis-à-vis. La “grande peur” de 1789 mêlait, par exemple, des peurs diverses (chaque fois rapportable à des objets, fussent des fantômes d’objet): peur d’un complot aristocratique, peur des “anarchistes” (surtout au moment de Brumaire, en 1799), peur des armées de brigands, des miséreux. D’une vague déferlante, qui allait tout détruire. Le tocsin, de village en village, transmettait la rumeur. Le bruit courrait, comme on dit. Mais on pouvait se mettre à l’abri, en attendant que passe la tempête. On pouvait prendre les armes. “Se vouer à l’histoire, c’est apprendre à s’insurger”, dit Cioran. Il y avait jadis une légitimité à s’insurger contre les désordres du monde.

On ne peut pas se contenter de rabattre cette peur sans objet (et peut-être sans sujet) sur l’angoisse — en tant que catégorie ontologique (“existentielle”) — par laquelle nous serions rapportés à notre être propre.

La peur elle-même s’affole: elle cherche à s’incarner pour s’exorciser, mais elle ne trouve rien d’autre qu’elle-même. Peur de la vache folle, peur des virus informatiques, peur du SRAS, peur des “terroristes”, peur du voile. Chaque fois la même tonalité atone, qui ne trouve plus d’expressions adéquates: quels contenus ont aujourd’hui les attitudes suscitées par la peur: lâcheté, soumission, silence, violence? Et les sentiments supposés l’accompagner: impuissance, culpabilité, frustration? Galopante comme un virus, la peur devient totalitaire!

On peut, bien sûr, n'y voir qu'un avatar de la peur de la mort, de cette mort évacuée — parce qu'inéchangeable —, de cette mort déniée dans nos sociétés occidentales marchandes. Alain Badiou,¹ dit ainsi, que la toute fraîche loi “foulardière” française — l'expression est de lui — n'exprime qu'une seule chose: la peur.

Les Occidentaux en général, les Français en particulier, ne sont plus qu'un tas frissonnant de peureux. De quoi ont-ils peur? Des barbares, comme toujours. Ceux de l'intérieur, les “jeunes des banlieues”; ceux de l'extérieur, les “terroristes islamistes”. Pourquoi ont-ils peur? Parce qu'ils sont coupables, mais se disent innocents. Coupables d'avoir, à partir des années 1980, renié et tenté d'anéantir toute politique d'émancipation, toute raison révolutionnaire, toute affirmation vraie d'autre chose que ce qu'il y a. Coupables de se cramponner à leurs misérables privilèges. Coupables de n'être plus que de vieux enfants qui jouent avec ce qu'ils achètent. Eh oui, “dans une longue enfance, on les a fait vieillir”. Aussi ont-ils peur de tout ce qui est un peu moins vieux qu'eux. Par exemple, une demoiselle entêtée. Mais surtout, Occidentaux en général et Français en particulier ont peur de la mort. Ils n'imaginent même plus qu'une Idée puisse valoir qu'on prenne pour elle quelques risques. “Zéro mort”, c'est leur plus important désir. Or, ils voient partout dans le monde des millions de gens qui n'ont aucune raison, eux, d'avoir peur de la mort. Et, parmi eux, beaucoup, presque chaque jour, meurent au nom d'une Idée. Cela est pour le “civilisé” la source d'une intime terreur.

La peur serait-elle l'apanage de l'occident? Serait-elle la rançon de l'aveuglement? Sur les ruines de la révolution, sur les ruines de l'“idée”, il n'y aurait plus que la peur en partage. La peur, notre nouvelle *weltanschauung*.

Vous connaissez sans doute la nouvelle de Maupassant, qui a pour titre, justement, *La peur*. Le héros — nous som-

mes sur un bateau qui croise quelque part en Méditerranée — fait cette curieuse remarque:

La Peur, je l'ai pressentie en Afrique. Et pourtant elle est fille du Nord; le soleil la dissipe comme un brouillard. Remarquez bien ceci, Messieurs. Chez les Orientaux, la vie ne compte pour rien; on est résigné tout de suite; les nuits sont claires et vides des inquiétudes sombres qui hantent les cerveaux dans les pays froids. En Orient, on peut connaître la panique, on ignore la peur.

C'est donc trop dire qu'elle désoriente...

Une civilisation de la peur?

Nos rencontres alexandrines portent sur "L'hégémonie et la civilisation de la peur". C'est le "et" qui fait ici problème. "*Dies süsse Wörtlein: 'und'*", "Le petit mot plein de douceur: 'et'" dont parle Wagner dans *Tristan et Isolde* (II, 2). Comment articuler l'hégémonie — autrement dit la "domination" sans partage, et sans égale historiquement, de la puissance américaine sur le reste du monde —, et la "civilisation de la peur".

La "civilisation", entendue en un certain sens (sur lequel aime jouer notre ami Candido Mendes), est hégémonique par essence. Dans leur rapport au monde, la civilisation et la culture font deux: l'une est transformatrice — elle est essentiellement objectivante —, l'autre porte l'empreinte de la subjectivité, elle est ouverture plurielle.

Le mythe prométhéen — dont l'occident a été le creuset — fait du monde un processus continu (et historique) de réification (et de domination), qui a produit un double effet: d'abord, d'expropriation objective des cultures. Puis d'ex-

appropriation du subjectif par la révolution médiatique. C'est dans cette perspective générale — hégémonique — qu'une "civilisation de la peur" est envisageable.

Ces précisions ne sont pas inutiles, si l'on veut comprendre, dans un tel contexte de confiscation et d'expropriation, l'enjeu de la latinité. Si l'on veut comprendre également de quelle nature est cette "peur", dont parle notre programme.

Dans le texte liminaire, qui rappelle les raisons d'être d'un dialogue avec l'autre, avec l'islam en particulier, il est question, dans notre monde, d'une *paralyse* de la quête des altérités culturelles et d'un *raidissement* de la lutte proclamée contre le terrorisme mondial. Pesons chaque terme. La *paralyse*: la peur peut être paralysante, en effet, mais elle est alors privée de tout bénéfice adaptatif, pour parler comme les éthologues. C'est la capacité même d'agir qui est en cause. Nous serions pris dans les rets d'une menace inassurable. L'ennemi est partout et donc nulle part. Comme l'univers post-copernicien, l'espace "apeuré" serait sans centre (sanctuarisé) et sans périphérie. Le temps même de la réflexion — qui requiert la distension et la délibération — s'en trouverait comme aboli. C'est après-coup seulement que l'événement "terroriste" devient *effectivement* possible. Suffit-il alors de reprendre langue, de renouer le dialogue, de redonner du mouvement, de tisser des liens d'amitié (la *philia* grecque) pour vaincre la paralysie? Le *raidissement*: le philosophe Alain parlait du fanatisme comme d'une pensée *raidie* qui se limite, qui ne voit qu'un côté, qui ne comprend point la pensée des autres. Le dogmatisme comme délire récitant. Il y manque, dit-il, cette pointe de diamant, le doute, qui creuse toujours. Mais avec Alain, nous sommes

encore dans un univers intellectuel qui croyait à la rationalité. Qui croyait que les problèmes avaient des solutions acceptables par tous. Qui croyait en somme à l'universel.

Mais de *quoi* a-t-on peur? De quelle peur s'agit-il? La terreur est intense, mais elle est fugace (les habitudes de vie, après l'horreur, reprennent bientôt le dessus), c'est une arme sanglante, mais une arme aux effets temporaires. La terreur (celle que cherche à provoquer le terrorisme) a même sa qualification pénale (la loi de septembre 1986, en France, parle d'une infraction "ayant pour but de troubler gravement l'ordre public par l'intimidation ou la terreur"). La peur, plus insidieuse, est une sorte de "*stimmung*", un état d'âme qui modifie notre perception, voire la "sature". Elle cancérisse la "culture". L'autre devient suspect, en tant qu'autre. On lutte contre la peur, en cherchant à évacuer l'étrangeté, tout ce qui résiste au familier. La "civilisation de la peur" étend son emprise par capillarité. On ne saurait réduire la peur (fut-elle du terrorisme) au terrorisme, et partant à la terreur qu'il générerait. Lors d'une réunion de l'Académie de la Latinité à Rio, en 2002, Candido Mendes² parlait d'une "civilisation objective de la peur", où la suspicion tient lieu de relation interpersonnelle, où toute altérité est devenue suspecte.

Dans la pensée politique classique — chez Hobbes, par exemple — la peur a pu être conçue comme la "condition pré-rationnelle de la rationalité politique".³ La peur — celle de la mort, en l'occurrence — permettant le passage de l'état de nature à l'état civil. La bonne et vieille trouille était une "passion salvatrice". Nous ne sommes plus dans la configuration contractualiste. Peter Sloterdijk constate que les

Américains (il y ajoute les Arabes!), refusant de déposer les armes à l'entrée du temple de la démocratie, refusent par là même la castration hobbesienne. Une castration symbolique par contrat qui consiste à se défaire de l'orgueil, des armes, du bouclier, "de tous les attributs qui constituent le sujet d'une arrogance, d'une prétention, d'une volonté de faire valoir [ses] propres qualités".

Le "modèle démocratique"

Les anglo-américains cherchent à imposer à l'Iraq un "modèle" démocratique. Par la contrainte et dans les ruines, lui tracer des voies d'avenir. Les grandes sociétés américaines s'y emploient (les politiques y ont des intérêts à peine masqués). Cette reconstruction d'un certain point de vue n'est pas sans analogie avec celle de l'Allemagne, qui a eu la peur pour horizon.

Dans un texte paru en Allemagne en 1999, *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*,⁴ W. G. Sebald propose une analyse très remarquable du tabou qui a frappé les bombardements massifs des villes allemandes par l'aviation alliée pendant la seconde guerre (un million de tonnes de bombes, pour la seule Royal Air Force). Bombardements, qui firent des centaines de milliers de morts (on parle de six cents milles civils tués), et dont l'intérêt purement militaire est de plus en plus contesté. Tabou, non du point de vue des Alliés eux-mêmes, qui justifient ces opérations de terreur pour précipiter la fin de la guerre, que des Allemands. La thèse de l'auteur est la suivante: le silence allemand sur ces événements tient au fait que la destruction

totale — par exemple de la ville de Worms — est moins l'issue effroyable d'une aberration collective (le nazisme), que la première étape de la reconstruction réussie. Avec le temps, la reconstruction devient légendaire. La reconstruction requiert la destruction préalable. Il y a en Iraq quelque chose d'analogue. Il y a une volonté de l'Amérique et de ses alliés — il suffit d'écouter les déclarations faites ici et là pour s'en convaincre —, pour provoquer chez les irakiens un pareil refoulement. Le catalyseur de la reconstruction, W. G. Sebald le dit sans ambages,

c'est le flot d'énergie psychique intarissable jusqu'à ce jour, dont la source est le secret gardé par tous les cadavres emmurés dans les fondations de notre système politique.

Cette analyse garde toute sa pertinence. C'est un secret (comme les secrets de famille) qui est censé assurer l'avenir du pays. Et ce secret à quelque chose à voir avec une peur très infantile, avec la peur de nuit. Ce que les anglo-américains exportent c'est la communauté par la peur, et non pour sortir de la peur. Elle tient lieu de solidarité. Elle est promesse terrifiante d'avenir pour qui ne marche pas droit.

**“Un spectre hante aujourd'hui l'ordre mondial,
c'est le terrorisme” (Baudrillard)**

Nous serions dans un état de guerre permanent. Mais une guerre sans guerre, puisque sans déclaration, sans bataille, sans but. Les états-majors occidentaux donnent l'impression de mener une guerre contre eux-mêmes, contre le doute, contre la peur, en effet. Non pas la guerre de tous contre tous (*Bellum omnium contra omnes*), qui autoriserait

l'expectative, l'attente de nouveaux pactes ou contrats fondateurs, mais de tous contre personne.

Dans cette civilisation de la peur, le statut même de l'ennemi — aujourd'hui, le terroriste — a changé. Il est à la fois classiquement l'ennemi, que l'on identifie comme tel, qui signe des revendications, laisse des empreintes, déclare, publie (fait même de la motocyclette), mais il n'est plus "frontal". Nous suivons ici la lumineuse typologie proposée par Jean Baudrillard.⁵ Lorsque l'ennemi était "frontal", il suffisait de se barricader, d'établir des remparts. L'ennemi était visible (Baudrillard ajoute que jusqu'à la lutte des classes de Marx, on était toujours dans cette figure). Lorsqu'il devient souterrain, comme le rat pestiféré, il faut inventer une prophylaxie capable de contenir un ennemi devenu insaisissable (les fantasmes de cinquième colonne sont de cette nature)... Puis vint une autre génération d'ennemis: les cafards, qui se déplacent non pas dans l'espace réel à trois dimensions, mais dans les interstices. Un ennemi beaucoup plus difficile à réduire (l'hygiénisme devient radical). L'ennemi du quatrième type est de nature virale, il n'y a plus de résistance possible.⁶ Comme le virus informatique, il est à la fois information et destructeur d'information... Il y a une dissémination annihilante.

Dans une certaine pensée politique, celle d'un Carl Schmidtt, par exemple, accepter l'existence de l'ennemi conduit à la conception de l'ennemi juste.

Il y faut admettre qu'il existe certaines symétries avec votre adversaire. La guerre classique était marquée par la reconnaissance de cette symétrie.

Or, comme le remarque Sloterdijk, il y a une

tentation moderne, à laquelle nous avons tous plus ou moins cédé, d'abolir la notion d'ennemi, c'est-à-dire la notion d'ennemi juste auquel je suis lié dans un rapport tragique et réversible.⁷

Il n'y a plus d'ennemi juste, l'adversaire n'a pas d'autre choix que de disparaître: "il y a toujours un élément d'exterminisme dans notre façon de mener un combat". Peter Sloterdijk ajoute:

L'arrogance sadique des Américains — (qu'il distingue de l'arrogance masochiste des Européens) — réside dans la présomption qu'en l'autre, il y a toujours un Yankee enfermé qui ne demande qu'à sortir.⁸

Concernant les actes terroristes eux-mêmes, dans un autre texte,⁹ Jean Baudrillard envisageait plusieurs hypothèses:

1) Celle dite "zéro": ce sont des événements "sans importance" (l'histoire "tribunal de l'histoire" ne les retiendra pas).

2) On peut les rapporter à des fous suicidaires, des tueurs sans âme à la solde de "puissances maléfiques" (hypothèse qui se retourne dans la justification classique: le terrorisme en tant qu'expression du désespoir des peuples. Il y aurait alors une sorte de rationalité terroriste. Il ne serait que la continuation des luttes par d'autres moyens (du *Tres de Mayo* aux *Twin Towers*).

3) La thèse d'Arundati Roy: le terrorisme est le jumeau diabolique du système. L'un et l'autre sont également exécrables.

4) Et enfin, hypothèse “maximale” ou souveraine, retenue par Baudrillard lui-même, l'événement (en l'occurrence, le 11 septembre) crée une zone d'échange impossible. L'asymétrie est irréductible. Le terrorisme n'a pas de sens, pas d'objectif, et ne se mesure pas à ses conséquences réelles, politiques ou historiques. La lutte a été déplacée dans l'univers symbolique. Et le système, à ce niveau, est incapable d'échange.

Terme à terme, on pourrait dégager des niveaux de “peur” correspondants:

1) Dans le cas de l'hypothèse zéro, plus de peur que de mal, elle serait illusoire, (elle résulterait d'une connaissance inadéquate). Il faudrait imaginer la concernant un remède de type épicurien (en complément du *tétrapharmakos*).

2) La peur serait le signe de la culture et de la lucidité face à la folie et au fanatisme. Qui a peur est encore humain. Les éthologistes parleraient ici d'une peur “adaptative”. Sans compter les sursauts d'héroïsme chevaleresque qu'elle autoriserait encore.

3) La peur que le monde soit devenu fou, à la manière de George Steiner. La peur naîtrait de l'indifférenciation, elle témoignerait d'un affolement des catégories mentales. La “barbarie”, c'est l'absence de “langue commune”, et avec elle s'absenterait un ensemble de distinctions supposées fondatrices (on affame bien la planète, on tue des civils en Palestine, pourquoi ne pas faire sauter un train ou un autobus, si le combat le justifie?). Il y aurait un système d'équivalence général dans lequel prospérerait la terreur.

4) Avec l'hypothèse maximale, c'est une tout autre peur qui se profile: c'est la peur du vide (qui naît d'une aspiration, d'une conversion gigantesque, lié à l'échange symboli-

que). La civilisation de la peur c'est l'univers virtuel. La peur, c'est le vertige devant un échange refusé.

La violence "classique" pouvait passer pour être "accoucheuse" de l'histoire, elle avait sa place dans le lent et patient travail du négatif. L'irrationnel n'était qu'un moment du rationnel, comme le mal du bien, l'insensé du sensé. La violence terroriste, qui est au-delà de la violence (Baudrillard), n'a ni sens (ni orientation, ni signification), ni cause ni fin. Elle est à la mesure du système général, parachevant

l'orgie de puissance, de libération, de flux, de calcul dont les Twin Towers était l'incarnation, tout en étant la déconstruction violente de cette forme extrême d'efficiency et d'hégémonie.¹⁰

"Tout est bruit pour qui a peur" (Sophocle)

Il y a aujourd'hui une pensée unique qui tend à s'imposer un peu partout en occident, pur produit de la nation "démocratique" devenue hégémonique, qui élève une prétention quasi métaphysique à dire le bien et le mal, le vrai et le faux. La déclaration d'un dirigeant américain est à cet égard significative:

Les Etats-Unis ont une responsabilité spéciale pour diriger ces efforts contre le terrorisme. Il y a des moments où l'Amérique, et elle seule, peut faire la différence entre la guerre et la paix, entre la liberté et la répression, en l'espoir et la peur.

Une "responsabilité spéciale", des "moments": il y aurait une sorte de garantie théologique. S'il y a assurément de la rodomontade dans l'eschatologie bushienne, il y a aussi

l'idée, métaphysiquement plus sophistiquée, d'une assurance transcendante qui sauverait le jugement de l'affolement nihiliste. La déclaration du dirigeant américain dit que l'Amérique, et elle seule, est capable de "*faire la différence*". Mais, ne sommes-nous pas déjà au-delà de la différence? Le monde se venge, dirait Baudrillard. Ce n'est plus nous qui imposons les règles du jeu. C'est la logique de la suspicion généralisée qui impose les siennes. "C'est l'ordre mondial imposé qui rend *persona non grata* la réalité des idées". C'est la nouvelle configuration du monde... Le monde hégémonique a produit son "double aveugle", qui en est à la fois la célébration et la destruction. (À propos des Tours de New York, Baudrillard dit que le système entier semble avoir prêté main-forte à l'action initiale.)

"N'ayez pas peur", disait le Premier ministre français aux voyageurs d'une gare de chemin de fer au lendemain des attentats de Madrid. C'est la phrase évangélique reprise par Jean-Paul II, en octobre 1978, nouvellement élu pape. "N'ayez pas peur!", "Ouvrez grandes les portes au Christ". N'ayez pas peur, donc espérez. Nous dirions, à la suite de Spinoza, mais aussi des Stoïciens: "N'ayez pas peur, il n'y a rien à espérer." Mais, il y a peut-être à comprendre. "La peur ne peut se passer de l'espoir et l'espoir de la peur", disait le même Spinoza. Pour Spinoza, la guerre généralisée, l'insécurité, la servitude comme peur sont les contraires de la "liberté". La liberté, qui n'est pas ici le libre-arbitre, consiste à transformer le désir, non à le supprimer. Contre la peur, peut-être faut-il convertir notre rapport au monde.

Que faire? C'est la question laissée en suspens par Lénine en 1902. Derrière cette interrogation — dont Lénine fit

un livre —, il y a à la fois un constat d'échec, quelque chose a tourné court, et en même temps, une réflexion méthodologique fondamentale. Il fallait tirer toutes les conséquences d'une impasse, d'une véritable aporie théorique et pratique. Une question de méthode, si l'on veut, le mot *méthode*, devant être pris dans son sens propre et grec, "*methodos*", un "chemin qui mène au loin", un chemin qui n'est pas tout tracé, mais qui advient à mesure que l'on chemine...

Nous connaissons la réponse de Lénine: "Il faut prendre la parole..." Un seul journal pour toute la Russie! Il faut *enchaîner le discours*. C'est l'*enchaînement* du discours qui permettra d'embrayer sur l'action. C'est aussi, à sa manière, ce que disait Jean-François Lyotard au milieu des années 70: personne ne peut arriver à des vérités absolues, mais chacun peut prolonger et enchaîner son discours.

Le dialogue est sans doute la grande arme contre la peur. Qu'est-ce que dialoguer, sinon être capable d'habiter le présent vivant. Sinon se tenir au plus près d'une pluralité native (notre latinité) qui offre à l'autre le possible frayement vers sa propre altérité. Contre la peur, pas essence banalisante, il reste à inventer des singularités.

Notes

1. *Le Monde*, 22 février 2004.
2. *De la culture du dialogue à la civilisation de la peur*, Rio de Janeiro, 2002.
3. *Les battements du monde*, dialogue avec Daniel Finkelkraut, Pauvert, 2003, p. 100.
4. Acte sud, trad. Patrick Charbonneau, 2004.
5. *D'un fragment l'autre*, Albin Michel, 2001, p. 110 sq.

6. “Que peut-on faire alors? Contre un ennemi invisible et donc insaisissable”, ajoute Baudrillard: “je suppose qu’il faut se faire soi-même invisible et insaisissable. Il faut que la pensée devienne virale elle aussi” (*ibid*).
7. *Les battements du monde*, *op. cit.*, p. 140.
8. *Les battements du monde*, *op. cit.*, p. 206.
9. “Hypothèses sur le terrorisme”, in *Power inferno*, Galilée, 2002, p. 30 sq.
10. *Power inferno*, Galilée, 2002, p. 37.

**L'Hégémonique
à l'Assaut de l'Universel**
*Les logiques éclatées
de la différence*

Candido Mendes

Lorsque l'hégémonie paraît

L'hégémonie du Salon Oval se donna le message le plus recherché pour le spectacle universel du 14 novembre 2003. Un monde sidéré se pencha sur les instantanés de la capture de Saddam Hussein, livré à l'abomination. Le fantôme poussé au délabrement suprême parachevait le vouloir iconoclaste de la toute-puissance. Il ne s'agissait ni de flétrir ni de défigurer, mais de *in pectu*, et par les images vidéo, d'imposer la profanation à n'importe quel geste du spectre. L'atroce se faisait à force d'un casuel apparent, inlassablement adonné au réduire l'image du dictateur à quelque chose de sous-humain, à laquelle il est possible d'enlever les poux, d'inspecter la bouche grande ouverte, d'exposer

l'intimité inutile, rendue obscène comme la manipulation d'un animal. Le châtiment y était déjà, total, comme recherche de la lésion impériale. Dans la chronique comparée des chutes de majestés dans l'imaginaire du pouvoir, on reprenait la percée du regard, à Byzance, de la grande iconostase du Christ à la Chalke, porte du palais Impérial de Léon l'Isaurien, obsédé par la rage du détail, de la surviolation précise, au-delà de la destruction sommaire.

L'univers médiatique vit l'exercice de ce super pouvoir de contrôle, sous l'alibi d'une inspection sanitaire effectuée par l'infirmier militaire, toujours de dos, le crâne rasé, une silhouette du procès kafkaïen, déjà personnage de cet absent d'une nouvelle logique outrancière, d'un pouvoir absolu désormais monté sur scène. Ni arrachement de masque, ni triomphe pompeux, mais signe de parachèvement de l'acteur du Salon Ovalé dont la majesté irréversible se permettait le geste accompli. Face au prisonnier, plus de relation d'ennemi ou de réciprocité de perspective obéissant encore à un jeu de domination devant être gagné sur le terrain, et demandant une reconnaissance élémentaire de l'antagoniste.

Il ne s'agissait plus de rhétorique extrême d'anéantissement par le vainqueur classique, ni de triomphe romain, ni d'immolation sacrificielle qu'accompagnaient toute capture des déchus sur les champs de bataille habituels. Ni d'exhibition dégradante du *Ecce Homo* au palais de Pilate.

L'iconoclastie radicale

L'essentiel de ces étrennes de la puissance hégémonique serait de faire ressortir le vide d'abjection; la décortica-

tion de la figure-objet, au bout de la plus passive et terminale des manipulations. C'est à travers cette élimination du moindre vestige du sujet qu'une telle asepsie, opérée sous les yeux de l'humanité attentive, est parvenue à la dernière échéance de l'être; à l'avilissement de sa nature ou de son "en-soi", ne pouvant désormais être vu que comme figure inanimée. Ce Saddam extrait de la souillure faite de la crasse de sa panique, de sa cache, de sa fuite, ne pouvait qu'être objet de la dépouille anatomique du cadavre vivant, selon les liturgies instantanées du monde hégémonique, arrivé au *sanctum sanctorum* de sa victoire et se permettant alors la véritable clôture, dans son inconscient collectif, de l'invasion de l'Iraq.

Cet effet-choc, soigneusement exécuté, venait prendre la place — en tant que spectacle matriciel — de tout le déjà-vu des défilés d'armées, des décharges massives de bombes sur Bagdad ou des débarquements monumentaux propres aux scénarios des *Stars Wars*. Il n'est plus question de la fin d'une guerre conventionnelle où les vainqueurs reconnaissent encore l'adversaire, et où il existe une suite faite d'un "vis-à-vis" entre les parties, aussi asymétriques soient-elles. Tout aboutissement effectif d'une guerre ressent encore la tension vécue, le nerf de l'affrontement, la ré-vulsion du geste manqué ou assouvi. Les photos du *spider hole*, du trou d'araignée où se blottissait le dictateur, rendaient clairement désuète l'image-mère d'avant la capture de Saddam. L'iconoclastie gagnait sa place et faisait état de son règne immédiat. Elle menait surtout dans les niches de l'inconscient collectif au parfait contre-point du choc des tours de Manhattan.

Il s'agit d'évènements hors de tout encadrement, passés à une autre représentation de la réalité, résultant d'un vrai transfert ontologique de la victime-chose. Que ce soit du corps chaviré à l'échelle de la loupe mondiale, ou des profils précipités dans le vide du World Trade Center. Le rituel du 14 novembre tranche toute attente des partisans de Saddam, élimine la logique précédente d'inversion de jeu, et évince à la fois le corps-image d'une identité nationale, concentrée sur l'unique et irremplaçable personnage, rasant toute cible de rassemblement face à la lutte contre l'envahisseur. Le lien se défilait: plus de martyr dans cette dernière image de Saddam abattu.

La mondialisation pléthorique

Les États-Unis font dès lors état de puissance unipolaire. L'hégémonie ne supporte pas l'autre, même en tant qu'indicateur de la déroute ou simple réflexe conditionné où survivraient les demandes du perdant ou sa silhouette évanescence dans le miroir de l'altérité vaincue. Les USA, passant outre à tout "vis-à-vis" avec l'adversaire, voient comme naturel l'avilissement de l'ennemi, objet d'une dégringolade sans retour- comme il convient à une cérémonie d'entrée dans un monde de la peur. Elle s'impose, au-delà de l'éclat de la superpuissance, pour racheter sans relâche l'horreur introduite par le terrorisme diffus lors du 11 septembre 2001. La rançon de l'insupportable tenait à l'épouvante limite: cette explosion des corps, ces déchets, ces décombres de l'abat des tours jumelles. La violation de l'espace sacré de la nation américaine traînerait encore dans

son opération d'acquittement abyssale, comme l'aurait demandé le spectre errant au milieu des espaces aplatis de Manhattan, créant un fléau justicier entre les mains des vengeurs de l'impact inconcevable.

Il nous faudrait encore un certain recul historique, afin que nous puissions nous rendre compte jusqu'où l'accélération de la croisade antiterroriste se poursuivra dans cette dette inassouvie passée aux symboles de l'avènement unipolaire et majestueux des Etats-Unis, au sein de la globalisation.

Dans sa majesté, Washington siège, triomphant, dans un détachement pléthorique au cœur du premier monde. Les périphéries ne font plus son arrière-fond, telles sont la distance et la disproportion immense de la richesse universelle. Elles ne gardent que les brins de mémoire de leur position d'avant-scène, et de leur capacité de marchandage au bon vieux temps de la guerre froide. Les confins du monde ne font effet que de contre-figures ici et là face au colosse américain, et ne survivent en tant que terres d'exclusion que comme des avant-postes stratégiques pour le déploiement de son dispositif de contrôle du terrorisme, venant de partout.

L'avènement de la déterrance

Les Etats-Unis marqueraient leur puissance devant les nouvelles anticipations de tels dangers par l'intermédiaire de l'enjeu de la déterrance. En d'autres termes, le développement d'un conditionnement global grâce à la prévision des effets d'une force de frappe monumentale et la menace d'attaques d'une portée écrasante, rendent impossible toute

initiative de conflit ou d'attentat. Un ennemi pressenti disparaît, préalablement démolì par la perception du péril de destruction pouvant surgir de n'importe quelle direction. Par conséquent, il n'est plus question d'un antagonisme en tant que jeu de l'autre, et les développements de l'appareil hégémonique dessinent leur présence continue — telle l'armée/laboratoire que cita Donald Rumsfeld — se régénérant sur le terrain, assurant sans arrêt leur croissance et introduisant les engins capables de parer à l'avance à cet assujettissement. De même, ainsi que nous l'a prouvé le cas de l'Iraq, la suite d'une victoire, comme il est établi dans le lendemain des guerres traditionnelles — n'implique plus un retour des forces à leur matrice, ni le marchandage du rétablissement des droits de souveraineté et d'autonomie des combattants vaincus.

La modélisation s'empare du futur comme nous le voyons à Bagdad: refaire le pays à l'image de la nation hégémonique, non seulement en ce qui concerne les plans de reconstruction initiaux, exigés par le déracinement de la structure originale, mais procéder à l'installation d'institutions entièrement rebâties suivant la figure de la puissance pléthorique. Ce véritable clonage historique ne vient pas seulement de l'imposition du régime démocratique, selon les *blue prints* du Salon Ovalé, mais de tout refaire à l'image de la structure hégémonique, du complexe urbain, aux organisations du marché, parvenant jusqu'aux entreprises de conversion religieuse qui avaient déjà été abolies par les régimes dominants "éclairés" du XX^e siècle.

L'envoi de missionnaires évangéliques derrière les avions militaires montre jusqu'où peut arriver cet idéal de

refaçonnage de l'antagoniste, selon la vision des "renaissances" radicale à la vie du fondamentalisme sommaire du président Bush. A la suite de l'invasion de l'Iraq, rien n'est plus éloigné que la culture de la paix face à l'idéal établi du système organisé depuis le Salon Ovalé et son règne par la préemption et la Croisade.

Le débordement de l'hégémonie: l'anomie et la multitude

Il faudrait se rendre compte, au fin fond de ce réglage *urbi et orbi*, et comme emprise sur le propre événement, que l'on fait face à la production d'un nouveau temps social. Il naît de cette synchronie rayonnante et de son perpétuel renvoi, reconnaissable dans leur passage au virtuel dans les univers médiatiques et suivant des liturgies sérielles de légitimation. Tout régime, au regard de l'hégémonie, s'en remet à la stricte image de ces régularités, dont la reproduction est l'unique gage de son maintien historique.

Fidèle à cette architecture politique, la présidence Bush put déclarer, le 4 février 2004, que toute contradiction au modèle fixé serait vouée à une "guerre éternelle", partie comme une Croisade. Cet étalage d'un nouvel ordre mondial se moyennait par débordement littéral, sans retour. Aux périphéries, par l'anomie résultante de la cassure interne par le modèle imposé. Au centre, par l'échappée des multitudes, prenant la place des simples sujets du pouvoir dans les représentations bien rangées. Ce sont donc deux extrêmes, du même abat d'un système compatible avec le pluralisme collectif en son sein. L'hégémonie, par conséquent, ne se dres-

se que devant le vide de toute reconnaissance autre que celle du renvoi de sa propre image, et à perte d'écho.

La déclaration unilatérale de la guerre d'Iraq dévoila, dans toute sa puissance, les rassemblements sur les places publiques européennes de la population contre la guerre et les gouvernements alliés à Washington. Le message de mécontentement se manifestait par des plébiscites gigantesques et effectifs: deux millions de personnes à Londres, un million à Paris, à Barcelone, à Rome.

La cause dépassait le cadre national et sa synergie s'étendait au ressort dialectique, poussée par l'hégémonie en dehors des structures d'organisation en vigueur, mais capables toutefois d'instaurer un pouvoir de contre-pression, sinon de *countervailing power*. Un nouveau protagonisme du "dissent" universel forçait sa reconnaissance comme acteur du jeu et imposait un régime ou un contrepoint au diktat hégémonique; une réponse aux structures de sidération, étalées par le système, de tous côtés. C'est donc tout cet ordre cloisonné après la conquête de l'Iraq qui naît des synchronies rompues entre les États-Unis et les Nations-Unies, entre la matrice occidentale de l'Union Européenne et son nouvel encerclement par les satellites de l'Est, passés de Moscou à Washington. Si cette cassure s'avérait de prime abord, cela n'empêcherait qu'un nouveau renvoi ou toute intégration se désavoue en faveur d'une synergie autant finale que larvée, dont la puissance hégémonique garderait une réserve latente de réglage face à tout manque de convergence de modèles, ou de normalisations, établies. Elle n'exclu pas en même temps, les ententes *ex post* tels que l'offre, malgré toute rupture, faite à la France et à l'Al-

lemagne, de partager le butin ou les *ping benefits*, en Irak, de la modélisation établie par le Salon Oval.

Elle ne cacha pas sa nature, cette invitation d'après-coup adressée à Paris et à Berlin pour le consortium de livraison, sur le terrain, des demandes du complexe *Halliburton*, chargé du modelage de l'Irak d'après conflit et se présentant selon les clairs protocoles du *Patriot Act* — de dépense d'un budget de reconstruction égal à celui de la guerre elle-même. Toute l'opération évoqua la liaison implicite entre les *Star Wars* I et II, tant cette négociation remit sur scène la médiation de James Baker, le secrétaire d'État du premier Bush, en mission spéciale, dans tout son halo de majesté.

Est-ce qu'au niveau du cueille historique émergeant du post-Irak, les forces-clé de la "vieille Europe" — comme la nomma Donald Rumsfeld —, sont arrivées à un plan effectif de partage du pouvoir décisoir? Et ce que la proposition Baker ne faisait qu'éclairer les foisons de synergie, en admettant de simples répit de normalisation, comme trêves de la différence? Assistons-nous à la marche, avec le départ des croisades, d'une nouvelle instance du temps social fondé, sans retour ni périphéries, par la logique hégémonique?

La différence chassée dans le nouveau théâtre universel, peut être, se retrancherait des questions de terroir, et non de vrai confrontation avec les Etats-Unis, ainsi que le démontrent, en régression de la dialectique émergeante, *urbi et orbi*, les tensions naissantes de la Constitution Européenne face, par exemple, aux querelles du pouvoir des acteurs traditionaux en son sein. Et jusqu'où cette repoussée tardive des clameurs nationales provenant de Paris ou de Berlin, devant l'Espagne d'Aznar ou surtout le nouvel équilibre des

pouvoirs, posés par le déferlement des pays de l'Est, tous liés à Washington, témoignent déjà d'un système clos par l'enjeu hégémonique et ses nouvelles alliances stratégiques?

Les revers subjectifs de l'hégémonie: L'arrogance et la peur — une ambiguïté foncière

Sûrs de leur socle, écartés des contre-pressions de cet ancien palier du premier monde qu'est la "vieille Europe", comment ces États-Unis affirment-ils leur émergence en plein achèvement de la Croisade instauratrice? L'amorçage du super-pouvoir d'après le 11 septembre implique toute la séquence de l'impact porté à l'inconscient collectif américain, par la chute des tours jumelles. Il demeure, encore, le *background* d'une subjectivité, marquée au temps large de sa mouvance, en même temps, par la perception du surplus immense de pouvoir de sa machine de force et par la peur de l'agression, tous azimuts. Le sentiment né de l'horreur portée par le terrorisme, le renforcement croissant de ses dangers méthodiquement avancés par le gouvernement américain ne fit qu'accroître la peur d'une répétition de la catastrophe de Manhattan. Elle se transforma très vite en panique systémique, moyennant l'adoption d'une politique d'alerte permanente, de mobilisations continuelles et, surtout, d'interdiction de toute idée de reprise d'un temps antérieur à la frappe des tours. Aujourd'hui, il n'y aurait rien de plus suranné, par exemple, que le rêve idyllique du retour des soldats, finie la guerre d'Iraq, en renouveau pour les nouvelles générations américaines, de l'ambiance de "page tournée" du Viêt-Nam. Au contraire, de plus en plus, la population américaine se-

rait rappelée à sa vocation pour l'“endurance”, menée par le gouvernement Bush et son évangélisme fondamentaliste, conduisant à la Croisade et à l'épreuve en tant que “peuple élu”. L'appareil de défense, haussé à la sophistication exponentielle, ne tolère de décompressions. La dialectique de la peur est essentiellement prospective. Elle sacrifie, à jamais, toute détente. De nos jours, c'est donc la nation hégémonique qui a coupé son inconscient collectif, et de façon anthropologique, de toute ancienne tranquillité, à la Thoreau ou à la Emerson. La consultation populaire adviendra, en novembre 2004, pour décider entre un retour au pays d'avant le 11 septembre, ou son instauration comme nation hégémonique, dont le président Bush porte tous les rites, pour la guerre permanente, comme champion du bien hyper-polarisé, et alors renforcé par une deuxième victoire électorale.

Il s'agirait, à la fois et face au nouveau temps civique qu'inaugure la Maison Blanche, d'un aménagement de sa conscience collective comme un exercice inassouvi de légitime défense, auquel elle associe, désormais, tous les gains et pertes de sa portée internationale. C'est une balance tout à fait inédite d'enjeux qui passent donc à la scène mondiale, conditionnant les demandes primordiales des droits de l'homme aux préalables quasi-délirants de la pré-riposte à la menace terroriste, lâchée à toute l'ampleur de sa frappe implacable.

Les États-Unis arrivent à la lutte pour la réélection de Bush sûrs que cette nouvelle perspective n'affaiblira pas les acquis d'un patrimoine civique extraordinaire, fruit de sa mobilité sociale interne; née de l'absorption de l'*apartheid* racial, ou de la réussite des politiques de *welfare* sur le plan de la santé ou de l'éducation.

Lèse-majesté et réification de l'ennemi

Le nouvel interdit ambigu posé par la légitime défense requise par la lutte antiterroriste a tendance à ne plus reconnaître les droits de l'ennemi assuré sur les champs de bataille: il nie tout aux "insurgés" qui sont exposés aux tortures, à la prison arbitraire, au manque absolu de défense et à la dénégation de toute exigence élémentaire de convivialité.

L'horreur de Guantánamo est l'état du vide lunaire de ces impératifs, tellement en contradiction avec le respect de la liberté et de l'identité qui fait des États-Unis le pays par excellence des gains de l'aventure de l'homme au cours de ces derniers siècles, de la Constitution de 1776, à l'ascension de Martin Luther King. Le promontoire des Caraïbes est devenu, après la guerre d'Afghanistan et d'Iraq, cet espace de première attaque de l'hégémonie, et du creux qu'elle ouvre à la vie collective et aux institutions contemporaines de la guerre, qui reconnaît toujours l'autre chez l'ennemi, même en l'abattant, selon le statut de la Convention de Genève.

L'hégémonie, dans son développement accéléré, ajouta à sa première prise de conscience la décision de répondre avant tout à un impératif consistant à donner une riposte à cet attentat subliminal de lèse-majesté dans ses détours: l'inconscient collectif de la super-nation blessé par le 11 septembre.

Une abomination aussi insupportable donnait au peuple et au gouvernement atteint un espace de manœuvre de riposte, contrastant avec tout acquis de la convivialité civilisatrice de notre temps. Le monde américain d'après la chute des tours s'est rabattu sur une régression consentie et primordia-

le de cette intolérance radicale et le châtement de cette nouvelle catégorie de rebelles; de cet autre “sans visage” rejeté de tous paliers de reconnaissance institutionnelle; du traitement ou du maintien minimum d’un “vis-à-vis”. Le monde des élus se recrute et se donne, en effet, *a priori*, et l’hégémonie y règne pour toujours.

La conscience civique américaine post-Bush s’appuie sur cette espèce de point mort où se trouve l’écart — le *no man’s land* — où se dresse le nouvel édifice social de l’hégémonie; une force qualitative inédite d’organisation des dichotomies, en marche face à l’ancien monde des différences et du pluralisme établi. Cette poussée triomphale se dégage des vieux temps des dominations, des confrontations sociales, menée par une nouvelle fondatrice de reconnaissance internationale, qui fonde, comme exilé à jamais. Elle répond exactement au concept de conflit préventif accueilli par le Pentagone de Bush, et mis royalement en marche par le scénario de la guerre toutes directions contre les terroristes, à travers l’action anticipatoire instantanée face à la détermination sournoise de l’ennemi, et surtout à sa manière radicale de frapper.

Vers la légitime défense préemptive

C’est ce qu’impliquerait ce nouvel élargissement de la notion de légitime défense, provoquée par cette qualification fondamentale: ne pas jouer sur le signe plus ou moins réel ou dérisoire des menaces, accepter sa présomption en cas de la moindre évidence, déjouer le mouvement de l’autre et porter atteinte immédiatement à l’ennemi, surpris ou

soupçonné. Cette action bénéficierait de l'effet de prostration ou d'anéantissement de toute réponse face à l'éclat du geste préventif. Toute vieille idée de protocole de lecture d'une pré-agression, et surtout les mesures de la notion ancestrale du talion et du renvoi exact entre attentat et réponse, disparaissent devant la portée de l'attaque propre à l'hégémonie.

L'ennemi n'est reconnu que comme porteur possible de l'intention de nuire. Il sera écrasé non seulement à la perception des premiers signes indiscutables d'agression, et selon tout indice d'une mouvance contre le "peuple élu". La guerre préventive n'est pas nécessairement la *blitz krieg* des années quarante, ou la guerre des étoiles de Bush I encore en phase d'apprentissage de la mise en oeuvre de l'hégémonie naissante et de l'effet pédagogique du spectacle éblouissant. Sur la scène émergente, tout signe vaut l'attaque. Une évaluation *in minus* sera toujours mortelle. Dans un tel étalage prospectif il n'y aurait pas de limite pour une systématique d'agression et d'exhibition de puissance hégémonique. En fait, ce ne fut que devant une matrice macro-sociale prospective, de gains et de pertes, et non pas simplement de réponses à des menaces réelles, que les Croisades permirent au gouvernement Bush un accord de fond avec son peuple, pour entamer une guerre sans fin. Elle se passe de plus en plus de répondre à la motivation concrète des conflits. Non seulement elle se contredit quant à la confiabilité des données de possession, par l'ennemi, d'armes de destruction massive, comme elle reporte indéfiniment toute clarification d'une telle conduite. De plus, l'appel intransitif à la croisade se replie sur ce fondamentalisme planté dans l'in-

conscient de la nation immense et éveillée contre le terrorisme multiforme.

L'hégémonie et la disparition des réciprocités de perspective

Au bénéfice de la reprise des dialogues internationaux, il est essentiel de montrer jusqu'où la nouvelle alerte infinie de la superpuissance abat les acquis d'une politique de la paix et le progrès de sa culture, si développés avant le 11 septembre. Il est surtout essentiel, face à l'autre dans l'horizon de la vie collective, de voir jusqu'à quel point nous nous trouvons déjà devant une subjectivité de panique, encore désamorçable ou définitivement incarcérée par la peur. Devant une telle perspective, le monde de l'altérité et de la différence se voit "démédiatisé" de tout "vis-à-vis" et laissé sur la frange de la reconnaissance des cultures et de leurs échanges.

Il serait donc fondamental aujourd'hui de saisir, par exemple, à quel point le moment de ce tournant du siècle devrait se rendre compte, en théorie critique, de l'approfondissement des processus de réification observés en leur sein, portant sur l'unité et l'universel d'une civilisation face aux cultures; aux dépôts de leurs signifiants comme reconnaissance de l'homme et de sa valeur mise en œuvre. L'appel au dialogue lancé par Khatami est plus que jamais à l'ordre du jour. Face à l'amorçage de l'hégémonie, il ne fait qu'accélérer le meurtrissement du témoignage-limite d'une résistance identitaire, éveillée en toute son dramatisation par la révolution de Khomeyni.

En nous reportant, encore aujourd’hui, à la perspective du temps large Braudelien nous serions, au bord du 11 septembre, à un moment où les réussites des réactions de l’Islam contre l’emprise occidentale, après le sursaut iranien en 1978, auraient permis d’avancer les distinctions critiques entre l’emprise de l’universel civilisateur et le regain de l’initiative du processus culturel dans une région stratégique, où la force d’une vision du monde se maintenait intègre et assurerait des prises de conscience différentielles du vécu humain.

Vers une déconstruction du dialogue

Toute cette quête fondamentale disparaît devant la croisade antiterroriste. C’est ce qui rend encore plus urgent dans le scénario universel ébranlé par la chute des tours, la reprise des conditions d’un pré-dialogue, au réveil de l’attente plurielle de l’évènement — au sens Baudrillardien du mot — contre l’aplatissement hégémonique. Le choc et l’éveil du 11 septembre ne firent qu’aiguiser, et pour de bon, le fond de l’enjeu civilisateur, sur cette poussée au premier rang de la contemporanéité du conflit, entre l’Islam et l’Occident. Mais surtout, de même que ce “vis-à-vis” ne se mobilisa pas en Jihad, ni força l’installation d’un fondamentalisme de confrontation, il mena à la réflexion sur les écarts, vivifiés en acquis civilisateurs; en rejets culturels; en prospective commune et de déconstruction, du contenu des vécus des subjectivités sociales; de l’éclatement des synchronies historiques et des montées de nouveaux temps collectifs. Dans son impact le plus large et pédagogique, la catastrophe, la

panique, la méfiance résultant de la tombée des tours forceraient les recherches identitaires à dépasser, comme dénominateur méthodologique, la simple critique approfondie du dialogue. Elle se remet à la confrontation même des processus de culture et de civilisation. En effet, jusqu'à l'avance contemporaine de la théorie critique, le passage des univers par le dialogue se faisait au coût de la réification des subjectivités, exposés à l'essor civilisateur. En effet, le paroxysme de cet universel intérieur, rendu en contenu pratique et objectif à l'idée du progrès univoque, coïncidait avec l'avancée même de la réflexion, entrée dans la post-modernité par les conquêtes de la théorie critique et toutes ses avances dans l'épistémè contemporaine.

Il ne faudrait, d'autre part, peut-être pas trop de recul — étant donné l'accélération intrinsèque de l'hégémonie — pour voir les marques de son empreinte sur la subjectivité collective de nos jours. Les contrôles exponentiels inédits sur la causalité et le conditionnement de la vie collective — assurés par la technologie et le pouvoir — passent à la portée contemporaine du dit monde intérieur aux renvois de la cybernétique, au virtuel de la représentation et son impact, à la fois totalisant et réificateur. Nous finissons par faire face à la production de simulacres à la place d'objets de connaissance, tant le tournant de la réflexion s'enlise dans le solipsisme et la réalité se fait projection de cette subjectivité plongée dans la réification. Il nous faudrait par conséquent toute une véritable vision de parcours, pour que nous puissions nous rendre compte de cette fusion entre l'avance du processus civilisateur dans son dernier engloutissement des cultures et l'avènement explosif de cette objectivation des

contrôles sociaux résultant de la venue hégémonique, en toutes dimensions, de l'homme refait au sein de la globalisation.

À côté des distinctions entre les processus de culture et de civilisation, dans la lignée par exemple de la méditation canonique d'Alfred Weber, il faudrait aussi pour l'effective perception du temps historique et de la contemporanéité du dialogue culturel, nous rendre compte de l'avance intrinsèque de la réflexion au tout début du XX^e siècle, essentiel pour définir la condition de la modernité dans le statut de subjectivités. C'est ce que réclame l'instance du passage du *cogito* à l'*intentio* husserlienne, en retournant la pensée sur ses propres fondements, par l'opération critique radicale de la connaissance.

Il y aura donc conjonction historique, pas nécessairement interaction causale limite, entre les nouveaux gains de la réflexion, comme acquis universel et le risque d'aplatissement final des subjectivités collectives contemporaines exactement au moment où la différence gagnait son statut transcendant, fait du sens intransférable de son vécu et de sa mémoire.

An regain primordial de l'“être dans le monde”

Notre temps se marque donc par cette avance, à l'intérieur de la réflexion occidentale, et comme nouveau jalon, de la théorie critique permanente — dans les nouvelles interrogations du *cogito* par l'*intentio* phénoménologique. Elles se poursuivraient par l'analyse du processus de réification inévitable des productions de la conscience; du passage des contenus de la représentation à des simulacres, au rayon toujours plus large des renvois, entre conscience et objet et

ensuite à son assaut par la mimèse dans les “vis-à-vis” entre centre et périphérie, si on passait des acteurs individuels aux grands pans des subjectivités collectives mises en jeu par l’exploit civilisateur.

De même, le passage de la domination à l’hégémonie passe par la nouvelle démarche technologique, au sein de ces renvois de la représentation, par où la cybernétique, non seulement accélère à cette réification, mais nous laissons dans tous les nouveaux domaines d’une objectivité construite et imposée à notre “être dans le monde”. C’est ce qu’implique le regain de l’ontologique opposable au virtuel et à la prothèse sans limite permise par l’entendue des techniques — *longa manu* du “progrès” — appliquées aux contenus de la représentation, détachée de la nature comme la dernière réalité.

L’avènement de l’hégémonie se fait donc, en termes d’histoire intérieure de la réflexion, à la suite de la réflexion Heideggerienne, à la quête de l’être, au-delà de sa perception, ou en la rassurant par le langage primordial, rescapé de sa logique. On y discernerait alors la dimension radicale du fondement, délivré de l’ontologique. Nous ferons face à la fois, alors à cette affirmation de la vraie mouvance de l’homme, comme “entré dans le monde” et ses déterminations du concret, parvenant à la véritable modalité de ce même être, en son universel saisissable. De par la même, on aboutirait à la perception de la différence, gage de notre temps intérieur, de la manifestation de son sens apprivoisé, à l’infini, par le processus de culture. L’opération critique radicale de la connaissance prenait son envol et se donnait tout le travail de la déconstruction et de la post-modernité au pas de cette subjectivité mise à l’œuvre, pour toujours, de son introspection.

L'excès d'assynchronies et poussée universelle de la réflexion

Tout ce travail de reprise de l'épistémologie occidentale se faisait en marge des contradictions de son processus historique et d'une conscience du heurt définitif, que cette modernisation à outrance mettait en question. La survie de l'univers culturel, au-delà de la matrice subjective de l'Occident; décelait la quête identitaire, à la onzième heure, des collectivités exposées à ce déracinement, et faisait du fondamentalisme l'emprise de cette praxis de résistance à la mimèse, menée au cœur de leur âme collective.

C'est donc au niveau même de la brisure de l'histoire comme progrès dans sa détermination univoque que nous pourrions apprécier la portée de vrais nouveaux temps sociaux, échappés au carcan homogénéisateur, devant l'Islam assailli face au maintien intacte de son sommet de conscience identitaire. Il pourrait éclairer le nouvel enjeu de conflit; des écarts vivifiés en acquis civilisateurs et rejets culturels dans le "vis-à-vis" qui devrait dépasser l'engloutissement d'avant la théorie critique, appliqué au démêlement des temps sociaux de nos jours.

Un horizon sur déterminé: Occident en croisade — Islam en résistance fondamentaliste

Où en serions-nous de la pré-démarche de cet avant-dialogue, en tâche de reconnaissance de ce palier stratégique, par excellence, que représente le "vis-à-vis" d'Occident et d'Islam? Il s'agit, d'une part, de la seule culture encore intègre devant l'étreinte civilisatrice en ce nouveau

moment inouï de l'amorce hégémonique, sur l'emprise classique de domination. Il y aurait donc des risques énormément accrus d'une telle démarche, d'une visée critique de l'histoire isochronique; de la brisure de toute la portée de la révolution encore mal réveillée, ainsi que de la première proposition effective de coexistence dans une *epoché* régressive pour assurer une proposition identitaire et le maintien essentiel du statut de la différence au niveau des subjectivités collectives concernées.

De même, cette accélération du temps d'Occident encore accrue par la surdétermination de la Croisade sur l'épanchement civilisateur, à mine d'un *a priori* fondamentaliste, de la part des acteurs sociaux agressés, pour rétablir les choix, au niveau de la mer, d'un nouveau "vis-à-vis" des temps sociaux; de chances données au rattrapage; aux perspectives différenciées, au contrepoint des refus liminaires inédits à l'engloutissement modernisateur; au statut de reconnaissance et de renvoi comme souvenir totémique d'une subjectivité énonçable avant la vague du virtuel.

Le choc et l'éveil du 11 septembre ne firent donc qu'aiguïser, et pour de bon, le fond de l'enjeu civilisateur, dans le conflit entre l'Islam et l'Occident, où la défense du statut de la différence déversé sur la perception différentielle du vécu et de l'acquis humains, comme octroi effectif de son "être dans le monde".

Le raidissement des saisies identitaires

Le début du XXI^e siècle, entraîné vers le nouveau temps social de l'hégémonie à la suite du 11 septembre, accéléra le conflit entre cette houle civilisatrice et le dernier univers de

culture lui faisant face en tant qu'acteur collectif transnational, tel que l'Islam. Dans le jeu des logiques sociales haussées au planétaire à partir du Salon Oval, le monde musulman est devenu, dans un inévitable réductionnisme, l'antagoniste, la cible du "non-être" à abattre, par l'effort vengeur de la Croisade, succédant à l'abominable chute des tours de Manhattan. Plus de réciprocité de perspectives ou de renvois sur la scène de l'*écumena*.

C'est en effet en Islam, qu'un quart de siècle plus tôt la domination civilisatrice reçut un rejet définitif, à la dernière minute, de la révolution khomeyniste. La chute des Pahlavi a été accompagnée par la reprise d'un protagonisme à tous vents, ressacralisé sur tous les paliers sociaux. Il permettrait par la suite, en termes de ressaisissement de son authenticité culturelle, de recouvrir d'une réception critique renouvelée la civilisation et son butin de conquêtes.

De ce redressement canonique se développerait la reprise islamique dans les pays de souche culturelle semblable, malgré les différences de la sécularisation déjà introduites en leur sein par les transpositions de l'emprise civilisatrice. Une nouvelle détermination identitaire résulterait donc de la révolution khomeyniste, encore aiguisée par la Croisade occidentale. L'avance de l'hégémonie, de toute façon, butait sur des marches de réflexion portées au noyau de l'Occident, face à l'avance de l'état général de la vie de l'esprit contemporain. Elle s'adonnerait à la prise de conscience de cet universel de la raison, tels les progrès d'une modernité philosophique, comme la saisie de l'être collectif en tant qu'un "en-soi", atteint par cette expropriation, aussi intrinsèque que subliminale de son entité, par le monde techno-

morphe, transposé aux enceintes de la culture. Sur la scène de l'Islam, une telle tâche impliquerait, tout d'abord, une véritable surdétermination de cet "en-soi" — aussi fondamentaliste qu'elle soit — passé à l'*a priori* d'une affirmation, face à l'imminence de l'abat de ses référentiels par la civilisation montée en croisade, forcenée.

Démarche de la réflexion et diachronie critique

C'est donc par une détermination concrète d'affrontement — dans le profil des dits dialogue des cultures — que l'Islam rentre en modernité, comme rattrapage au sein du *sanctum sanctorum* de sa perception identitaire faite des plus enracinées des *doxas*, dans le Coran et la Sharia. C'est donc un double accrochage dans un temps régressif que bravera cette histoire de la réflexion, forte d'une synchronie d'exercice, dans son universel inéchappable.

La contemporanéité islamique impliquerait désormais, par la reprise de son initiative historique assurée en 1978, un travail forcé de récupération, à travers la mise en œuvre de la théorie critique. Quelle sera donc la prise de distance interne et de répartie de cette culture assiégée, pour se trouver dans cet universel, dans la remontée de sa généalogie, pour s'énoncer le plein sujet de réflexion? Jusqu'où, avec ce redressement, même doté des meilleures incorporations techniques — comme celles que rend possibles aujourd'hui la plus brillante et désinvolte des herméneutiques — arrivera-t-on par ces enchevêtrements et tournures à la conquête d'un socle de modernité unifié, reconnaissable, pas uniquement rendus aux renvois de l'exégèse, faufilets avec les plus séduisants de ses alibis? Est-ce qu'une telle tâche permettrait à ce sujet

collectif une émergence vraiment fondatrice et son discours? Rencontrerait-elle le contexte, non d'une déconstruction à vide, mais l'assurance d'une subjectivité fondatrice et de son discours? Ali Harb dirait, et avec raison, qu'une telle tâche revenait à s'exposer à la réception universelle pleine de la réflexion, à partir du soutien d'un vécu que suppose une quête identitaire, en proie, aux surdéterminations de prothèses, de résistance, des territorialisations ou de nationalismes, et peut être en surcroît, d'une représentation réductrice de l'Islam.

Tout ce travail épistémologique n'échappe donc pas, comme tâche annonciatrice du dialogue, à reprendre, aux risques des *caveats* absolus, des *a priori* identitaires, à la limite des nouveaux temps sociaux qui ont changé l'avènement de l'universel civilisateur, mais qui, de même, impliquent l'avance de la théorie critique, en un temps isonomique de la contemporanéité.

Herméneutique et contemporanéité de l'Islam

Le dialogue du protagonisme occidental avec l'Islam exige donc, à la fois, son avènement à la modernité et, le double saut étant possible, à la post-modernité.

Cette tâche se réclame de tous les instruments de la déconstruction et, avant tout, de l'emploi archi-exigeant de l'herméneutique, appliquée au contenu même de la *doxa*. Elle se rapporterait à la lecture à vif du Coran et à toute l'envergure d'une entreprise canonique, comme celle de Ali Harb, dans sa triade *Le texte et la vérité*. On y trouve, de façon exemplaire, ce premier dépassement de la *doxa*, au prélèvement de la culture de l'Islam, malgré le fait d'avoir

été atteint par l'affirmation tardive d'identité collective, en quête des premiers "en-soi", née de la résistance à l'Occident, en toute envergure de la modernité. Cet effort aboutirait à l'acharnement d'une perception collective ainsi enracinée sur des valeurs traditionnelles, comme le montre le même auteur dans *Politique de la pensée*. Mais si un tel obstacle peut mener à l'effritement de l'intellection réflexive comme universel concret, de même l'exercice d'herméneutique, en une manœuvre littéralement avant-gardiste, réussit à braquer toute dévolution au pré-moderne, et parvenir à une épistémè achevée de la reconnaissance; d'un "en-soi" vraiment collectif, à l'abri d'une nouvelle réduction. Dans cette tâche et en exprimant sa demande d'une praxis-limite, Harb se réclame d'une logique transformationnelle pour s'assurer d'une pensée à l'abri du piège, tel qu'annoncé dans son *L'essence et la relation*, toujours présent du fondamentalisme.

La tension est là, au nerf même de l'envergure créatrice du philosophe libanais. L'épreuve du risque est aussi dans les tentations de transposition méthodologique, qu'élude au préalable la percée phénoménologique où s'exaucerait toute un syndrome de soucis, de mobilisation propre au raidissement des remparts de la modernité assiégée. Mais ce travail, au niveau de la *doxa*, réussira toujours comme un sursaut épistémique. Il s'agirait de le saisir dans la stratégie propice, entre le "percept" et l'"affect", comme le dit Taha Abdul Rahmane lorsqu'il propose le biais d'une philologie rigoureuse pour échapper, dans l'exercice philosophique, dans une culture du texte à tout "idéalisme linguistique". Une telle démarche se renforce d'un *caveat* contre la fuite catharti-

que des contenus de l'expression identitaire, maintenue à un horizon inépuisable et infiniment repris dans l'ascèse rhétorique d'un "vouloir-dire".

Modernité et raisons récupératrices

Dans de telles procédures, la réflexion critique se libère d'une *doxa* primordiale faisant face à la cassure ou au dénouement de la modernité, au niveau du regard contemporain, devant les purges phénoménologiques, rassurées par leur lecture du concept, selon le développement canonique de l'universel civilisateur. L'assise de cette démarche se rapporterait à la remontée kantienne, bien loin encore d'Hegel et de Marx, dans ce renvoi au grand contenu de la pensée, au déploiement majuscule de la modernité. Tel serait le parcours de Mohammed Arkhoum assurant la caution d'une herméneutique vraiment gagnée sur la réification ou la praxis du concret, où le présent de cette culture arabe s'enracine, une fois dépassées les trappes d'une subjectivité de circonstance ou les fausses fuites en avant, échangées par la véritable démarche du post-moderne.

Il est significatif que, dans le dépassement de l'anachronisme de la pensée arabe, le parcours de fond tienne au renvoi de la théorie critique à une dialectique de la plus haute portée de compréhension du sujet raisonnant, en vraies déclinaisons majeures, successives de l'instance d'analyse: *La critique de la raison arabe*, de Al Jabri; *La critique de la raison islamique*, de Mohammed Arkhoum; *La critique de la raison religieuse*, de Abu Zaid. Le pas donc, à l'allure du post-moderne, se replie — comme gage de toute polysémie

— sur le dénominateur cognitif matriciel — la raison — comme il convient à la culture parvenue à la contemporanéité, dans l'instance plus difficile et dramatique des sécularisations, reexposée à l'empreinte religieuse-identitaire.

C'est ce qui revient à dire que cette quête particulière de l'universel concret en exercice, dans sa critique de la connaissance, ne peut pas se libérer de la sauvegarde, à chaque demanche d'une caution, vers l'expérience transcendante.

La plus ambitieuse peut-être des stratégies, à la suite d'un tel itinéraire et au risque de la *doxa* envoûtante, serait pour Abu Zaid (*Critique de la raison religieuse*) la rémission permanente au codage, comme interposition entre l'événement historique et l'expérience transcendante que recouvre le Texte Sacré. Le pluralisme des lectures se maintiendrait au niveau des exégèses dans le strict respect traditionnel, l'herméneutique ne travaillant qu'à partir de ce palier où une contextualité se dessinerait dès le début de la lecture *secundum quid*, l'interprétation avenante à la suite de la percée des textes religieux par la raison, toujours en rémission de clés du codage primordial.

L'immense travail, par conséquent, de Harb, Abu Zaid, Arkhoum, ou Al Jabri, aboutissent à un souci épistémologique, grand ouvert sur la culture arabe. C'est une approche de ce genre qui permet des apories de problématique-limite pour configurer la contemporanéité de l'Islam: discours religieux ou politique? *Doxa* de défense, ou refus radical de l'universel civilisateur? Dans quel cran dialectique penser au dépassement des dialogues, perçus, d'abord, comme hétéronomiques?

Au-delà de la réception mimétique

C'est en effet face à cette culture que se manifeste la condition exemplaire d'un "être au monde", traversé par la tension contemporaine majeure: celle de l'appropriation de la culture par le processus civilisateur. Sa mise à jour eut lieu grâce à la radicalité de la révolution khomeyenne qui s'assura un nouvel octroi fondateur de sens dans la confrontation des subjectivités collective avec l'Occident. Il y a rupture et émergence de temps intérieurs distincts rendant l'évènement équivoque et l'ouvrant à la lecture polysémique. Donc, en termes de la présupposition heuristique d'un "vis-à-vis", supposé à l'avance par le dialogue, il s'agit de connaître le moment dialectique — ou le cran d'emprise — de cette assomption d'un acteur social face au *dintorno* de sa circonstance. C'est justement ce qui résulterait de la prise de conscience de ses contenus de représentation, vidés dans l'enlissement ou les réifications caractéristiques de l'envoûtement du prosélyte, du simple récepteur du processus civilisateur. Ils ne se confronteraient que par la reproduction de contenu de la mimèse primordiale. C'est ce qui, dans le cas paradigmatique de l'Iran, s'acheva presque, à l'époque Pahlavi, comme expropriation finale du vécu par le simple reflet de ce monde refait par la maîtrise civilisatrice. Abdal Kharim Shoruz, parmi les philosophes de ce moment de refonte, propose la révision critique de l'universel civilisateur —, arrêtée grâce à l'exercice sacrificiel de la rupture — moyennant la révolution — qui permet le regard de ses produits comme butin, et non plus en tant qu'appartenant dans le monde-objet à une même configuration de la subjectivité. Le contre-point d'un tel ensevelissement ne pourrait être

que le retour intégral d'un État Théocratique, dans toute la taille de la transcendance et d'une République de croyants.

Aujourd'hui, l'appel de Kathami au dialogue est celui d'un acteur historique en panne effective de resynchronisation des échanges référentielles-limites, face à l'universel civilisateur abattu. Cette opération exige une délivrance du nouveau, par l'intermédiaire d'une fondation littérale car les transparences de tout "vis-à-vis intérieur" sont perdues, et il n'existe pas de charpente historique ou de cran préalable pour la répartition — comme le souligne Shoruz — d'une culture réaffirmée et d'une civilisation qui s'offre le trophée de la suite ininterrompue de son dynamisme. Il y a donc une multi-exposition de temps sociaux, sans prise entre le renvoi et la confrontation et ayant fait face à tous les risques d'opacité, d'une refonte de contenus de représentation quasi-expropriée à la onzième heure. Il nous manque la méthodologie et, surtout, la distance, pour que nous puissions nous rendre compte des réelles différences; des énoncés de reconnaissance; des écrans de raidissement intérieur de son authenticité tâtonnante; du risque de trans-lecture qu'implique la sortie d'une confrontation radicale, dans toute perte de réciprocité préalable.

Croisade et surdétermination "in extremis"

Il faudrait ajouter aux qualifications de cette reprise de dialogue l'intervention de l'hégémonie sur la scène de la tombée des tours de Manhattan, accélérant ou même forçant une pragmatique du "vis-à-vis", avant la fin de son discours de reconnaissance, menant à un plafond des confrontations identi-

taires, en force d'arrêt du repérage des diachronies établies par la rupture de la révolution khomeyenne. Sa profondeur nous a également offert la scène de ses limites, et donné des gages de permanence d'un processus culturel, dans cet univers rongé par l'acharnement expropriateur de la civilisation. Le 11 septembre renversa l'état d'appropriation-et-rejet, qui s'inscrit à l'avalanche de la reprise culturelle et de la coexistence établie d'un pluralisme *in extremis*, butinant çà et là sur les débris de la modernisation a-critique et totalisante. Nous ne sommes qu'au tout début de ce temps social hégémonique, du règne absolu de son miroir, de l'emprise des simulacres dans le rayonnement de ce pouvoir sans retour, et encore capable — son dernier apanage dans les périphéries —, de se permettre la réification de ses propres contrefaçons ou le déclasserement de toute demande d'authenticité transfixée dans son contexte, sans pouvoir sortir de la gageure de ses reflets, sans échappatoire, abandonnée aux simulations infinies de sa vérité première.

L'Islam, au sevrage de la révolution de Khomeyni, reste le dernier rebelle de la riposte réussie, avant d'être amené, après la Croisade, au subliminal des confrontations. Il est question de l'atteinte larvée de tout son inconscient collectif par la guerre d'Iraq, tous jeux de renvois post 78, retranchés dans la marée de l'attente indéterminée, pour redémarrer au niveau maintenu de son arcane.

Malgré tout l'appareillage conceptuel et la sensibilité de la pensée arabe au post-moderne, nous faisons face au retrait du cran de l'isochronie historique, à l'époque de la préemption hégémonique éludant de plain-pied l'énoncé des différences, comme condition de survie des processus culturels.

D'avance et presque prémonitoirement, la théorie critique assura, entre-temps, le fond de la conquête de la réflexion, accompagnant la rupture de la *doxa*, et fixa son palier regard au niveau des “raisons”, en tant qu'universels concrets, soit de la pensée religieuse, islamique ou arabe. Il arriva donc, en termes d'annonciation des sujets culturels à la démarche intermédiaire de cette totalité historique, en procès aujourd'hui — ou supports identitaires — comme véritables béances d'envergure maximale pour terminer le renvoi entre reconnaissance et déconstruction. L'arrivée à ses “raisons” assure, en même temps, le dépliant de l'Islam envers l'être collectif en émergence, capable de se dérober aux surdéterminations nationales. On écartera ainsi cet amenuisement de l'affirmation identitaire, poussée de force en tant que contre-champ de l'hégémonie, mais menacée à la fois par le “solipsisme narcissique”, comme le remarque si bien Ali Harb.

Les cour-circuits dialectiques

À l'autre extrême du dialogue culturel proposé par l'architecture de la rencontre d'Alexandrie se tient le cœur latin de cet Occident, devant la clôture hégémonique de l'univers civilisateur. On ne reconnaîtrait cet effet, qu'*ex post*, en marquant le pas franchi dans l'état général de la réflexion de la modernité par cet ensemble de penseurs responsables de la *French Theory*, ainsi que l'a reconnue sa réception américaine il y a déjà trente ans. Jusqu'où, dans ces renvois du discontinu, une histoire de la pensée s'œuvre-t-elle en mieux aux exponentiels d'accélération, à

l’au-delà des resynchronies piégées à un prétendu simple tour d’horizon? Que penser, ne serait-ce que de façon heuristique et au sein des rapports d’assynchronie, mimèse et rupture entre Occident et l’Islam du “plus l’écart” apporté par la latinité dans le tissu historique? Il est question, d’abord, d’accélération de cette distance face au bond de la pensée française dans l’avance de cette même réflexion contemporaine.

Nous remarquerons par ailleurs que la latinité servit de plateforme pour trouver la synergie foncière et caractéristique de ce nouveau bond de la réflexion, à la suite de l’intentionnalité husserlienne — palier sur le passage de la modernité cartésienne à l’exercice de la déconstruction de nos jours. Elle est devenue, face aux versants formels et analytiques de l’Occident “dur”, à partir de la moitié du XX^e siècle, le ressort des suites impliquées par la méditation phénoménologique, menant au retour de la subjectivité fondatrice et de l’emprise du discours tel qu’établi par le rapport entre *Les mots et les choses*, de la leçon foucaultienne. L’Occident latin de nos jours tient dans cette rencontre inouïe de plusieurs pensées-clés de souche française, capables de permettre la généalogie très rares d’une pensée rendue commune et parfaitement repérable comme dénominateur commun à cet Occident flexible, ou maléable, dans la contribution de Foucault, Baudrillard, Derrida, Deleuze, Guattari, Morin, Lyotard, Certeau, et de leur incidence sur la pensée américaine durant les dernières décennies du XX^e siècle, lorsqu’ils firent contrepoids au vide stérilisant de la quête analytique et à son tournant linguistique. La force canonique d’un Rorty, ou d’un Jameson, au-delà de

leur matrice de pragmatisme ou de marxisme, pointe vers un dénouement alexandrin et sa pierre de Rosette, bien claire pour la lecture de l'héritage, du foisonnement d'une pensée continentale extraordinairement figée sur l'Hexagone, avant qu'un temps d'hégémonie ne se mette à refaire la culture américaine, contre sa nature, une fois haussés les ponts-levis d'une nouvelle *Festung Amerika*.

Hétérologie et démediation

Il y aurait cependant plus à explorer dans le “vis-à-vis” Latinité-Islam, comme exemple d'hétérologie vue comme la catégorie de “l'autre de l'attente” — tel l'annonce à Michel de Certeau — entre entités collectives comme authentiquement différentes; comme donc, un circuit radicalement bilatéral capable d'engendrer une dialectique du renvoi des résidus, faite de démediations.

Une proposition de dialogue entre l'Islam et la Latinité fait face à une condition exemplaire de distance entre les cultures, qui peut aller jusqu'au vrai décalage hétérologique. Les subjectivités en cause rangent, d'un côté la pratique de la connaissance amenée à l'universel civilisateur, à partir d'un extrême de pré-modernisation, et aux résistances spécifiques, tout de même à l'asynchronie contemporaine de la survie du processus de culture islamique.

D'autre part, la latinité reconnaissable en termes d'emplacement d'une niche de pensée, fait d'elle davantage qu'une école, le relais d'un amorçage de la dialectique de la réflexion et de la prognose possible d'un cumul d'avances qu'un tel échange exponentiel peut revêtir. Il nous manque

encore le recul nécessaire, malgré l'exceptionnelle occasion de prise de conscience d'une partie si critique et vivante de ses protagonistes, de la force d'un tel rassemblement, comparable au Cercle de Vienne, au *Bloomsberry Group* ou à l'École de Francfort.

Mais face au jeu du temps long, des écarts des sujets historiques en proie à leur possible reconnaissance on ne peut pas échapper à l'exercice, au moins heuristique, nous le répétons, de cette accélération anticipatoire face aux dominations doublées d'hégémonie en Occident. Il s'agirait de penser, face à de tels décalages, aux vraies dé médiations face à ces procès mis à nu par leur écart, amenant la conscience, qui a horreur du vide, à voir pointer les dévolutions de l'effet civilisateur. Au ras des pulsions historiques, de nouvelles souches pourront reprendre, avec d'autres besoins d'expression, des protagonismes créateurs prélevés sur des gestes ou institutions, laissés aux arcanes méditerranéens, fondateurs de latinité ou d'épanouissement de l'islamisme.

Ces dits et faits dévolutifs du message renvoyé et fait geste, par ce détachement de l'ensemble fonctionnel de son expression, peuvent ressortir des étiques de témoignage d'un absolu, que représente aujourd'hui le martyr d'anéantissement radical personnel, face à l'ensemble du Jihad au Moyen Orient. De même, la refonte de l'institution de la laïcité en France, protectrice à rebours des pluralismes, devant la saturation des espaces sociaux, pour l'énoncé de la différence. Les pluralismes assiégés en temps d'hégémonie rencontrent naturellement, dans la latinité, la *res publica*, la chose et la place publique comme il sied au monde des places et des rostres.

Dévolutions et paroxysmes dialectiques

Il serait difficile de trouver une détermination plus nette de latinité, que de s'en prendre au monde de l'organe gréco-latin; à toute cette exigence du visuel dans la vignette méditerranéenne éclatante, son jeu d'ombre et de lumière qu'exige ses volumes et cette culture de la description pour la pléthore de l'évidence comme le souligne Merleau-Ponty. Il n'existe aucun creux dans cette perspective, mais un jeu plénier de distance; de rémission visible, sinon déjà origiastique, de cette pulsion de l'organon; d'un monde où le "vis-à-vis" des individus se prolonge par la projection vivante de la *polis*, et d'une *ágora* comme support de cette présence totale de la collectivité, passée au jeu des renvois-limites par la discussion, finie par le plénum du vote.

Pas de vide dans ce corps soutiré aux individus, tel que celui de la palestra et du cénacle pour l'emprise toujours plénière du geste de la Cité. La latinité garda dans sa représentation cet espace en chasse-gardée, ou réserve de la plénitude, et fait toujours étalage de sa rencontre, entre le "vis-à-vis" constitutif des expressions de pouvoir — entre le *duomo* et le *potestá*, et le lien rendu notable par l'entrecroisement des individus; par l'échange de parcours que devient son socle invisible. Cet espace, publique par définition, se fait en permanent moulage de ce plus d'entité, qui émane de la vie commune est, en fait, sa représentation.

Il exprimera toute l'ampleur de sa nouvelle expression, au moment du spectacle où se refait le corps politique, au moment de révolution, où s'achève l'interaction radicale du pouvoir comme miroir absolu de cette identité collective, donnée à la trajectoire décisive de la recherche de son "en-soi", de son entité fondamentale.

Ce serait en effet la totalité du processus de laïcisation de l'histoire de l'Occident qui débiterait par le changement de teneur de cet absolu, menant à la chute de la croyance en la transcendance et à l'instauration du pouvoir comme sa manifestation dans tout le contre-point entre les "césaropapismes", les mutations de l'Empire et de la papauté, et l'abolition du principe divin — remplacé par la raison dans les nouvelles certitudes humaines. Les espaces publics reflèteront nécessairement la nouvelle représentation, où opérera par ablation le corps politique comme expression de la Cité, dépourvue désormais de l'au-delà. Toujours à l'extrême de la tension entre deux absolus en exclusion et l'exercice du pouvoir comme expression de leur être, travaillent devant l'abîme de cet écart radical. De la même', une césure y pare le choc de l'abat par la mimèse ou contre-façon de la représentation éliminée par le contenu émergeant. Pour marquer l'abolition du principe divin et le ratifier; face à la cité sur-terre, la mimèse serait de rigueur. L'État des Lumières officiera dans l'opulence des espaces vidés, et immédiatement remplis par la nouvelle représentation de la déesse raison, portée à tout autel. Moins comme désacralisation que comme nouveau sacre du culte, uniquement exposé à la modification du syntagme, du nouveau dire, que bannissait la signification par désuétude sans altérer le plaetus somptueux, où se reconnaissait sur place la sculpture de la Cité.

Corps politique pléthorique et pluralisme

Dans ce contrepoint viscéral avec l'Histoire, par cet ombilic de Latinité, le parcours de l'acquis de la réflexion,

sur la coulée du temps social, serait amené à ces nouvelles étapes du sillonnage de la modernité. Au cérémonial de la sécularisation, la césure se fit par simple ablation de la dimension transcendantale, confiée à la mimèse la contrefaçon du contenu représentatif aboli.

À la venue de la démocratie, provenant de la montée de la société civile de l'en bas des structures du pouvoir, l'expression du pluralisme devenait le parangon de la sculpture du corps politique. Et rien de mieux pour l'exprimer — toujours comme le vide pléthorique du *sanctum sanctorum* — et exactement comme son revers tout plein, que la neutralité d'expression d'espaces de choix de la sculpture politique, tel que l'école.

La crise du voile musulman et son interdiction dans l'espace public des écoles — succédané de la place — mettait en cause l'expression du nouveau corps politique, en guise de cette demande orgiastique où se manifeste la différence. Plus la société civile se voit la proie du particularisme, portée à la démocratie de l'ostentation de la différence, plus elle réclamerait exactement, comme expression/limite, son revers absolu. La Cité offre le *plaetus* de la différence par la contention imposée dans la nouvelle sculpture vivante, à l'école, de la société pluraliste. Néanmoins, pleine de son message, justement en totale fidélité à l'agonal collectif, à demande multiple, contradictoire, de la société affublée aujourd'hui de sa différence. Elle gagna son monument, une fois de plus, dans le terroir par excellence de la latinité, dans l'Hexagone historiquement ouvert à toutes les migrations, patrie des flux d'un monde marqué par des idéologies comme de la différence criarde; point de renvoi permanent des

remous et des dépôts de la société complexe, multi-tendue, où s'enracine le pluralisme comme cheville ouvrière de la démocratie, au grand large d'une raison qui s'empare de l'aventure de l'homme.

La latinité au sauvetage de la différence

L'univers hégémonique bouscule le temps large où le moment encore impérial de l'Occident vit le dépassement du cogito par l'intentionnalité et assista au passage de la modernité à la post-modernité, de sa suite germanique et saxonne à son lignage latin. Le premier dédoublement alla jusqu'aux progrès de la philosophie analytique et au *langage turn*, au contre-point mathématique entre Wittgenstein et Husserl et, par la suite, de Cantor et Carnap. Toute l'école de Cambridge s'interrogea sur cette cognition post-cartésienne et se mit à la quête des indéterminations propositionnelles, confrontées à l'incertitude finale de Heisenberg.

La deuxième partie du XX^e siècle fut témoin — comme l'éveil du post-moderne — et suivant l'expression de Paul Ricœur, d'"un pouvoir plus radical de référence à notre être, de notre être-au-monde". Il s'agissait de reprendre l'amorce de la dialectique de la réflexion, traversant les ruines du sens, mis en cause par le langage et le solipsisme formel, en reconnaissant pleinement sa vraie portée ontologique. On parlerait, peut-être, d'un contre-point émergent, après l'itinérance du rapport cognitif de l'Occident *hard*, à travers cette reprise fondatrice de l'être que permettait l'assujettissement foucaultien, où le monde (*Welt*) de significations n'est plus un environnement (*Umwelt*), mais l'"être-com-

me” d’une pleine participation au monde ainsi constitué” — continue Paul Ricoeur. *Les mots et les choses* étalaient ce renversement du rapport ontologique, tant le discours de la subjectivité se reconnaît à l’exploit de la narration, et le sur-concret de la référence, pléthorique comme perception, se renvoie à l’écriture, à la “différence” de Derrida. Il en résulterait également que cette assise spécifique sur le référentiel ne pourrait s’énoncer qu’en tant que simulacre, dans cet autre instance que Baudrillard apporta à l’épistémologie du post-moderne. De même, cette dialectique renversée de la relation fondatrice du monde, au risque de se rabattre à son immanence, impliquait les nouveaux gâchet des renvois ou des boucles dans *La méthode*, d’Edgar Morin. Ainsi remonté, un réseau de sens ne se trouverait que dans les temps faibles, capables de discerner sa dialectique, ou d’asseoir l’interprétation de la vraie herméneutique de Vattimo, pour fissurer la symbolique occidentale de sorte à y introduire la multiplicité, à la suite de Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*. C’est ce que reconnaîtrait le manifeste de l’*Anti-Œdipe*, du fait de se lancer dans la refonte de l’épistémologie, au nom d’un universel ou d’un indifférencié, pour y assurer des modes d’individuation non-subjectifs.

L’axe du post-moderne assurerait aussi — selon également la proposition de Deleuze et de Guattari —, que l’expression participe toujours à l’information de son contenu et répond à ses objets. La latinité se maintiendrait aujourd’hui au passage du cogito à cette subjectivité gagnée à la référence radicale — à un autre “tre-au-monde” critique en ce moment du processus de l’univers civilisateur —, qui se départit de toute route ou cadran de la différence.

Nous nous trouvons face à un nouveau broyage de la subjectivité, où le temps de la démarche critique ne renvoie à la représentation que pour étaler les subjectivités en de multiples reflets, bien arrivés au simulacre et à l'infini de ses réductions. L'hégémonie se dresse devant la facture des systèmes, une fois confisquée la différence à toute autre issue qui ne soit celle de son miroir; et contre le ciel bas des croisades, nous faisons face aux jeux pleins et immédiats des raccourcis, aux jeux bâclés d'une réciprocité de perspectives, rétrécis par la peur et l'appréhension des ripostes. La condamnation au fondamentalisme est celle de la lumière morte, née du référentiel déjà éteint, incapable de permettre un rebondissement fertilisateur du vécu. La contrefaçon imposée aux réifications gâche jusqu'aux simulacres, et les hégémonies mêmes s'alourdissent dans l'opacité de toute reconnaissance, dans le vide des renvois, et son silence, sans retour.

Références bibliographiques

- ADLER, Alexandre (2002). *J'ai vu finir le monde ancien*. Paris, Grasset.
- ALI, Tariq (2003). *The Clash of Fundamentalisms — Crusades, Jihads and Modernity*. London-NewYork, Verso.
- ASHCROFT, Bill et AHLUWALIA, Pal (2001). *Edward Said (Routledge Critical Thinkers — Essential Guides for Literary Studies)*. Canada and EUA, Routledge.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et FILLIEULE, Olivier (2003). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- BENZINE, Rachid (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris, Albin Michel.

- BESSIS, Sophie (2002). *L'Occident et les autres — Histoire d'une suprématie*. Paris, La Découverte & Syros.
- BRETON, Philippe (2003). *Eloge de la parole*. Paris, La Découverte.
- BUCK-MORSS, Susan (2003). *Thinking Past Terror — Islamism and Critical Theory on the Left*. London-New York, Verso.
- CALHOUN, Craig; PRICE, Paul; et TIMMER, Ashley, eds. (2002). *Understanding September 11*. New York, New Press.
- CERTEAU, Michel de (2000). *Cultural Theorist*. London, Sage Publications.
- CHARNAY, Jean-Pierre (2203). *Regards sur L'Islam, Freud, Marx, Ibn Khaldoun*. Paris, L'Herne.
- CHOMSKY, Noam (2003). *Power and Terror (Post-9/11 Talks and Interviews)*. Canada, Seven Stories Press/Little More.
- CUSSET, François (2003). *French Theory*. Paris, La Découverte.
- DELACAMPAGNE, Christian (2003). *Islam et Occident, les raisons d'un conflit*. Paris, PUF.
- DENAUD, Patrick (2002). *Irak, la guerre permanent — Entretiens avec Tarek Aziz (La position du régime Irakien)*. Paris, Éditions du Félin.
- DERRIBA, Jacques et HABERMAS, Jürgen (2004). *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Paris, Galilée.
- DIDION, Joan (2003). *Fixed Ideas America Since 9.11*. New York, The New York Review of Books.
- DOUSSE, Michel (2002). *Dieu en guerre — La violence au cœur des trois monothéismes*. Paris, Albin Michel.
- ENCEL, Frédéric (2002). *Géopolitique de l'apocalypse — La démocratie à l'épreuve de l'Islamisme*. Paris, Flammarion.
- ERRERA, Eglal (2003). *Le goût d'Alexandrie*. France, Mercure de France.
- ESPOSITO, John L. (1999). *The Islamic Threat — Myth or Reality?* New York, Oxford University Press.
- ESPRIT — REVUE INTERNATIONALE (2001). *À la recherche du monde musulman*. Paris.
- FERRO, Marc (2002). *Le Choc de l'Islam (XVIIIe-XXIe Siècle)*. Paris, Odile Jacob.

- FLETCHER, Richard (2003). *La croix et le croissant*. Paris, Louis Audibert.
- HARB, Ali (1998). *L'essence et la relation. Vers une relation transformationnelle*. Beyrouth-Casablanca, CCA.
- (1993). *Critique du texte*. Beyrouth-Casablanca, CCA (réédition 1995).
- (1993). *Critique de la vérité*. Beyrouth-Casablanca, CCA, 1993, réédition 1995).
- (2001). *Politique de la pensée*.
- HARDT, Michael et NEGRI, Antonio (2000). *Empire*. Paris, Éxils Ed.
- HASSNER, Pierre (2003). *La terreur et l'empire – La violence et la paix II*. France, Seuil.
- HASSNER, Pierre et VAÏSSE, Justin (2003). *Washington et le monde — Dilemmes d'une superpuissance*. Paris, Éditions Autrement.
- HEYBERGER, Bernard, dir. (2003). *Chrétiens du monde arabe, un archipel en terre d'Islam*. Paris: Autrement.
- KALTENBACH, Jeanne-Hélène et TRIBALAT, Michèle (2002). *La république et l'Islam — Entre Crainte et Aveuglement*. France, Gallimard.
- KHALIDI, Rashid (2003). *L'identité Palestinienne – La construction d'une conscience nationale moderne*. Paris, La Fabrique Éditions
- KOZAKAI, Toshiaki (2000). *L'étranger, l'identité — Essai sur l'intégration culturelle*. Paris, Éditions Payot & Rivages.
- LAMCHICHI, Abderrahim (2001). *Islam et Occident: la confrontation?* Paris, L'Harmattan.
- (2001). *Pour comprendre l'Islamisme politique*. Paris, L'Harmattan.
- LORY, Pierre (2003). *Le Revê et ses interprétations en Islam*. Paris, Éditions Albin Michel.
- MAILER, Norman (2003). *Why Are We at War?* New York, Random House.
- MENDES, Candido (2003). *L'hégémonie, la blessure inguérissable, l'hécatombe*. Rio de Janeiro, Académie de la Latinité, Textes de Référence.
- NAIR, Sami (2003). *L'empire face à la diversité*. Paris, Hachette.

- NEGRI, Antonio (2003). *Time for Revolution*. London, Continuum.
- NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe; ALTAMIRA, César et HOROWICZ, Alejandro (2003). *Diálogo sobre la Globalización, la Multitud y la Experiencia Argentina*. Buenos Aires, Piados.
- PLATTI, Emilio (2000). *Islam... étrange? — Au-delà apparences, au cœur de l'acte d'Islam, Acte de Foi*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- POUVOIRS – Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques (2003). *Islam et Démocratie*. França, Seuil, n. 104.
- ROY, Olivier (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris, Seuil.
- SÉNAC, Philippe (2000). *L'Occident médiéval face à l'Islam — L'image de l'autre*. France, Flammarion.
- TODD, Emmanuel (2002). *Après l'empire — Essai sur la décomposition du système américain*. France, Gallimard.
- TODOROV, Tzvetan (2003). *Le nouveau désordre mondial: réflexions d'un européen*. Paris, Robert Laffont.
- VIDAL, Gore (2002). *Dreaming War – Blood for oil and the Cheney-Bush Junta*. New York, Thunder's Mouth Press/Nation Books.
- WARRAQ, Ibn (1999). *Pourquoi je ne suis pas musulman*. Paris, L'Age D'Homme.
- WIEVIORKA, Michel, dir. (2003). *L'avenir de l'Islam en France et en Europe – Les entretiens d'Auxerre*. Paris, Balland.

Le salaire de la peur:

*la fracture hégémonique,
la rhétorique de la modernité
et la logique de la colonialité*

Walter D. Mignolo

On nous a invités à réfléchir à un certain nombre de problèmes intimement liés:

A) La reprise de la condition épistémique du dialogue face aux clôtures impliquées par le terrorisme quant à l'avènement de l'autre aux alibis du simulacre; au dialogisme comme un suivi méthodologique, et aux nouvelles conditions d'une heuristique des soupçons.

B) Le fondamentalisme revu par rapport aux hégémonies et leur avertissement identitaire émergent; centre et périphérie, devant les mondialisations et les nouveaux axes de la surdétermination hégémonique.

C) Les temps historiques en suspension; l'émergence et la reprise de la notion des sociétés de risque et de leur conjoncture; la préemption comme implication historique.

D) Frontières et nouveaux vis-à-vis historiques face à l'hégémonie; médiation des universels concrets; l'alibi démocratique comme reconnaissance réductionniste de l'hégémonie.

E) Les nouvelles interpellations de la culture de la paix; la perte de toute réciprocité de perspective, les surdéterminations du regard international; subversion des temps sociaux; régressions des continus sociaux; étouffement national et des surplus identitaires; le retour au tribalisme en Iraq et les nouveaux silences des minorités afro-islamiques aux États-Unis; les éditions de la mémoire collective.

Ma propre réflexion se concentre sur la condition épistémique du dialogue (A) sous la prémisse que, depuis le seizième siècle, un point de vue épistémique unique (par exemple l'orgueil du céro-point) a été imposé comme point de référence pour tous les autres principes et formes de savoir (B et C). De plus, l'orgueil du céro-point a été monté sur deux piliers solides: d'abord, une généalogie du langage. Le grec et le latin comme langues de fondation, puis l'italien, l'espagnol et le portugais comme langue de la première modernité, quand la théologie chrétienne était hégémonique; et l'allemand, l'anglais et le français comme langue de la seconde modernité, celle de la philosophie séculaire. Comme vous pouvez déjà le voir, le français est coincé entre les langues subalternes impériales de la première modernité (c'est-à-dire la latinité de l'italien, de l'espagnol et du portugais), et la philosophie séculaire hégémonique de la seconde modernité.

Ainsi, le problème est de comment fracturer et révéler le registre double dans l'épistémologie occidentale qui, sous la

rhétorique de la modernité (du progrès, de la science, de la technologie, de la démocratie, de la liberté, etc.), reproduit depuis le seizième siècle la logique de la colonialité: c'est-à-dire l'oppression, la marginalisation, l'exploitation et la mort. Fracturer l'épistémie hégémonique occidentale (brièvement, les macro-récits du Christianisme catholique et protestant, du libéralisme et du marxisme) implique de changer non seulement le contenu, mais aussi les termes de la discussion. Nous avons besoin de catégories de pensée qui ont été stockées dans les dépôts de la "tradition" par la marche triomphale des projets pour Christianiser, Civiliser, Développer et Mercantiliser le monde; de catégories de pensée qui ouvrent de nouvelles visions de valeur éthique, d'organisation sociale et de principes économiques. L'économie de libre-échange n'est pas le seul chemin possible.¹

Je suppose ici que les Lumières n'étaient pas un "nouveau départ" mais une traduction et une continuation de la théo-politique de savoir hégémonique aux seizième et dix-septième siècles en une égo-politique de savoir, dans laquelle Dieu en tant qu'agent suprême et la foi en tant qu'horizon directeur pour le salut après la mort ont été remplacés par l'Homme et la Raison et la science comme horizon directeur pour le salut sur terre. Ma présente thèse est que la fracture de l'épistémologie occidentale est en cours et peut être articulée en termes de l'émergence de la géopolitique du savoir. C'est d'une conception géopolitique du savoir que l'épistémologie moderne peut être observée dans sa place territoriale et géo-historique et dans son totalitarisme tendant à déplacer, remplacer et éradiquer les catégories de savoir qui n'ont pas leurs racines dans le grec et le latin, et

n'ont pas été plus élaborées en italien, espagnol, allemand, français ou anglais. Il n'y a apparemment pas d'alternative, par exemple, pour imaginer l'Etat et pour concevoir l'économie au-delà de la diversité canonique de la théorie politique (de Nicolo Machiavel à Carl Schmidtt en passant par Hobbes et Locke) et de la diversité canonique de l'économie politique (des physiocrates et d'Adam Smith à Ricardo, Marx, Henry George et Milton Friedman). Comment en sommes-nous arrivés là? Comment nous sommes-nous laissés prendre dans la toile de quelques langues, de quelques catégories de pensée, et d'un nombre limité de penseurs?

Nous venons à cette conférence, en outre, sur les pas d'une autre conférence majeure, la conférence de la réforme arabe qui a eu lieu le mois dernier, ici même. Le Dr Ismail Serageldin, responsable de cet événement, a dit que cette conférence n'était pas une réponse à une initiative ou à des suggestions extérieures, et il ajouta qu'"elle [venait] comme résultat d'une forte croyance dans la société civile arabe qu'il est temps de définir une vision collective générale d'une voie de réforme; vision basée sur le rôle que la société civile elle-même peut jouer plutôt que laisser la responsabilité de la réforme aux seuls gouvernements". Le Dr Serageldin a confirmé que la conférence représentait un engagement de la part de la société civile plutôt qu'une requête adressée aux gouvernements pour des solutions (www.bibalex.bov.eg). Il a insisté et exprimé clairement que la conférence était motivée de l'intérieur et n'était pas incitée par des "recommandations" externes. Il est clair, et il sera répété jusqu'à épuisement, qu'il ne peut pas y avoir de paix dans le monde guidée par le langage métaphorique du "consensus de Washington". Dans sa déclaration en tant que Directeur de la

bibliothèque, Serageldin décrit que l'un des quatre buts principaux de sa Présidence est que la bibliothèque devienne un **centre pour le dialogue entre les peuples et les civilisations**.

Et enfin mais non par ordre d'importance, nous arrivons à cette conférence sur les pas d'un article publié dans le numéro de mars-avril de la revue *Foreign Policy* par Samuel Huntington, intitulé "Le Défi Hispanique". Le premier paragraphe est clair, comme tout ce qu'écrit Huntington:

L'influx persistant d'immigrants hispaniques menace de diviser les Etats-Unis en deux peuples, deux cultures, deux langues. A la différence des groupes d'immigrants précédents, les Mexicains et autres Latinos ne se sont pas assimilés dans la culture américaine générale, formant au lieu de cela leurs propres enclaves politiques et linguistiques — de Los Angeles à Miami — et rejetant les valeurs anglo-protestantes à la base du rêve américain. Les Etats-Unis, à leur propre péril, ne tiennent aucun compte de ce défi.²

Il est extrêmement révélateur que, après que la "menace" de l'Union Soviétique ait disparu, Huntington mette en scène l'ennemi musulman et maintenant qu'on est en plein milieu de ce scénario, un nouvel ennemi apparaît à l'horizon, les Hispaniques aux Etats-Unis. Curieusement, il existe des raisons historiques, qu'Huntington connaît peut-être ou peut-être pas, pour lesquelles les Musulmans menacent la civilisation occidentale et les Hispaniques le "rêve américain" du Blanc anglo-protestant. Cela a trait au rôle géopolitique attribué aux Musulmans et aux Hispaniques, de la perspective des discours hégémoniques et impériaux, dans l'horizon colonial de la modernité. Elucider cette histoire bâillonnée n'est pas seulement la modeste contribution

que cet article tente d'apporter, mais pourrait très bien être le besoin urgent de notre époque. Mais Huntington a apparemment la mémoire courte. S'il fait référence aux Mexicains quand il parle des Hispaniques, il oublie qu'en 1848 les Etats-Unis, dans leur expansion nationale, ont déplacé leurs frontières vers le sud et que des millions de Mexicains se sont soudainement retrouvés, sans s'être déplacés d'un seul pas, aux Etats-Unis. Il oublie aussi 1898 et les conséquences de la guerre hispano-américaine, qui établit les Etats-Unis aux Caraïbes et aux commandes du territoire du futur canal de Panama. Il oublie apparemment aussi 1959 et la rapidité avec laquelle les Etats-Unis ouvrirent leurs portes aux dissidents de Fidel Castro fuyant un Cuba communiste au tout début de la Guerre Froide. Maintenant, les Hispaniques menacent les Etats-Unis.

Il existe une histoire parallèle, bien des siècles auparavant, qui lie la logique de la colonialité à la "menace" que les Musulmans représentent aujourd'hui pour l'Occident — cette histoire a été racontée par Tariq Ali, dans l'introduction de son roman *L'ombre du grenadier*:³

It was one night at the beginning of December of 1499. One week before that night, Cardenal Ximenez de Cisneros, who on the recommendation of Cardinal Mendoza, Archbishop of Toledo, was appointed confessor to Queen Isabella, five Christian knights arrive at his house. They were veterans of the Reconquest. One week later, Christian soldiers under the command of the five knight-commanders entered the one hundred and ninety-five libraries of the city of Gharnata (the Northern-most post of Islam and the Southern-most post of Christianity) and a dozen mansions where some of the better-known private collections were housed. Everything written in Arabic was confiscated.

The bulk of these were Arab manuals of medicine and astronomy. They represented the major advances in these and related sciences since the days of antiquity. Here was much of the material that had traveled from the peninsula of al-Andalus as well as Sicily to the rest of Europe and paved the way for the Renaissance. Several thousands copies of the Koran, together with learned commentaries and theological and philosophical reflections on its merits and demerits, all crafted in the most exquisite calligraphy, were carted away indiscriminately by the men in uniform. Rare manuscripts vital to the entire architecture of intellectual life in al-Andalus, were crammed in makeshift bundles on the back of soldiers.

Through the day the soldiers constructed a rampart of hundred of thousands of manuscripts. The collective wisdom of the entire peninsula lay in the old silk market below the Bab-al-Ramla. The sumptuously bound and decorated volumes were a testament to the arts of the Peninsular Arabs, surpassing the standard of the monasteries of Christendom. The composition they contained had been the envy of scholars throughout Europe.

The soldiers who, since the early hours of the morning had been building the wall of books had avoided the eyes of the Gharnatinos. Some onlookers were sorrowful, other tempestuous, eyes flashing, faces full of anger and defiance. Others still, their bodies swaying gently from side to side, wore vacant expressions. One of them, an old man, kept repeating the only sentence he could utter in the face of the calamity:

— We are being drowned in a sea of helplessness.

In the square it was beginning to get dark. A large crowd gathered around the pile of accumulated knowledge. Muslims grandees and turbaned preachers mingled with the shopkeepers, traders, peasants, artisans and stall-holders, as well as pimps, prostitutes and the mentally unstable. All humanity was represented here.

Ximenez de Cisneros was exultant. He had been chosen as the instrument of the Almighty. Others might have carried out this task, but none so methodically as he. A soldier had been posted just in front of the prelate's window. Ximenez stared at him and nodded, the signal was passed to the torch-bearers, and the fire was lit. For half a second there was total silence. Then a loud wail rent the December night, followed by cries. At a distance from Cisneros a group was chanting, but he could not hear the words. Not that he would have understood them anyway, since the language of the verses was Arabic. The sky itself seemed to have become a flaming abyss, a spectrum of sparks that floated in the air as the delicately coloured calligraphy burnt itself out. It was as if the stars were raining down their sorrow.

Slowly, in a daze, the crowd began to walk away till a beggar stripped himself bare and began to climb on the fire, "What is the point of life without our books of learning", he cried. "They must pay, they will pay for what they have done to us today", were his final words. He fainted. The flames enveloped him.

Many hours later the square was mute. Here and there, old fires still smouldered. Ximenez de Cisneros was walking through the ashes, a crooked smile on his face, as he was thinking out-loud: "Whatever revenge they may plan in the depths of their grief, it will be useless. We have won. Tonight was our real victory."

La peur personnelle de Huntington et son encouragement à une peur collective (qui ajoute à la manipulation cynique de la peur depuis le onze septembre) est un signe supplémentaire de l'épuisement du *projet de modernité*; c'est-à-dire la fondation du savoir gnoséologique (ou épistémologique) occidental et ses conséquences politiques, éthiques et économiques. C'est la crise du Libéralisme autant que du Christianisme et du Marxisme. Et c'est une crise qui

se manifeste aussi dans l'une des conséquences les plus perverses de l'hégémonie occidentale (libérale, chrétienne et marxiste): le Fondamentalisme Islamique.

II

Je m'engage ici dans une histoire du passé qui n'a pas été racontée depuis la perspective d'où j'essaie de la raconter. Quelle est donc cette perspective? Nous devons à Frantz Fanon, parmi bien d'autres choses, ces principes cruciaux régulièrement oubliés quand nous considérons si l'on a besoin ou non de plus de macro-récits et travaillons à la place sur les fragments glorifiés par les penseurs postmodernes. De la perspective de ceux qui ont enduré les *conséquences de la colonialité*, qui furent cible et mis sur la touche avec tous les *diffamés*, d'une manière ou d'une autre, que ce soit dans des positions subalternes ou dans la multitude, faire face au passé est crucial puisqu'il a été et continue d'être le lieu où la *colonialité* frappe, et frappe fort: *priver les damnés et les diffamés de leur passé, c'est utiliser la rhétorique de la diffamation pour confisquer aux gens leur terre, leurs souvenirs, leur âme, leur savoir*. Dans les mots de Fanon:

(...) Le colonialisme ne se contente pas d'imposer sa domination sur le présent et le futur du pays dominé. Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit. (Fanon, 210.)⁴

Ce n'est pas seulement le "passé du peuple opprimé" que le colonialisme distord, comprenant par "opprimés"

ceux qui souffrent directement des conséquences du colonialisme, comme les Indiens d'Amérique et les Noirs, ou les Hindous sous l'empire britannique. Mais aussi le passé de ces peuples qui n'ont pas été directement *opprimés*, mais qui sont *dépendants*, comme la Chine et le Japon, par exemple, ou l'empire ottoman dans ses deux derniers siècles d'existence; ou l'Amérique "latine" depuis le dix-neuvième siècle.

Le message de salut dans la rhétorique de la modernité (le Paradis, la Civilisation, le Développement, l'Economie de Marché et la Démocratie) masque la *logique de la colonialité* qui a été et continue d'être inévitable pour réaliser la promesse de la modernité. A partir du seizième siècle, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité ont été articulées par ce que j'appellerais la *sacri-fiabilité de la vie humaine, le prix qui doit être payé pour les accomplissements de la modernité*. Pour justifier et occulter le fait que l'on peut sacrifier la vie humaine au profit de l'accumulation de capital, la rhétorique nous parle tous les jours des merveilleux bénéfices de la modernité, de la vitesse, comme si la vitesse était essentielle pour la dignité de la vie humaine! Mais tout cela doit se faire au détriment des damnés de la terre. Les *diffamés de la terre*, pour interpréter la théorie fondationnelle du colonialisme de Frantz Fanon, ont été d'abord définis par le moine dominicain espagnol Bartolomé de Las Casas dans ses cinq types de barbarisme, dans l'épilogue de son *Apologetica Historia Sumaria* (1555). Souvenons-nous que pendant ces dernières années du règne de Charles V du Saint Empire Romain et Charles Premier d'Espagne, l'Empire Chrétien Espagnol naissant était en-

touré d'ennemis, et était un empire naissant apeuré, pour utiliser les termes de cette conférence. Les Maures ont été expulsés du sud à la fin du quinzième siècle, mais nombre d'entre eux étaient toujours en Espagne. Les Juifs ont aussi été expulsés et sont allés à l'est et au nord de l'Espagne, refaisant surface dans l'extrémisme de *diffamés* au moment de l'Holocauste. Et à l'est de l'Espagne, les "Turcs", l'Empire Ottoman pendant les années d'or de Souleymane le Magnifique, créaient des problèmes dans leur avancée vers l'ouest, touchant les portes de ce qui deviendrait bientôt l'Empire Austro-hongrois et loin dans la région des Balkans. Je n'ai pas de preuve que Las Casas était conscient du pouvoir ascendant de la Russie, qui deviendra un Empire Chrétien Orthodoxe, ajoutant à la pression ressentie, on peut l'imaginer, par les Chrétiens occidentaux. Le monde entier était classifié par Las Casas et classé selon le niveau de perfection atteint par le Christianisme et qui lui permettait, précisément, d'inventer une telle classification.

Les Barbares du premier type étaient tous ceux qui vivaient presque dans un état de nature, configuration qui permettra à Hobbes et à Locke de créer leurs modèles idéaux de société, en surmontant cet état pour le premier, et en le transcendant pour le second. Mais ce qui est particulièrement intéressant chez Las Casas au-delà des quatre types de "barbaria negativa" (définie essentiellement par une "absence" de quelque chose), est la "barbaria contraria". Ce cinquième type de barbarie recouvrait en partie les quatre premiers, et était défini par tous ceux qui haïssent le Christianisme et veulent le détruire; une fois que Las Casas avait indirectement défini le Christianisme, en réduisant à la bar-

barie et, ainsi, en *diffamant* tous les autres savoirs, organisations sociales, modes de vie etc, il craignait, se sentant si concerné par les abus que d'autres Espagnol faisaient subir aux Indiens, que cet état de la société parfait dans lequel il vivait courait le risque d'être détruit. Cette crainte, comme nous le verrons dans le prochain paragraphe, disparut pendant une période quand le centre du pouvoir fut déplacé au nord des Pyrénées, aux mains de la Hollande, la France, l'Angleterre et l'Allemagne. C'est-à-dire en terre chrétienne protestante, ce qui pouvait aussi très bien avoir préoccupé Las Casas quand il écrivait l'épilogue de l'*Apologetica Historia*, en plein milieu des délibérations du Concile de Trent (1545-1563). La différence entre la première période de la rhétorique de la modernité et la deuxième (dix-huitième siècle), est qu'alors que la première a été construite sur les cendres d'actions militaires (l'expulsion des Maures, et la conquête brutale de l'empire aztèque et inca, très similaire à ce qui se passe aujourd'hui en Irak), elle fut remplacée par un autre genre d'action: la colonisation par le commerce, principalement, dans l'expansion coloniale de la Hollande, de l'Angleterre et de la France. D'une certaine façon, l'Espagne a ouvert la voie à une expansion coloniale plus "pacifique" des pays impériaux d'Amérique du Nord. Cependant, la *diffamation* à ce moment-là, principalement après la deuxième moitié du dix-septième siècle, fut reproduite dans deux directions par les pays du Nord. L'une était la *sacri-fiabilité de la vie dans le commerce des esclaves*, géré d'abord par le Portugal mais qui passa rapidement aux mains de compagnies françaises et britanniques.

Depuis lors, la fondation du monde moderne allait de paire avec la fondation de la matrice coloniale du pouvoir,

deux faces de la même médaille. Et depuis lors, la *rhétorique de la modernité* était toujours la rhétorique du *salut*. Le salut par la conversion à la fois au Christianisme ou à la Civilisation, pendant la mission de christianisation essentiellement espagnole, et la mission civilisatrice des Anglais et des Français pendant le dix-neuvième et la première moitié du vingtième siècle; la modernisation et le développement pendant la Guerre Froide sous la tutelle des Etats-Unis; et le salut par la dictature prolétarienne pendant les années de l'Union Soviétique. Et, enfin, le salut par la démocratie de marché et de liberté sous la tutelle du néo-libéralisme. Par coïncidence, la rhétorique de la modernité était la rhétorique conçue et mise en pratique par, d'une part, les empires occidentaux chrétiens catholiques (l'Espagne, le Portugal), et d'autres part les protestants et séculaires libéraux (l'Angleterre et les Etats-Unis), qui courent parallèlement à la fondation du capitalisme et du monde moderne/colonial. Le fait que José Maria Aznar ait rejoint George W. Bush et Tony Blair dans la guerre contre l'Irak n'est pas une simple coïncidence, mais prend sa racine dans l'histoire même des circuits commerciaux atlantiques, depuis le seizième siècle et dans les complicités entre la théo-politique et l'égo-politique du savoir.

C'est pendant la deuxième période de la rhétorique de la modernité, quand la classification fondationnelle de Las Casas des barbares et le classement de l'humanité par *diffamation* (c'est-à-dire, le fait seul d'être un barbare de quelque sorte que ce soit vous mettait dans une position inférieure), que le monde musulman fut re-classifié, comme il représentait bien sûr le reste du monde. Les débats entre "les anciens

et les modernes” qui construisirent l’idée de *modernité* pendant la Renaissance la traduisirent en l’idée de *modernité* comme mode de vie et organisation sociale donnés, situés principalement en Europe du Nord et vers la fin du dix-septième siècle. La nouvelle classification mondiale fut avancée par Emmanuel Kant, qui ne mentionne pas Las Casas même s’il apparaît de façon évidente qu’il avait intégré la classification de Las Casas même s’il n’en était pas conscient. Écoutons Kant, en remarquant les échos de Las Casas.

Kant a fait un voyage mental autour du monde basé sur les caractéristiques nationales et “pour autant qu’elles dépendent du distinct du beau et du sublime.” C’est-à-dire que le Christianisme n’est plus le point de référence, le céropoint d’observation, mais les caractéristiques nationales et la capacité à “accéder” au beau et au sublime que les peuples du monde ont montrée. Plus vous êtes loin de “percevoir” un tel sentiment, plus vous vous éloignez du standard d’ “humanité”. Et plus vous vous éloignez du standard d’ “humanité”, plus vous êtes *diffamé*. Comme il était naturel pour Las Casas de vivre dans le Christianisme et, de là, d’observer le monde, il était tout aussi naturel pour Kant de vivre dans un espace national. C’est-à-dire que le premier vivait dans un espace où les communautés étaient organisées par la foi (*religio*, signifiant la tradition d’abord et la communauté ensuite, mais une communauté de foi) alors que le deuxième vivait dans un espace où les communautés étaient organisées par la naissance (*natio*). À l’époque de la nation, également, la foi était en train d’être remplacée par la *raison*. Ainsi, le sentiment du beau et du sublime faisait partie

du même colis que la *raison* et que la définition d'un nouveau sujet "moderne". Kant est clair dès la première page de la section quatre:

Des peuples dans notre partie du monde, à mon avis ceux qui se distinguent parmi tous les autres par leur sentiment pour le beau sont les Italiens et les Français, par leur sentiment pour le sublime, les Allemands, les Anglais; la Flandre Espagnole peut être considérée comme le pays où un goût raffiné passe dans une large mesure inaperçu.

Vous avez là le céro-point d'observation, sa localisation géopolitique. La visite va commencer, mais d'abord quelque distinction doit être faite sur la partie centrale. La Hollande sera bientôt distancée, et la France, l'Italie et l'Espagne apparaissent mixtes mais configurant en même temps un espace où les langues latines et le Catholicisme rapprocheront les péninsules ibérique et italienne. *Observation sur le sentiment du beau et du sublime* fut publié aux alentours de 1763^[5]. Vers 1772, Kant commença à enseigner un cours d'"Anthropologie d'un Point de Vue Pragmatique" (1796-1797) presque jusqu'à la fin de sa vie. Dans ces lectures. Dans ce cours, Kant s'occupait plus de définir le "caractère national", dans ce cas, que du sentiment du beau et du sublime.⁶ Le "cœur" commença à être clairement classé. Pour Kant à ce moment-là, l'Angleterre et la France "sont les nations les plus civilisées sur terre" — mais tout le monde sait que l'allemand est impliqué par le fait que l'auteur se situe dans un céro-point d'observation plus particulier, celui des nations allemandes parmi les trois nations au cœur de l'Europe (A, 226). Puis vient le sud de l'Europe, les Espagnols en tête:

L'*Espagnol* qui a évolué à partir du mélange de sang européen et arabe (maure), affiche dans son comportement public et privé une certaine solennité (...) Le défaut de l'*Espagnol* est qu'il n'apprend pas des étrangers; qu'il ne voyage pas pour faire la connaissance d'autres nations (ce que font les Anglais, les Français et les Allemands, et apparemment Kant a oublié les seizième et dix-septième siècles); qu'il a des siècles de retard au niveau des sciences. (A, 231.)

La *diffamation* est ici à l'intérieur même de l'Europe, entre les puissances impériales naissantes et les puissances impériales déclinantes. J'appellerai cela la *différence impériale*, et je définirai ici la différence non sur des bases de caractéristiques culturelles ou nationales distinctives mais sur leur *diffamation*. Je l'ai appelée la *différence impériale* parce que la *diffamation* est à l'intérieur d'une cosmologie inclusive qui est, dans ce cas, procurée par les héritages de la philosophie grecque et de la théologie chrétienne. Pour cette raison, la différence impériale est ici *interne* aux nations occidentales, atlantiques et chrétiennes/séculaires. La différence impériale interne émerge précisément dans le “/” de *chrétiennes/séculaires*. La *différence impériale externe* était au contraire pertinente pour Las Casas, qui avait affaire à la confrontation entre l'empire espagnol/chrétien naissant et l'empire ottoman/islamique. Clairement, les différences étaient impériales dans les deux cas, les empires ottoman et espagnol d'une part, et l'Angleterre/France /Allemagne et l'Espagne d'autre part. Mais à l'époque de Kant, et il y contribua en partie, une transformation intéressante eut lieu: la *transformation ou la traduction de la différence impériale externe en différence coloniale*. Cette traduction est ce qu'Abdelkebir Khatibi a critiqué en tant qu'*Orientalisme*

vers 1774 et ce qu'Edward Said a décrit comme tel en 1978.⁷ Comment cela se fait-il? Nous allons le voir.

Clarifions d'abord que quand je parle de différences impériales, internes et externes, je ne m'engage pas dans un discours ontologique, mais je fais référence à l'ontologie créée par l'hégémonie des discours impériaux. *C'est l'hégémonie impériale discursive qui dresse la carte du monde en différents ordres d'extériorité et en faisant cela justifie la manipulation par les médias ou la domination par la force militaire.* Quand Huntington déclare que "les Hispaniques menacent l'homogénéité anglo-américaine", le "danger" est ainsi créé. Ainsi, quand Las Casas définit les quatre types de "Barbares", non seulement il *diffamait* ce qui avait récemment été défini comme des peuples subalternes (comme les Indiens et les Noirs, dont le statut d'être humain était à l'époque contesté; en fait, ce débat a été articulé au seizième siècle), mais il *diffamait* aussi les peuples qui ne partageaient pas les valeurs du Christianisme, même s'ils étaient à l'époque de façon évidente un empire plus puissant que l'empire chrétien naissant, comme l'Empire Ottoman. Quand Las Casas défend les Indiens des atrocités commises par des Espagnols avides, il fait quelque chose d'important au niveau du contenu, même si à un autre niveau il contribue à établir les termes d'une "nouvelle" discussion: la rhétorique de la modernité, en tant que rhétorique du salut, qui a besoin nécessairement de la logique de la colonialité comme logique de l'oppression. Dans la carte du "barbarisme" de Las Casas, pas tout le monde était au même niveau ou au même rang. Les Aztèques et les Incas n'étaient pas au même niveau que les empires ottoman et chinois, éloignés mais

difficiles à ignorer, étant précisément “là-bas”, où voulaient aller les marchands et l’Eglise du monde chrétien occidental. Les Indiens et les Noirs devinrent bientôt le paradigme pour définir la *différence coloniale*: l’humanité contestable d’une population qui était *diffamée précisément en termes de son humanité contestable*. Il était au contraire difficile de questionner l’humanité des populations des empires ottoman et chinois. Ils avaient certes tort, et pouvaient être diffamés, et de fait l’étaient, en termes de leur façon d’être “ridicule” et “dénaturé”, mais leur humanité ne pouvait pas être contestée. Cependant, à l’époque de Kant, le monde arabe/islamique et la Chine et l’Inde avaient commencé à être redéfinis en termes d’humanité moindre. A cet égard, la *différence impériale externe* entre, d’une part, l’occident chrétien et, d’autre part la “partie de la planète” arabe/islamique et chinoise, pour utiliser la représentation géopolitique de Kant, commença à être traduite en *différence coloniale* qui cachait comme telle l’énorme portion de la planète qui n’avait pas encore été colonisée par les Britanniques et les Français, principalement, au dix-neuvième et au début du vingtième siècles.

Tout d’abord, Kant exclut complètement les états aux frontières nord-est du cœur de l’Europe, même si la Russie était déjà un empire établi qui essayait activement de joindre l’occident (à propos de la Russie et de l’Ouest, voir Tlostanova dans cette conférence).

Puisque la *Russi* n’a pas encore développé de caractéristiques définies à partir de son potentiel naturel; puisque la *Pologne* n’a plus du tout de caractéristiques; et puisque les habitants de la Turquie européenne n’ont jamais eu de caractère, ni n’atteindront jamais ce qui

est nécessaire pour un caractère national défini, il convient de passer sur la description du caractère de ces nations. (A, 235.)

Diffamation, pure et simple, basée sur la mesure des caractères nationaux et du zéro-point d'observations de la *Raison*.

Kant a éliminé de son cours les considérations qu'il avait avancées précédemment, dans *Observation...*, à propos des peuples du monde. Il y a une raison à cela, et c'est qu'il regardait vers l'avant et vers une société mondiale cosmopolite définie sur la base des caractères nationaux européens et chrétiens. Dans *Observation*, Kant est passé du sud de l'Europe (Espagnols, Italiens, Grecs), à l'est. Et il a fait un arrêt clair et un moment de séparation claire entre l'Europe et le reste du monde:

Si nous jetons un regard fugace sur les autres parties du monde, nous trouvons l'Arabe, l'homme le plus noble de l'Orient, mais d'un sentiment qui dégénère beaucoup vers l'aventureux. *Il est accueillant, généreux, et dit la vérité; mais ses récits et son histoire et globalement ses sentiments sont toujours entremêlés de quelque merveille.* Son *imagination enflammée* lui présente les choses en images déformées et non naturelles, et même la propagation de sa religion fut une grande aventure. (A, 107.)

La diffamation atteint ici l'histoire, qu'elle défigure et détruit petit à petit. La même chose s'est passée au seizième siècle, quand les missionnaires et les hommes de lettres ont *diffamé* les Indiens pour n'avoir pas d'écriture alphabétique, et par conséquent d'histoire, et parce qu'ils racontaient toutes sortes de récits contradictoires et absurdes. Mais avec la *diffamation* de l'histoire, on trouve la *diffamation* et la dépossession de la *raison*, l'"*imagination enflammée*" qui pré-

sente les choses d'une manière déformée et non naturelle et à laquelle on ne peut, bien sûr, pas faire confiance.

Après avoir parlé des Arabes et fait une courte référence aux Perses, plus doux que les Arabes et plus raffinés dans leur lecture du Coran, Kant passe aux Japonais, aux Indiens et aux Chinois pour la diffamation, cette fois du sentiment du beau et du sublime et, liés à ce sentiment, les niveaux de raison et la nature de leur religion. Les Japonais affichent une absence totale de "sentiments raffinés"; les "Indiens ont un goût dominant pour le grotesque, de la sorte qui tombe dans l'aventureux. Leur religion consiste en grotesqueries." Et les Chinois sont au moins aussi grotesques que les Indiens, "même leurs tableaux sont grotesques et représentent des créatures étranges et contre nature qui n'existent nulle part dans le monde (O, 110)".

Au moment où Kant écrivait, la traduction de la *différence impériale externe à la différence coloniale* était à l'œuvre. De fait, l'Inde allait bientôt être colonisée par l'Angleterre. Comme nous le savons, après la révolution américaine en 1776, l'Angleterre perdit non seulement une colonie, mais aussi à peu près huit îles et une ressource économique énorme. Son mouvement suivant fut la colonisation de l'Inde et le contrôle du marché dans les républiques naissantes décolonisées d'Amérique du Sud. D'autre part, dans la réorganisation par Kant des différences impériales et coloniales, les Noirs et les Indiens...?

Les Noirs d'Afrique, dit Kant, n'ont par nature pas de sentiment qui s'élève au-dessus de l'insignifiant. M. Hume défie qui que ce soit de citer un seul exemple où un nègre a montré des talents, et affirme que parmi les centaines de milliers de Noirs qui ont été transportés de leurs pays à d'autres endroits, bien que nombre d'entre

eux aient même été libérés, *pas un seul n'a été découvert qui ait présenté quelque talent que ce soit en art ou en science ou aucune autre qualité digne d'éloges*, même si parmi les blancs certains s'élèvent constamment de la populace la plus basse et par leurs dons supérieurs gagnent le respect dans le monde. (O, 111.)

Enfin, mais non par ordre d'importance, les Indiens. "Parmi tous les sauvages, observe Kant, il n'y a pas de nation qui affiche un caractère mental aussi sublime que celles d'Amérique du Nord (O, 111)." Que veut-il dire par là? Il fait une distinction entre les natifs d'Amérique du Nord et ceux du Canada, ce qui nous fait soupçonner que Kant pense aux colonies britanniques de la Côte Est et ses frontières, puisqu'il écrivait avant 1776. Mais c'est tout ce qu'il connaît, les "sauvages" d'Amérique du Nord et du Canada. Kant déclare que "tous ces sauvages ont peu de sentiment pour le beau dans la compréhension morale, et le pardon généreux d'un tort, qui est à la fois noble et beau, est complètement inconnu en tant que vertu parmi les sauvages, mais est au lieu de cela dédaigné comme une marque de lâcheté pitoyable (O, 112)." Ainsi, quiconque qui dans le monde n'avait pas grandi et été éduqué dès le début de sa vie dans les principes embrassés par Kant et élevés par lui au rang de l'universel, était (*con-*)*damné* dans le sens de misérable cette fois à (a) s'assimiler mais très probablement être dans une condition inférieure (bien qu'il y ait des exceptions, et les exceptions sont régulièrement utilisées par le pouvoir en place pour garder le pouvoir et montrer que si l'un y est parvenu, pourquoi pas les autres) et (b) à rester enterré dans l'infériorité de sa raison et ses sentiments, de sa religion et sa peinture etc.

C'est le même Emmanuel Kant qui, souvenez-vous, réfléchissait à et se souciait de "paix perpétuelle" et de "cosmopolitisme". En concluant son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant parle de la direction générale dans l'histoire de la race humaine, qu'il décrit comme "destinée par la nature à se développer, par compulsion mutuelle et des lois écrites par eux (les hommes), en une société cosmopolite (*cosmopolitanismus*) qui est constamment menacée par la dissension mais progresse globalement vers une coalition (A, 249). Le problème est que pour vraiment aller vers une société cosmopolite, un *cosmopolitisme critique* est essentiel, et le cosmopolitisme critique aura deux tâches principales:

a) Dénoncer et dévoiler la logique impériale de diffamation à laquelle Kant à lui-même tellement contribué.

b) Cette réparation ne peut être seulement une admission de culpabilité faite en et par des termes de ce que j'ai appelé ici l'épistémologie occidentale; ce serait une solution du style Lampedusa.

c) Cette réparation se fera par l'intervention de la perspective des langues et des épistémologies qui ont été constamment niées et diffamées. De la perspective de la Charia, la Démocratie devrait être redéfinie, comme les zapatistes ont déjà proposé de redéfinir la Démocratie depuis la perspective indigène et, en Bolivie, la Démocratie appelée "Ayllu" est en train de redéfinir la longue tradition d'un état organisé autour de la notion de "Démocratie Libérale". Des mouvements similaires seront entrepris à tous les autres niveaux de la matrice coloniale du pouvoir et, par-dessus tout, de sa logique sous-jacente.

Mais que sont la matrice coloniale du pouvoir et sa logique sous-jacente?

III

Si ceci est le vocabulaire de Kant, la rhétorique de la modernité a été remise en vigueur depuis la Deuxième Guerre Mondiale en termes de théorie politique et d'économie politique, ou de l'économie en tant que science en tant qu'outil politique. En théorie politique, la "démocratie" est devenue la destination finale dans la rhétorique de la modernité et pour le contrôle occidental de l'autorité. Le "développement et l'économie de marché" sont devenus la destination finale dans la rhétorique de la modernité et pour le contrôle occidental de la main d'œuvre et des ressources naturelles.

La matrice coloniale du pouvoir a été établie, au seizième siècle, dans cinq domaines intimement liés des l'expérience humaine et de la sphère sociale. Chaque domaine implique une double opération. D'une part, l'établissement de la cosmologie et des institutions occidentales (chrétiennes, espagnoles, portugaises, françaises et anglaises) dans le monde appelé Nouveau Monde, principalement aux seizième et dix-septième siècles. D'autre part, le déplacement et le remplacement de cosmologie et d'institutions existantes parmi les Empires existants (en l'absence de meilleurs termes); le déplacement et le remplacement, mais pas l'annihilation totale et finale. Aujourd'hui les mouvements sociaux indigènes au Mexique, en Equateur et en Bolivie, principalement, sont précisément des mouvements fondés sur "une autre épistémologie", une épistémologie qui commence à fissurer l'hégémonie des principes occidentaux du savoir,

de l'organisation économique et sociale, de la subjectivité et du contrôle des ressources naturelles. Anibal Quijano⁸ a conceptualisé la matrice coloniale du pouvoir, c'est-à-dire la colonialité du pouvoir, dans cinq domaines liés:

- Le contrôle de la main d'œuvre et des relations économiques, et le déplacement de celles qui existent déjà.

- Le contrôle de l'autorité par la création de nouvelles institutions et de forces militaires et le déplacement et la destruction des Empires Aztèque et Inca.

- Le contrôle de l'identité sexuelle et de la sexualité par l'institutionnalisation du modèle chrétien de la famille et des valeurs morales correspondantes, et le déplacement des relations plus équilibrées entre les sexes parmi les Incas et les Aztèques.

- Le contrôle de la nature et des ressources naturelles par l'exploitation des mines d'or et d'argent et des plantations dans les Caraïbes et par le déplacement des relations dans les concepts et dans la pratique que diverses communautés indiennes, dans l'Anahuac, le Tawantinsuyu et ce qu'on appelle maintenant les Caraïbes, avaient avec la nature.

- Le contrôle du savoir et de la subjectivité par l'institutionnalisation de la théologie chrétienne et de l'organisation du savoir de l'Université de la Renaissance (le trivium et le quadrivium), à travers les collèges d'abord et la création d'universités coloniales du Mexique au Pérou et à l'Argentine (au seizième siècle), puis en déplaçant les formes existantes de savoir et d'éducation et de formation de la subjectivité.

Comment cela fut-il possible? Les deux opérations simultanées sont de nature différente. L'une est la *rhétorique*

de la modernité et dans cette rhétorique les formes de contrôle et de déplacement apparaissent comme la marche *nécessaire* de l'histoire. En bref: qu'est-ce qui serait mieux pour les Indiens, aux yeux des Chrétiens espagnols, que la conversion au Christianisme et le bénéfice des institutions espagnoles, du gouvernement jusqu'à l'éducation? Mais pourquoi, pourrait-on demander, les institutions et l'organisation sociale et économique des Incas et des Aztèques furent-elles éliminées de l'organisation de "nouvelles" formes de vie? Pour pouvoir exercer une si choquante violence, la *rhétorique de la modernité* s'articulait autour de la *diffamation* des peuples dont les formes de vie, l'organisation politique et économique devaient être déplacées, leur travail exploité et leurs ressources naturelles soumises à l'exploitation de la main d'œuvre (par la servitude et l'esclavage, principalement). Cette *diffamation* engendra le premier contingent, pour ainsi dire, des damnés de la terre. Et l'idée moderne/coloniale de *race* devint le "ciment" nécessaire à la matrice coloniale du pouvoir. En d'autres termes, chacun de ces cinq domaines et tous dans leurs relations réciproques, ont été tenus ensemble comme matrice de pouvoir par l'idée de race, c'est-à-dire la *diffamation* de populations à contrôler et l'assertion de la population dont les intellectuels étaient en mesure de créer et de mettre en pratique les catégories dans lesquelles ils ancrèrent cette *diffamation*.⁹ La logique de la colonialité est la conséquence nécessaire de la rhétorique de la modernité et de la diffamation. Et le contrôle et la domination par la diffamation est, à son tour, l'une des conséquences majeures de la colonialité dans l'armature du monde moderne/colonial.

Les Chrétiens espagnols ne contrôlaient pas la main d'œuvre, l'autorité, l'identité sexuelle et la sexualité ou même les ressources naturelles du monde musulman aux seizième et dix-septième siècles, alors que la matrice coloniale du pouvoir était mise en œuvre et solidifiée dans le Nouveau Monde. Les Britanniques et les Français non plus aux dix-septième et dix-huitième siècles. Mais pendant cette période, du seizième au dix-huitième siècle, il y avait un domaine dans lequel l'Islam est devenu victime, pour ainsi dire, de la *diffamation* épistémique. Et ce fut cette diffamation épistémique qui prépara le terrain pour l'avènement de l'*Orientalisme* et la consolidation de la différence coloniale.

Mais il y a plus; retournons aux seizième et dix-septième siècles et vous allez comprendre que les deux génocides (indien et africain) n'étaient pas des événements infortunés du passé, mais l'instauration d'une logique qui est toujours en place aujourd'hui: *la sacrifiabilité des vies humaines au profit de la production de biens pour un marché mondial et le contrôle des ressources naturelles*. Pour atteindre ces deux buts, (la production de biens et le contrôle des ressources naturelles), le contrôle de la main d'œuvre est nécessaire, et pour contrôler la main d'œuvre il est nécessaire de contrôler l'autorité (l'instauration de l'Etat colonial et de l'armée), et par-dessus tout de contrôler le savoir: c'est uniquement par le contrôle du savoir qui neutralise une philosophie économique donnée que la main d'œuvre et les ressources naturelles peuvent être contrôlées et exploitées et qu'une philosophie politique de l'Etat peut être rendue légitime. Pour rendre la vie humaine sacrificable, les membres

d'une société donnée ont dû assimiler l'idée que certaines personnes sont moins humaines et ont donc moins de valeur qu'eux. Par exemple, la vie des citoyens américains tués le onze septembre a été dépeinte à la télévision et dans les médias, et leurs photos et biographies diffusées de façon plus ou moins détaillée, selon l'impact qu'une personne donnée aurait sur le public. D'autre part, la plupart des non-Américains qui ont perdu la vie dans les tours ont été réduite à de simples chiffres. Et bien sûr, les civils innocents tués en Afghanistan et en Irak n'ont pas seulement été réduits à des chiffres, mais restent le plus souvent inconnus même en tant que chiffres. Nous avons tous à l'esprit le nombre de morts dans les tours, mais il est plus "difficile" de connaître et de se souvenir combien d'innocents sont morts en Afghanistan et en Irak. D'autre part, le nombre de soldats américains morts en Irak est aussi connu et rappelé presque hebdomadairement, et parfois même la biographie de l'un d'entre eux est racontée, même si le nombre de soldats américains tués en Irak représente peut-être un dixième des Irakiens anonymes qui sont morts dans les douze mois qui ont suivi le début de la guerre.

Ainsi, pour ceux qui pensaient que la "modernité" remontait à l'époque européenne des Lumières, je voudrais ajouter que la période européenne des Lumières et incompréhensible sans la première étape de la modernité/colonialité, l'émergence des circuits commerciaux de l'Atlantique qui permirent à Adam Smith de théoriser le marché de libre-échange; et l'Inquisition espagnole, première institution d'Etat réellement moderne que les intellectuels anglais et français décrivirent comme moyenâgeuse à cause de l'effet

de la Légende Noire et de l'intérêt qu'avaient les Anglais et les Français de remplacer la puissance impériale espagnole. Ce qu'ils firent. Mais réfléchissons-y pendant une minute. D'abord, le sécularisme occidental présuppose la Théologie Chrétienne. D'une part parce que les idéologies Sécularistes ont été créées en opposition à la Théologie Chrétienne; et d'autre part parce que les trois idéologies occidentales principales des Lumières (le Libéralisme, le Conservatisme et le Marxisme) sont la sécularisation de trois tendances majeures déjà à l'œuvre dans la Théologie Chrétienne (par exemple, le Conservatisme de Juan Gines de Sepulveda justifiant la guerre contre les Indiens; le Libéralisme, déjà présent chez Francisco de Vitoria, le prédécesseur de Kant quant au cosmopolitisme et à la paix universelle et de John Locke en ce qui concerne le lien entre le droit des personnes et la propriété privée; et Frère Bartolomé de Las Casas, prenant une position en faveur des victimes de la nouvelle matrice raciale émergente, les Indiens et les esclaves africains, que Karl Marx prendrait plus tard en faveur de la nouvelle classe émergente, les prolétaires de la Révolution Industrielle). Et enfin, le Christianisme dans ses versions catholique et protestante était essentiel à la modernité séculaire parce qu'il était la zone tampon pour diminuer et minimiser toutes les autres religions, y compris l'Eglise Chrétienne Orthodoxe, à cette époque essentiellement implantée dans l'Empire Russe naissant.

IV

Qu'est-ce qui vient ensuite, que peut-on faire, comment peut-on envisager notre rôle en tant que travailleurs de

l'intellect (intellectuels, journalistes, leaders de mouvements sociaux, artistes, administrateurs de l'industrie des médias dans son large spectre, administrateurs des institutions relatives au savoir, designers de pages web, etc.) aux prises avec la conception naturalisée de la *sacrifiabilité de la vie humaine* et la croyance que la *qualité de la vie humaine* est liée à la nécessité de l'économie de marché et de la démocratie de marché?

Vers le début du vingtième siècle, les dangers du Néo-libéralisme et les risques que le néo-libéralisme créait pour les individus aussi bien que pour les pays et la race humaine, étaient évidents. Des conférences et des ateliers de réflexion exprimant les inquiétudes et les dangers de la mondialisation néo-libérale avaient lieu partout dans le monde. Le Forum Social Mondial, qui a commencé au Brésil en l'an 2000, précisément, est l'une des organisations les plus fréquentées. Avant cela, dans une conférence sur "la Souveraineté Economique dans un Monde en voie de Mondialisation" (en 1999), Susan George a fait cette observation:

Tout le propos du néo-libéralisme est de permettre au mécanisme du marché de diriger le destin des êtres humains. C'est l'économie qui dicte ses règles à la société, et non pas le contraire. Et tout comme Polanyi l'avait prévu, cette doctrine nous mène droit à la "démolition de la société".

Que s'est-il donc passé? Pourquoi en sommes-nous arrivés là cinquante ans après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale? Ou, comme les organisateurs le demandent, "pourquoi tenons-nous cette conférence maintenant"? La réponse brève est: "A cause de la série de crises financières

récentes, surtout en Asie.” Mais ceci amène la question — la question qu’ils posent vraiment est: “Comment le néo-libéralisme a-t-il jamais émergé de son ghetto ultra-minoritaire pour devenir la doctrine dominante dans le monde aujourd’hui?” Pourquoi le FMI et la Banque Mondiale peuvent-ils intervenir à volonté et forcer des pays à participer à l’économie mondiale sous des termes fondamentalement défavorables? Pourquoi l’Etat Providence est-il menacé dans tous les pays où il a été établi? Pourquoi l’environnement est-il au bord de l’abîme et y a-t-il tant de pauvres à la fois dans les pays riches et dans les pays pauvres à une époque où il n’y a jamais eu de si grande richesse? Voilà les questions auxquelles nous devons répondre d’un point de vue historique.¹⁰

Le onze septembre n’a pas “remplacé” les desseins impériaux économiques néo-libéraux. Au contraire, cela les a complétés au niveau de l’Etat et du contrôle de l’autorité. En d’autres termes, après le onze septembre nous vivons les efforts concertés et les projets les plus formidables pour le contrôle des ressources naturelles, de la main d’œuvre et de l’autorité que la race humaine ait connus depuis l’instauration de la matrice coloniale du pouvoir aux seizième et dix-septième siècles. C’est, à mon avis, l’articulation actuelle de la matrice coloniale du pouvoir (c’est-à-dire le contrôle mondial concerté de la main d’œuvre et des ressources naturelles — par exemple, la philosophie néo-libérale — et le contrôle mondial de l’autorité par la manipulation de la peur et la militarisation et la surveillance accrues de la société civile). Le onze septembre a été et continue d’être manipulé dans la rhétorique de la modernité et la gestion de la peur pour augmenter et étendre le contrôle de l’autorité et la militarisation. Et ces deux choses, le contrôle de la main

d'œuvre et des ressources naturelles d'une part, et de l'autorité d'autre part, sont fondées sur une structure du savoir que je décrirai brièvement, par manque de temps, comme la Théo-politique chrétienne du savoir et l'Ego-politique séculaire du savoir. Toutes deux sont des structures inclusives dans lesquelles sont fondées l'éthique, l'économie politique et la théorie politique de Vitoria à Kant, de Machiavel à Locke, d'Adam Smith à Milton Friedman.

La question aujourd'hui est de fracturer l'hégémonie, par manque de temps, des "fondations modernes occidentales du savoir". L'hégémonie épistémique occidentale ne peut être fracturée de l'intérieur, de sa diversité interne. Le Christianisme, le Libéralisme et le Marxisme sont trois macro-récits qui ne sont homogènes ni dans leur individualité, ni encore moins, bien sûr, des uns aux autres. Cependant, tous trois *répondent à la même logique et ne diffèrent que par leur contenu*. La fracture hégémonique doit venir de catégories de pensée enracinées dans des récits non-occidentaux et des infections des catégories de pensée occidentales en contact avec les non-occidentales. La *double critique* sera complémentée par la *traduction double* et l'*herméneutique plurithématique* comme transformations géopolitiques du savoir.¹¹

Prenons deux exemples:

Le **premier**, et celui que je connais moins bien, mais je compte sur ceux d'entre vous à cette table qui en savent plus, est la situation actuelle en Irak et le projet des Etats-Unis d' "installer la démocratie" en Irak, comme quel'un l'a exprimé récemment dans une émission sur NPR dédiée à ce sujet. La "démocratie" peut être interprétée dans

au moins deux directions différentes. D'accord, l'Islam n'est pas une unité, ni l'Occident, et il est bien sûr incorrect de les confronter en termes de "choc des civilisations". Non seulement c'est incorrect, mais pire encore: le "choc des civilisations" a été articulé comme contenu totalisant dans la logique des Lumières européennes. Nous devons une fois de plus faire un effort pour changer les *termes de la discussion*.

Mohammed 'Abed al-Jabri et Tariq Ramadan font une observation cruciale pour cet argument basée sur deux exemples distincts et complémentaires. Ces deux observations peuvent être présentées dans les questions suivantes: soit il y a une généalogie universelle de pensée qui va de la fondation grecque aux Lumières et à la Science européenne en passant par les Pères de l'Eglise Chrétienne et la Renaissance européenne, soit non. Si la réponse est oui, c'est vrai, alors une manœuvre possible serait de se battre pour l'*inclusion* de noms qui ont été omis, comme Ibn-Shina, Ibn-Rush ou Al Gazhali. Si la réponse est non, alors la question devient comment *transformer la logique de l'inclusion en une logique de discussions inter-épistémiques; un dialogue pluri-versel plutôt qu'un monologue uni-versel; la fin des universels abstraits et le début de la di(ou pluri-)versalité comme projet universel*.

Par exemple, le philosophe marocain Mohammed 'Abed al-Jabri observe: "les philosophes musulmans, comme tous les philosophes médiévaux, ont fondé leur philosophie sur les sciences physiques d'Aristote. Le contenu cognitif de cette philosophie entière s'est effondré avec l'avènement de la science moderne" de Galilée à Newton en passant par Descartes. Ce moment historique dans la philosophie et la science européennes, al-Jabri l'observe sur la

base des ses reconstructions de l'histoire de la philosophie et des sciences dans le monde arabe et les langues arabes, qui trouvent en Averroès un moment critique et crucial de cette histoire. L'Averroïsme, d'après al-Jabri, "est entré dans l'histoire parce qu'il rompait avec [l']Avicennisme de la philosophie 'orientale' qu'Avicenne lui-même avait choisie et qui fut alors adoptée en partie par Ghazali et en partie par Suhrawardi d'Alep (1999, 124)".¹² Cependant, les Européens, ajoute-t-il, "continuèrent à vivre l'histoire même que nous avons quittée, parce qu'ils savaient comment s'approprier Averroès et comment continuer à vivre le moment Averroès jusqu'à ce jour (1999, 24). Que l'on soit d'accord ou non avec l'interprétation d'al-Jabri de comment et pourquoi les pensées arabes et en langue arabe "s'arrêtent" et les pensées des Européens (en latin, italien, espagnol, français, allemand, anglais) continuèrent à exister et à dominer "jusqu'à ce jour", c'est ce qui s'est passé. Un phénomène similaire a eu lieu avec les langues aymara, quechua, nahuatl et maya, dans l'Anahuac et le Tanwantinsuyu: avec l'arrivée des Espagnols, ces langues et les pensées dans ces langues ont pour ainsi dire "quitté" l'histoire. Elles ont continué d'exister, mais en marge de la domination croissante de la théo-politique du savoir, d'abord, puis, depuis la fin du dix-septième siècle, de l'égo-politique du savoir à partir de Descartes. Ce sont seulement deux exemples de ce qui est devenu, depuis le seizième siècle, le savoir dans la matrice coloniale du pouvoir.

Tariq Ramadan (né en Suisse d'ascendance musulmane) souligne de manière plus spécifique ce moment historique:

Quand la Renaissance, l'humanisme, et la Réforme — tous profondément influencés et enrichis par la civilisation islamique — travaillèrent ensemble en Occident, quoique différemment, à commencer le processus de sécularisation et à libérer le pouvoir de la raison devenue de plus en plus autonome et scientifique, la civilisation islamique semble s'être figée. (2004, 56.)¹³

Cette observation de Ramadan nous amène au **deuxième** exemple, plus précisément le moment historique où la réflexion en Aymara, Quechua, et dans les langues de racine Maya et Nahuatl, principalement, cessa de générer des pensées et où des sociétés se sont “figées” parce qu’elles ont été démantelées par la conquête de l’Anahuac et du Tawantinsuyu. Cependant, aucune d’entre elles n’est morte, et toutes sont actuellement en train d’être réarticulées après cinq cents ans de coexistence conflictuelle avec les langues et les principes de savoir de l’Europe occidentale chrétienne et séculaire, et maintenant des Etats-Unis. Le problème de la “démocratie” en Irak aussi bien qu’en Bolivie, pour ne prendre que ces deux exemples, est enraciné dans cette histoire du savoir et dans la matrice coloniale du pouvoir. En Bolivie, après bien des années de discussions théoriques sur la démocratie “ayllu” et “libérale”, c’est-à-dire l’organisation des Ayllu et l’organisation de l’Etat, et après de nombreuses révoltes des mouvements indigènes aussi bien que des coca-leros, l’Etat est planifié selon les deux théories de gouvernement, celle héritée d’Aristote à Hobbes et Locke, et celle héritée de l’organisation des Incas et de la survie des Ayllu à travers cinq cents ans de domination coloniale et étatique.¹⁴

Que pouvons-nous dire des contributions faites au savoir universel dans les langues Aymara ou Quechua? Ne

font-elles pas partie du tableau parce qu'étant dans ce qui est maintenant les Andes boliviennes elles n'eurent pas l'occasion de traduire les penseurs grecs en Aymara jusqu'à ce que les Espagnols chrétiens arrivent et qu'à ce moment-là il était déjà trop tard? Et que faisons-nous des contributions en langues chinoise ou hindi, par exemple, faites plus tôt, pendant la "renaissance" grecque et les traductions occidentales en arabe et en latin? C'est le principal problème épistémique, éthique et politique auquel nous devons faire face aujourd'hui. La "pensée humaine" doit-elle être racontée chronologiquement, dans un ordre universel ascendant, ou sera-t-elle conçue géopolitiquement et décrite en termes de différentielles de pouvoir? Il y a eu plusieurs investigations sur la loi et l'organisation de l'état parmi les Incas, par exemple, et la survie des *Ayllu* à travers cinq cents ans de domination coloniale et de colonialisme interne promulgué par les états-nations souverains. Sans une compréhension de cette histoire réduite au silence, la compréhension des troubles dans les Andes dans les quinze dernières années sera limitée aux catégories des théories politiques libérale ou marxiste ou de la sociologie scientifique (académique). Car ce n'est pas seulement l'extériorité des Indiens en tant qu'agents politiques qui compte mais, par-dessus tout, leur projet philosophique et politique fondé sur les catégories de pensée Aymara et Quechua dans un dialogue historique et conflictuel tendu avec les catégories de pensée occidentales (Fernandez Osco, 2000, 2001). Ainsi, la coexistence de la "démocratie" libérale avec l'*Ayllu* et d'un état interculturel comme il existe en Equateur, n'est pas le rêve idéaliste de défenseurs des cultures authentiques et des identités essen-

tielles, mais bel et bien une nouvelle réalité qui fracture l'hégémonie des pensées occidentales, de droite et de gauche.

En Irak l'histoire locale particulière est plus complexe, mais le principe général est — dans mon entendement — similaire: la question maintenant en Irak est de comment amener à une coexistence créative la tradition occidentale libérale de l'organisation de l'état et les principes et idées islamiques pour l'organisation d'une société juste et équitable qui ne dépendra plus de la dictée de la démocratie libérale occidentale. La double critique est ici essentielle: la démocratie libérale occidentale ne peut plus être ce qu'elle fut en Europe et aux Etats-Unis depuis la fin du dix-huitième siècle et jusqu'à présent. La Charia islamique ne peut plus être élaborée comme si le reste du monde allait être islamique ou indépendant des concepts libéraux occidentaux de démocratie.

Sachedina a évalué le défi d'"une forme de gouvernement islamique comme alternative au système moderne". Il se rend compte que le "cœur du problème, c'est la posture antipluraliste adoptée par les Musulmans fondamentalistes qui dirigent, ou souhaitent diriger, des gouvernements islamiques dans des états-nations modernes. *"Le sujet du développement de la société civile dans le monde islamique a beaucoup attiré l'attention parmi les intellectuels musulmans dans le Moyen-Orient* (2001, 132)." Il se réfère de plus au fait que l'Islam n'est pas monolithique dans sa vision d'une société juste,

le centre d'intérêt du message social islamique est d'éveiller les humains à leur vrai potentiel, de surmonter la faiblesse qu'ils ont cul-

tivée en eux-mêmes et qui les empêche de traiter les autres de façon juste et équitable. (2001, 138.)¹⁵

Les contributions de Sachedina pour imaginer le futur politique des pays islamiques, de même que celles de Ramadan pour imaginer le futur politique des peuples islamiques dans le monde, mais principalement en Europe et aux Etats-Unis, c'est-à-dire dans des pays à dominante chrétienne, sont un premier pas. Pour faire le deuxième pas, il est nécessaire de confronter ce qui est inévitable pour tout le monde aujourd'hui: la matrice coloniale du pouvoir qui aujourd'hui, au nom du néo-libéralisme, reproduit le contrôle de la main d'œuvre et des ressources naturelles dans une économie à base capitaliste; le contrôle de l'autorité, le contrôle de l'identité sexuelle et de la sexualité et le contrôle du savoir et de ses institutions (l'université et les médias, principalement) et la formation de la subjectivité. La sacrifiabilité de la vie en général et de la vie humaine en particulier (par exemple, il ne peut y avoir de vie dans l'espace sans vie sur terre) marche main dans la main avec une constante dévaluation, de la perspective des discours hégémoniques, et une constante humiliation, de la perspective des victimes des cette dévaluation, c'est-à-dire *les damnés de la terre*, comme Frantz Fanon les a et nous a pertinemment catégorisés, tous ceux qui, de n'importe quelle classe ou sexe, ont été et sont toujours les victimes de la matrice coloniale du pouvoir dans le domaine du savoir et de la subjectivité. Un aspect fondamental de cette subjectivité est la normalisation de la sacrifiabilité des vies humaines. *Par conséquent*, l'éthique devient cruciale à l'imagination de futurs possibles au-delà de l'éthique raciale qui souligne la matrice co-

loniale du pouvoir et qui normalise la sacrificabilité de la vie humaine au profit d'idéaux politiques et économiques (la liberté, la démocratie, le marché) qui nourrissent la reproduction de la rhétorique de la modernité et de la logique de la colonialité.

V

Les discours post-modernes, la célébration de la post-modernité comme nouvelle phase du développement de la société (pour son bien ou pour son mal), comme nouveau pas vers l'achèvement du projet inachevé de la modernité, nous ont dit que le colonialisme était une chose du passé (après tout, les discours et théories post-modernes sont apparus juste après la vague de décolonisation en Asie et en Afrique (et en particulier la décolonisation de l'Algérie) et nous ont fait oublier que la colonialité se cachait derrière les buissons. Puis vint l'Empire, l'utopie, le non-endroit comme Hardt et Negri l'avaient conçu pendant les années roses de Clinton et avant le onze septembre, et encore la rhétorique de la modernité et de la post-modernité cachait la logique de la colonialité, si bien que la colonialité, dans ce récit, était rapidement écartée avec la collaboration de la cousine de la post-modernité, c'est-à-dire de la post-colonialité. Où était située l'énonciation du discours post-moderne? En Europe et aux Etats-Unis, puis adaptée à la "modernité périphérique". Où est située la critique de l'Empire? — en Italie et aux Etats-Unis, en passant par la France. A moins que l'on croie que le savoir n'a pas de localisation physique, comme les capitaux financiers dans le flux de la

bourse mondiale, nous devrions prendre au sérieux la géopolitique du savoir, ...? Et demander pourquoi une telle critique spécifique semble être le seul jeu intéressant.

La situation mondiale semble être bien différente, aujourd'hui ainsi que dans les trente dernières années. J'ai donné trois exemples: le monde islamique, le mouvement indigène en Bolivie, et le mouvement chicano/latino/a aux Etats-Unis, pour lequel Huntington utilise la terminologie des années Nixon quand l'immigration massive du Tiers-monde l'a forcé à mettre un terme au programme des Braceros (par exemple, des travailleurs mexicains, main d'œuvre bon marché qui commença pendant la Première Guerre Mondiale) et à inventer le terme d' "Hispaniques". Ce que ces trois histoires locales ont en commun est la différence coloniale, l'image que les discours hégémoniques occidentaux (de Las Casas à Huntington en passant par Kant) ont créée pour *diffamer* d'autres peuples, langues, savoirs, religions, coutumes, etc. dans le but de dominer et de contrôler. Cette *diffamation* n'est pas faite de simples ragots. Elle est fondée sur les principes mêmes du savoir dans les discours humanistes du seizième au dix-huitième siècle, et dans les Sciences Sociales et les Humanités à partir du dix-neuvième siècle. Même plus: la structure épistémique même des Sciences Sociales et des Humanités est un point d'arrivée pour les personnes dans le monde qui ont créé des universités sur le modèle euro-américain ou qui vont étudier dans des universités européennes ou américaines pour apprendre non seulement le contenu mais aussi les termes de la discussion intellectuelle.

Pour *contrôler* et démanteler les discours de la *diffamation*, nous devons nous engager dans un projet plus soutenu

dans la géopolitique de la *décolonisation épistémique*, ou fracturer l'hégémonie occidentale dans les principes et la structure du savoir qui, à travers le racisme comme négation de l'humanité, a maintenu la matrice coloniale du pouvoir, comme un ensemble de pratiques pour contrôler la main d'œuvre, l'autorité, l'identité sexuelle et la sexualité, les ressources naturelles et la subjectivité. La *multitude* ne peut plus être le principe directeur de ce processus, mais plutôt *les damnés de la terre*. Si la multitude n'est pas une nouvelle classe travailleuse mais un nouveau prolétariat, comme Hardt et Negri le font remarquer à raison; ou si la multitude est "la forme d'existence sociale et politique pour le plus grand nombre, vu comme étant un grand nombre", comme Paul Virno la décrit, les *damnés* sont tous ceux qui vivent encore maintenant les conséquences de cinq cents ans de *diffamation* et, comme tels, ont une histoire singulière d'où l'on peut monter des projets de décolonisation qui rapprochent et réconcilient l'épistémique et le politique. Les Musulmans, les Indiens en Bolivie et les Latinos/as aux Etats-Unis ont tous une histoire locale distincte. Tout ce que nous avons en commun est de vivre sous les effets et les conséquences de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être (c'est-à-dire de la matrice coloniale du pouvoir). Les décolonisations, au vingt-et-unième siècle, devraient rapprocher et réconcilier toutes ces histoires locales différentes sans compromettre leur singularité. A cet égard, les décolonisations auront pour horizon la di- ou pluri-versalité comme projet universel au lieu de tendre vers l'universel abstrait nouveau et meilleur en place aujourd'hui. De changer les termes, et pas seulement le contenu de la discussion signifie,

précisément, de passer de la recherche des universels abstraits à la pluri-versalité comme projet uni-versel.

Notes

1. Récemment, Condoleeza Rice a écrit qu'ils ne fermaient pas l'œil avant le onze septembre (<http://us.rediff.com/news/2004/mar/29us.htm>). Au printemps 2000 elle a aussi écrit dans *Foreign Affairs* qu'après la chute de l'Union Soviétique, les Etats-Unis avaient besoin d'un nouvel horizon pour travailler à la sécurité nationale. La peur de la Guerre Froide n'est pas la même que la peur de l'Islam. L'Union Soviétique appartenait au même paradigme, le contenu était différent: Planification d'Etat au lieu du Libre Echange. L'Islam est un jeu tout différent. Il appartient à un paradigme différent, et il peut perturber et fracturer le paradigme de la modernité, c'est-à-dire le paradigme de "diversité" qui inclut et abrite le Christianisme, le Libéralisme et le Socialisme/Marxisme. Sur ce point, voir également Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londres, 1997.
2. <http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?storyid=2495>.
3. *Shadows of the Pomegranate Tree*, Verso, 1996
4. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, 1960. Je fais une distinction cruciale entre *damnés* (dépossédés, diffamés) et *multitude*. Michael Hardt et Tony Negri ont réinscrit le concept de multitude dans leur livre influent, *Empire*, Harvard, 2000. La multitude pour eux "est un nouveau prolétariat et pas une nouvelle classe travailleuse industrielle" (2000, p. 402) Et ils ont raison de souligner que cette distinction est fondamentale. Cependant, leur définition de la *multitude* est basée sur la structure sociale de la Révolution Industrielle, c'est-à-dire centrée sur l'histoire européenne ou depuis le dix-huitième siècle, et sur la généalogie européenne de la pensée. C'est-à-dire que la *multitude* est un concept euro-centré, à la fois à cause de l'expérience historique et de la généalogie de la pensée sur laquelle il a été fondé. Au lieu de cela, les *damnés* sont un concept

euro-décentré dans le sens qu'il est d'abord basé sur l'expérience partagée des peuples indigènes d'Amérique et des esclaves africains dans leur relation avec les Européens, au seizième siècle, et de la perspective historique des *damnés* et non pas de la généalogie de la pensée hégémonique euro-centrée. Bien sûr, *damné* est un mot latin, et non aymara, chinois, bambara, hindi, etc. Mais il a été déplacé, euro-décentré, pour référer à la majorité de la population de la terre qui a été racialisée par la modernité à travers la logique de la colonialité — c'est-à-dire déshumanisée en relation au concept euro-centré d'humanité. Les *damnés* datent d'avant l'émergence de l'expérience historique qui amena à la création, au dix-huitième siècle, du concept de *multitude*; en outre, c'est la fondation d'un *projet politique*, au-delà du marxisme, qui est le projet politique que le terme *multitude* nomme. Pour Paul Virno, *multitude* offre une opposition au concept de *peuple* (*populus*). "Ces deux concepts en concurrence, dit Virno, forgés dans les feux de chocs intenses ont joué un rôle primordial dans la définition des catégories sociopolitiques de l'aire moderne. C'était la notion de "peuple" qui prévalait. La "multitude" est le terme perdant, le concept qui a vu le pire" (*A grammar of the multitude*, 2004, p 21). Le premier se retrouva plutôt associé aux discours libéraux alors que le second fut récupéré par le discours marxiste. Les *damnés* demeurent bien sûr hors du tableau des discours politiques hégémoniques euro-centrés fondés sur des principes libéraux et marxistes: il est très simple, à la fois pour les discours euro-centrés libéraux et marxistes, les *damnés* n'ont pas de discours; ils sont précisément damnés! Cependant, les projets politiques de transformation sociale radicale, les projets sociaux et intellectuels, viennent plus des damnés que des manifestations indistinctes de la multitude (c.f. l'expérience vénézuélienne et bolivienne, aujourd'hui, sont deux exemples clairs de la distinction entre la force indistincte de la multitude, et le projet politique des damnés fondé sur la logique opprimante et raciale de la colonialité. Je dois à Nelson Maldonado-Torres la théorisation des *damnés* en tant que colonialité de l'être, en contraste avec le Dasein de Heidegger et l' "autrement qu'être" d'Emmanuel Levinas. (Voir sa

- “Topologie de l’être et la colonialité du savoir: Empire, Modernité, Colonialité”, ainsi que de nombreuses et longues discussions sur le sujet) J’ai exploré ce problème plus en détail dans “A topology of beings and political agencies: the people, the damnés, the multitudes and the subalterns” (Conférence sur “The popular and the subaltern”, Univ of California à Santa Barbara, 8-9 Mars 2004).
5. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, traduit par J. T. Godthwait, University of California Press, 1960.
 6. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, traduit par F. P. Van de Pitte, Southern Illinois University, 1978.
 7. Khatibi est important ici aussi car, dans le contexte de sa critique de l’orientalisme, il développa quelques concepts clés: a) la décolonisation qu’il redéfinit en termes épistémiques comme le complément nécessaire à la déconstruction et b) la double critique, concept crucial pour se concentrer sur les frontières de la différence coloniale et impériale et pour pouvoir critiquer toute sorte de fondamentalisme. La notion de double fut utilisée et élargie par Miriam Cooke (2000), élargie en la “multiple” critique et incluant le féminisme. Elle fut aussi explorée par Walter Mignolo (2000) en connexion avec des concepts similaires (la double conscience, la conscience métisse, mentalité de frontière); et plus récemment par Susan Buck-Moors (2003) dans sa réflexion sur la “terreur du passé” après le onze septembre 2001.
 8. Anibal Quijano, “Coloniality of Power, Modernity and Latin America” in *Nepantla, Views from South*, Duke University Press, 2000.
 9. La conceptualisation de la colonialité de l’être de Nelson Maldonado-Torres est cruciale pour comprendre la fondation raciale de la matrice, et le concept des damnés pour comprendre la colonialité de l’être. C.f. <http://www.afyl.org/nelson.pdf>
 10. <http://www.tni.org/archives/george/bangkok.htm>
 11. Ces idées sont explorées dans un article plus long sur “la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité”, à paraître, et en collaboration avec Madina Tlostanova, “La logique de la colonialité et les limites de la postcolonialité”, à paraître.

12. *Introduction à la critique de la raison arabe*, Editions de la découverte, 1995; version anglaise, traduite par Aziz Abbasi, *Arabic Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, 1999.
13. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford U. Press, 2004.
14. Marcelo Fernandez-Osco, *La Ley del Ayllu. Justicia mayor y justicia menor en comunidades Aymaras* (La loi des Ayllu. Justice majeure et justice mineure dans les communautés Aymara), PIEB, La Paz, 2002.
15. Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, 2001; voir aussi Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton U. Press, 1999;

Ethics of Globalization: an Urgency for Dialogue

Ahmad Jalali

Globalization is a factor increasingly and irrevocably affecting the world we live in today, and one we ignore at our peril. Economic markets, information and technology, and cultural exchange are becoming irreversibly globalized, and many of the most pressing problems we face today, such as, for example, threats to our environment and to political security, also occur at the global level, rendering this an ever more urgent topic.

The force behind this phenomenon is primarily economic, as it can be seen as the consequence of the evolution of a single global economy, bolstered by the increasing power of trans-national corporations and the influence they can bring to bear in the world we live in. We, the citizens of the world, are becoming more and more interconnected not only at an economic level, but, as a result of the rapid advances in technology and in particular information technology, also at a cultural and political level.

Globalization has been heralded as a new dawn offering myriad benefits to all, be they increased wealth, economic growth, or enhanced access to information and consequently greater levels of development and enhanced quality of life. However, at the same time it undeniably has negative consequences. Its benefits are unequally distributed; less developed countries are in danger of falling behind as the industrialized countries forge ahead economically and with new developments in science and technology, with the result that the gap between rich and poor is continually widening, exacerbated by inequitable trade terms and access to international markets; this is a process which is also reflected in the phenomenon of the much discussed “digital divide.” Economic concerns appear to over-ride all others, a consequence of which can be seen in the perceived lack of moral values in the contemporary world.

Globalization is also widely recognized as posing the danger of a homogenization and standardization of cultures. While the loss of cultural diversity would be irrevocably damaging, the reverse side of this coin is the resulting reactionary fragmentation of culture which is visible in the marked rise in religious and ethnic tensions which we have witnessed in recent years. However,

When evaluating globalization it is important to remember that it is a human made phenomenon. It has not come down from heaven. This means: it can be influenced and changed.¹

The fact that globalization does not possess its own integral system of norms or ethics creates the profound need to establish one, a need which is becoming increasingly urgent

due to the rapid changes it is introducing to our world, if we do not wish to become mere victims of global market forces.

The endeavor to establish globalized ethics presents its own problems, due to the wide range of diversity or plurality to be found within this field, with people holding frequently widely divergent values. The danger lies in the imposition, or the perceived imposition, of one set of ethical values at the expense of others; globalization should surely not be able to become synonymous with Westernization.

As Kathinka Evers² has pointed out, universalism has historically been the property of a select group wishing to apply their values to other peoples. An example which springs to mind is that of the nineteenth century European colonialists, who both considered themselves to be ethical and believed the application of those ethics to other cultures to be beneficial to them. This attitude can perhaps best be captured in the phrase of the British writer Rudyard Kipling, who identified this quest as “the white man’s burden,” and the French adoption of the concept “*la mission civilisatrice*.” It goes without saying that as opposed to this subjugation of the other to the ethics of those holding the most power, we must endeavor to identify ethical principles which can be considered universal through their acknowledgement of human plurality in order to avoid simply globalizing the ethos of those with a dominant power.

Globalization needs to be counterbalanced by a recognition of cultural diversity; an awareness and respect of difference and plurality. It is this very awareness which can form the foundation of a universal ethic. This awareness could be fostered through dialogue among cultures and civi-

lizations, which is interlinked with concepts of universality and particularity, and identity and otherness. Cultures and civilizations must be perceived as open, rather than closed entities, and, once a pluralistic view of identity is established, the framework of a fruitful dialogue is assured.

Through dialogue, an inclusive concept of identity can be better elaborated, fostering a sense of global responsibility, which in turn forms the basis for the search for a consensus on basic human principles and values which are common or similar in different cultures. In order to develop such a global ethos we should strive for ever greater inclusivity, in which weaker or marginalized countries or cultures can fully participate in the assurance that their voices will be heard and that they will actively contribute to the process.

Of course, this search for a global or universal ethos is not a new one, finding its roots in antiquity through philosophy and religion; it is an ideal which has been striven for by many. While it is utopian to believe that a complex code of ethics may be drawn up which would be accepted by each and every individual in complete global agreement, nevertheless the urgency of the situation compels us to articulate at least a minimal code of ethics which can serve to provide the world with shared moral reference points, without generalizing it to the extent that its content becomes diluted.

This project has been on the international agenda for some time now; in 1993 the Parliament of the World's Religions in Chicago adopted a Declaration toward a Global Ethics and in 1995 the World Commission on Culture and Development also stated this need. UNESCO, in its Medium-Term Strategy for 1996-2002, stressed that

In a multipolar world (...) it is more than ever necessary to look for the acknowledgement, or rather the emergence, of a common substratum of values which would make economically, ecologically, socially and culturally viable coexistence possible on a world-scale.

UNESCO's Universal Ethics Project has also carried out much work in this regard in recent years, reaching agreement that the Universal Declaration of Human Rights, in addition to its Covenants and other existing documents on universal norms, should be the cornerstone of a global ethos.

Inter-religious dialogue on the same topic has also proved fruitful. In the Conference on Global Ethics and Good Governance—Buddhist Muslim Dialogue³ it was noted that the Christian principle, “do unto others as you would have others do unto you” was reflected in Islamic principles of governance in which the Qur'an enjoins leaders to place the interest of the people above his own interest. In Buddhism, the respect and preservation of all forms of life can be seen as the starting point for ethics; the Buddha identified various principles for good governance, among which are meeting in harmony, discussing and preserving harmony despite holding different opinions, abiding by the law, creating a balance between modernity and tradition, safeguarding the practice of religion and being open to all religious and spiritual traditions, as well as protecting women and respecting elders.

The World Commission for Culture and Development have identified five “pillars” on which a global ethics should be based, namely: human rights and responsibilities;

the protection of minorities; intergenerational equity; commitment to conflict resolution by non-military means; democracy and the elements of civil society.⁴

It can thus be seen that different religions and value systems create no barrier to approaching this question; despite widely divergent religious or cultural backgrounds, it should be possible, through dialogue, to arrive at a consensus on global ethics when that consensus takes as its basis and focal point the individual human being and the rights accorded to it. This dialogue must be further developed in order to bear fruit and succeed in creating unity in diversity.

It is important to notice that industrialization and modernization has long been equated with Westernization, and many countries have been eager to embrace Westernization as signifying progress, even to the point of subsuming their own culture and value systems. However, Europeanization or Westernization is not the only guarantor of economic and industrial success. As noted by Amartya Sen,⁵ Nobel laureate in economics, values other than those of the West can work just as well, if not better, with regard to economic growth. Eastern values, particularly Confucianism, have been cited as contributory factors to the rapid economic progress of countries such as Japan. While the cultural values and traditions of Japan, including its business traditions, no doubt played a role in the development of its economic success, many other Asian economies are also enjoying rapid economic growth.

Rather than being specifically Confucian, this points to the fact that such success can be linked to various Oriental cultures and value systems which are not at all incompatible with economic progress. This is to be seen in Buddhist, Islamic and Hindu cultures, with Asian countries now enjoying greater growth in their GNP than Europe and the United States. Western ethics thus need not dominate the global economy.

While it is true that businesses are coming under increasing pressure from globalization, which can decrease accountability, and that it is improbable that ethical measures which lessen a business's competitive advantage will be adopted or adhered to, there is nonetheless a distinct need for a set of global ethics which can apply to increasingly globalized business.

As we have seen, these do not have to follow a purely Western model, but in fact stand a much greater chance of success if they are based on widely accepted principles such as human rights. A step in this direction was taken at the World Economic Forum held in Davos in 1999, with Kofi Annan, Secretary-General of the United Nations, putting forward his proposal for a "Global Compact." The nine principles of the compact are primarily derived from the Universal Declaration of Human Rights and the Declaration of the International Labour Organization on fundamental rights and principles, and are as follows:

Businesses should support and respect the protection of internationally proclaimed human rights within their sphere of influence; make sure they are not complicit in human rights abuses; uphold the freedom of association and the effective recognition of the right

to collective bargaining; the elimination of all forms of forced and compulsory labour; the effective abolition of child labour; eliminate discrimination in respect of employment and occupation; support a precautionary approach to environmental challenges; undertake initiatives to promote greater environmental responsibility; and encourage the development and diffusion of environmentally friendly technologies.

As the ethics of globalization is inextricably linked to the ethics of the economy, I shall now focus in more detail on UNESCO's approach to this subject.

At UNESCO's 31st General Conference, held between 15 October and 3 November 2001, it was approved that UNESCO launch a new interdisciplinary program, Ethics of Economy. This was designed under Strategic Objective IV of UNESCO's Medium-Term Strategy (2002-2007) to promote principles and ethical norms to guide social transformation with a view to promoting "globalization with a human face."⁶ Within the context of the paradigm of "sustainable and shared human development" the concept of the Ethical Economy⁷ is currently used to cover attempts to promote and disseminate in economic life rules of the game, principles and ethical norms that are universally acceptable and are likely to promote in the medium term the reconciliation of economic, social and environmental issues and, in the longer term, ensure their joint impact on the ongoing process of globalization. It is a system of chains of responsibility linking people by a common exercise of rights and liberties, a system of interrelations based on general reciprocity.⁸

Using the valuable remarks made by a group of experts in an informal meeting in UNESCO, I can say that⁹ based on the principle of the inalienable right of all human beings to life and liberty,¹⁰ the Ethical Economy concept involves principles of economicity that have yet to be defined on a universal basis. Provisionally, for heuristic purposes, we can identify three principles:¹¹ the objectively beneficial effect,¹² the exclusion of destruction of services or goods that are of human benefit – whether they are produced by cultures or are gifts of nature,¹³ the full multidimensional development of all human beings.¹⁴

Respecting these three principles of economicity requires that all actors in economic life—governments of Nation States, the business world in general and transnational corporations in particular, civil societies, non-governmental organizations, international and regional intergovernmental organizations, the media, etc.—promote an ethic of responsibility and solidarity vis-à-vis present and future generations.

To pave the way towards a humanized globalization, we need to encourage dialogue on the challenges involved in the attempt to base the economic and social model on a fairer distribution of growth and on solidarity strategies. We also need to promote research, information on matters relating to the Ethical Economy and education, for example, through an overhaul of the curricula of the social science sectors of universities. The final report of the Task Force on UNESCO in the Twenty-First Century: “Towards peace and

security in the twenty-first century”¹⁵ provides us with a good framework for the paradigm of a sustainable and shared human development.

In order to achieve this we need to first define and then promote a clear and consistent strategy for the future orientation of the Ethics of Economics Program. Any preliminary step towards the humanization of economic globalization and the introduction of ethical values in economic life needs the present situations to be identified, understood, analyzed and systematized while we know that they are complex, fragmented, shifting and emergent. In the light of the decisions of its 31st General Conference, UNESCO organized a survey on this issue based on critical analysis of publications and articles from magazines, journals, and newspapers; critical analysis and synopses of information from the websites of research centers, NGOs, experts, IGOs, the media, etc. and via the participation in meetings and consultation, both informal and voluntary, of a small number of experts; and identification of the main concerns of Member States from the monitoring of the work of the Organization’s governing bodies, in particular UNESCO’s 31st session of the General Conference assessment in relation to the Ethics of Economy programme of the nine major events since 2001.¹⁶ This preliminary survey has enabled UNESCO to:

- a) define the concept of the Ethical Economy;
- b) identify, systematize and conceptualize Ethical Economy initiatives;¹⁷
- c) identify the main stakeholders and key actors involved in the Ethical Economy;

d) gain a better understanding in order to turn UNESCO's comparative advantages in the sphere of Ethical Economy to good account;

e) decide on areas of thematic discussion to guide the Ethics of Economy programme.

The next step would be the organization of a number of areas of thematic discussion to identify the state of the art in Ethical Economy knowledge and practice for use in the future orientation of the Ethics of Economy programme.

It should be mentioned that UNESCO Member States attached priority to the issue of the ethics and requested that a globalization of solidarity be promoted in response to the globalization of the economy.

Ethical Economy initiatives may be intellectual (theoretical economics, i.e. economic science), practical (real economics) or educational (education and ongoing training) in nature.

The complexity of the problems posed by economic globalization, the great number of concerns and people's increased expectations explain the abundance of Ethical Economy initiatives. These initiatives can be placed into three main categories.

The first category aims to provide specific responses to concerns relating to social inclusion, in both North and South, through the promotion of a "solidarity economy." A solidarity economy is a parallel economy¹⁸ encompassing the social or popular economy of the North¹⁹ and the informal economy of the South. It includes a North-South com-

ponent, for example in the form of fair trade²⁰ or support for the promotion of micro-credits to help those in the subsistence-economy sector into the market economy.

The second category of initiatives seeks to “civilize” the market economy by imposing upon it systems of self-regulation.²¹

The third category of initiatives, which is probably the most important in that it holds out great promise for humanity, aims to bring about a “global public economy”. Economists, NGOs and IGOs working to humanize economic globalization are behind the updating and revival of revolutionary concepts²² such as the “common goods of humanity” or global public goods and the “universal allowance,” which will enable ethical regulation systems to be introduced de facto into economic life on a global scale. The notion of public goods is of course nothing new, any more than is that of the common heritage of humanity, but the application of these concepts to aspects of the globalized market economy is. The current decommercialization of certain common goods of humanity should be considered a major advance towards meeting the cost of satisfying basic human needs and the humanization of economic globalization. One of the aims of the Universal Declaration on Cultural Diversity which was approved in the 31st UNESCO General Conference could serve this purpose as it emphasizes that cultural goods should be separately dealt with in the world trade mechanism currently governed by WTO.

The main stakeholders in the Ethical Economy are: NGOs, IGOs, the private sector, trade unions, governments, academic circles and the media. At present it seems to be

civil society which is playing a leading role in the Ethical Economy. Initiatives of the other parties involved in this area, which are just as important, essentially fall into the following categories:

a) “Retroaction”, in that they seek to respond to the wishes of civil society in order to maintain their legitimacy and/or their power of action. Examples: (1) some governments and Bretton Woods institutions showing support for a solidarity economy; (2) the private sector drawing up codes of ethical behaviour, carrying out ethical audits and disseminating their results.

b) “Indirect” action in that they are carried out under the civil society banner. Examples: researches and teachers expressing their opinion or communicating their support for the Ethical Economy via freely formed associations (“personal” action renamed “citizens” action) or via the media, under a pseudonym (“disguised” action).

In the absence of a global organization with supranational competence, new perspectives that hold out great promise for humanity are opening up to international organizations. Provided that they can grasp their opportunities, these organizations could play a major role in the Ethical Economy, in particular through firm and effective support for promotion of the global public economy. The concept of a “global public economy” was established by UNESCO’s Social and Human Sciences Sector to describe the different initiatives that herald this type of economy.²³ By focusing on its function as a laboratory of ideas, UNESCO could play a key role exercising its leadership in this area.

One of the main problems with work to humanize globalization is that there exists a clash of logic and priorities between the different issues to be addressed. How, for example, can the concerns of the North regarding compliance with social and environmental norms be squared with the concerns with the South about their right to development? How can the right to health be reconciled with intellectual property rights?

Given the complexity of the subject, coupled with the fact of its being currently “in vogue” and the abundance of initiatives to promote ethical values in economic life, it seems essential to start with a survey of the state of the art in knowledge and practice in this area to identify who does what, pinpoint the major issues thrown up by current trends and identify the key actors in the Ethical Economy. The results should allow us to identify for each category of Ethical Economy initiative the respective roles of the different parties involved in order to determine more clearly what could be done and how, for the sake of maximum impact.

This could be structured around three focal points for research: the market Ethical Economy, the public Ethical Economy and the solidarity Ethical Economy. Special attention must go to interfaces: links and interconnections; and interaction and synergy between the market-economy, non-market economy and non-monetary economy sectors.

It is vital that we distance ourselves from the effect of being “in vogue”; rather we should think of a proactive attitude that will allow us to identify emergent problems, such as the misuse of Ethical Economy initiatives for commercial

or power-enhancing purposes or, more serious still, the risk that “ethics” will become a new instrument of exclusion.

Thematic discussion should be sought on topics and subtle points such as the following:

- How can we rehabilitate heterodox thinking while updating pro/anti-development schools of thought as a response to the paradox of “sitting on the fence”?
- How can we review the issue of development of the South in the light of recent theories of international justice, namely the different views of justice on a global scale, i.e. distinctions between international economic justice and global economic justice; a global-scale review of the concepts of commutative justice, i.e. equitable international trade, and distributive justice, i.e. equitable international economic order?
- How can we review the debt issue in the light of the ethics of responsibility: the need to take into account human costs?

Are we entitled to invoke an “ethical threshold” for the repayment of a debt that has already been repaid several times over which examines the path from morality to ethics?

Are the “social and environment norms” prescribed by the countries of the North an obstacle to the development of the South or the social and environmental responsibility of transnational corporations established in countries of the South?

What can be done to ensure that minimal social norms are not seen by countries of the South as protectionist measures in disguise and environmental norms equated with “green” protectionism which examines the path from the ethics of conviction to the ethics of responsibility?

How can we proactively consider the new risks of exclusion? This will examine the path from the proliferation of norms to the need to take into account the concerns of the South in the guidelines for standardizing these norms.

What is fair trade if we want to examine the path from conflict to the reconciliation of ethical principles in North/South economic relations?

And if we think of economic globalization versus the globalization of solidarity and the possible future for a “global public economy”, then what is the possible scope and limitation of the idea of a universal allowance, or basic income, as a response to the problem of meeting the cost of satisfying basic human needs (the eradication of poverty) and respect for human dignity? And what is the possible scope and limitation of the concept of global public goods?

How we can face the issue of transferring knowledge from the domain of private discovery to the public domain, looking at the specific case of generic medicines, for example?

How can we proactively consider the risks of the commercialization of global public goods, looking at the specific case of the planned CO₂ emissions allowance trading market? How can it be ensured that the quotas and pollution rights are not misused for commercial purposes? What is the possible scope and limitation of a policy of combating pollution based on setting up markets dealing in the right to pollute?

How can we critically consider alternative proposals for equivalent ethical taxation that could feasibly supply the proposed “global development fund”?

How can we increase the use of ethics as an instrument of regulation? In other words, do we see globalization as a factor which erodes States' decision-making powers?

Do we see regional regulation as an alternative to Nation States' loss of power?

Do States' initiatives to promote regional integration movements encourage the promotion in economic life of ethical values likely to humanize globalization?

Do we see local regulation as an alternative to less State intervention?

Should we support and encourage efforts to promote an alternative economy?

What does this alternative, "solidarity economy" consist of? Who are the actors in this economy? How does this economy tie in with the rest of the economy (are we contemplating three-speed economies)? What is the future of the "third sector"? Are we talking about a palliative solution or a remedy?

What are the solidarity economy networks? How can we manage the transition from business ethics to market-economy ethics having the increasing complexity of issues in the process of economic globalization?

What is the possible scope and limitation of private-sector initiatives designed to "civilize" the market economy by providing it with self-regulation mechanisms, i.e. its codes of good behaviour, ethical audits, ethical funds, ethical consumption, ethical trade, etc.? The Global Compact and other initiatives are voluntary, which cannot assure coherence of responsibility. Can we not transfer to private actors the obligations derived from legal instruments designed

for states? Or should we create specific legal instruments? Do we need another interpretation of international instruments to share responsibility between public, private and civil actors?²⁴

And finally, what would be a proactive examination of the risks of a booming “ethics market”?

In conclusion, it is dialogue that will enable us to promote and disseminate ethical values in economic life, thus contributing to the promotion of sustainable and shared human development as well as paving the way towards a humanized globalization, which is a matter of ever-increasing urgency in our world today.

Education in ethics should arguably be introduced to national curricula so that it becomes an integral part of formal education, thus widening the worldviews of younger generations. This would draw on all the traditions of our diverse world, so that no one world-view would dominate. In such a system not only would an awareness of cultural diversity and shared problems which are no longer limited to the local sphere be nurtured in the general public, but there would also be a resultant acceptance of global responsibility. In this way material development can be counterbalanced by ethical development; the integration of ethics into the varying aspects of our increasingly globalized lives will enable us to turn globalization to our good, rendering it a positive force and allowing it to fulfill its function of serving the people, rather than being served by them. In this way the “top-down” approach would be complemented by a “bot-

tom-up” development of the awareness of our responsibilities as global citizens. As Mahatma Gandhi once said, “Our greatness lies not so much in being able to remake the world...as in being able to remake ourselves.”

Notes

1. Viggo Mortenson, Dr. Theol., University of Aarhus, Denmark, “Globalization, Global Ethics and Interreligious Dialogue in a Multireligious Context.”
2. Kathinka Evers, research Director, Uppsala University, Sweden, “The Globalization of Ethics in Science.”
3. UNESCO, Paris, 5-7 May 2003.
4. World Commission for Culture and Development, “Our Creative Diversity,” Chapter One.
5. World Culture Report, Part One, Asian Values and Economic Growth.
6. The term “Ethical Economy” has been used instead of “Ecoethics” to avoid the risk of an exclusively ecological approach to the issue of the diseconomies generated by neoliberal globalization.
7. *Programme Ethique de l'Economie*, document de travail n. 4, Octobre 2001 (*Ethics of Economy Programme*, working document n. 4, October 2001. Available in French only).
8. Patrice Meyer-Bisch: *L'économie éthique: une contrainte méthodologique et une condition d'effectivité des droits humains*, 2003, (*Economie Ethique* n. 6, SHS-2003/WS/37).
9. Here, I am in fact offering a summary of the UNESCO document (SHS-2002/CONF. 603/3) entitled *Master Plan: Ethics of Economy Programme*. It was the result of an Informal Meeting of High-Level Experts held in UNESCO headquarters, 24-25 June 2002. With this in mind, I did not see the need to specify any direct quotation.
10. The cornerstone of the values proclaimed by the Universal Declaration of Human Rights.

11. These three principles of economicity defined by F. Perroux have been updated in line with the paradigm of sustainable and shared human development defined by UNESCO's Executive Board (see *Final Report of the Task Force on UNESCO in the Twenty-First Century*; *op. cit.*).
12. It is of course not a matter of deciding what is best for people and imposing this on them, but of enabling people to decide for themselves on the basis of available knowledge.
13. Which presupposes that the environment on which the existence of all human beings depends is preserved and cultural diversity respected and promoted.
14. Which means that the cost of satisfying basic human needs must be covered, as a matter of priority.
15. *The Final Report of the Task Force on UNESCO in the Twenty-First Century*: Towards peace and security in the twenty-first century: the challenges and opportunities of the humanization of globalization, UNESCO Executive Board Document 160 EX/48.
16.
 1. The first World Social Forum of Porto Alegre versus the traditional World Economic Forum held in Davos in January 2001 (emergence of an international civil society).
 2. The G-8 Summit in Genoa in May 2001 (acknowledgement by the G-7 of the concept of the "global commons" and the need to humanize globalization).
 3. The Durban Conference in September 2001 (acknowledgement of the historical contribution of slavery to the expansion of world capitalism).
 4. The tragic events of 11 September 2001 (their consequences in terms of demands for the humanization of globalization and their impact on the most disadvantaged sectors of the world economy).
 5. The Climate Conference in Marrakesh in November 2001 (progress made in the plan to establish a CO2 emissions allowance trading market).
 6. The WTO meeting in Doha in November 2001 (conflicting ethics in the humanization of globalization; *de facto* acknowledgement,

via the specific case of generic medicines, of the primacy of ethical values over commercial values).

7. The announcement on 2 December 2001 of the collapse of the transnational corporation Enron (illustrating the limits of deregulation and “soft law”; re-examination of the rules of good governance, e.g. separating the functions of control and management and the functions of consultancy and auditing to avoid any clashes of interests).
8. The second holding in parallel of the World Economic Forum (WEF) in New York and the World Social Forum (WSF) in Porto Alegre, late January and early February 2002 (premise of the amorality of economics challenged by some neoliberal representatives present at the WEF; consolidation of the WSF, transformed from a protest body to one capable of proposing alternatives; strengthening of the World Parliamentary Forum by the establishment of an International Parliamentary Network).
9. The United Nations International Conference on Financing for Development held in Monterrey, Mexico, in mid-March 2002 (failure of the financial aspects of work to promote the globalization of solidarity; de facto support of the promotion of practices and policies aimed at strengthening neoliberal economic globalization and renewed legitimization of the principle of the economic role of the State).
17. See the French paper *Alternatives: du capitalisme sauvage au capitalisme éthique, comment humaniser la mondialisation économique* (*Alternatives: from Rampant Capitalism to Ethical Capitalism—How to Humanize Economic Globalization*) in *Programme Éthique de l'économie, document de travail n. 3 septembre 2001* (*Ethics of Economy Programme, working document n. 3, September 2001*—available in French only).
18. Not to be confused with the underground economy, which is illegal and immoral.
19. e.g. Local Exchange Trading Systems (LETS); mutual benefit societies; production and consumer cooperatives; solidarity finance as a

tool for the rehabilitation of the excluded and the casualties of the market economy.

20. Not to be confused with ethical trading.
21. Codes of ethical behaviour based on social and environmental norms, ethical investments, ethical audits, ethical funds, ethical consumption, ethical trade, etc.
22. Although less visible than for the exact and natural sciences, the contribution of the social and human sciences to improving people's living conditions is just as great.
23. *Programme éthique de l'économie*, document de travail n. 3, septembre 2001 (*Ethics of Economy Programme*, working document n. 3, September 2001). Available in French only.
24. Patrice Meyer-Bisch, *L'économie éthique: une contrainte méthodologique et une condition d'effectivité des droits humains*, 2003 (*Economie éthique*, n. 6, SHS-2003/WS/37).

L'idéologie de la peur

Nelson Vallejo-Gomez

*“Le statut de l’individu n’a jamais été aussi déterminant
qu’en notre époque de mondialisation effrénée,
en ces temps où même l’art
est irrésistiblement soumis aux critères du marché!
Jamais la question de la valeur de l’être humain
ne s’est posée de façon aussi aiguë qu’aujourd’hui!”*
Gao XINGJIAN¹

Introduction

Un préambule de précaution et de politesse s'impose pour vous dire que les choses dont je vais traiter sont délicates. Il conviendrait bien sûr de les régler au millimètre près et de tenir compte, autant que possible, de l'épaisseur historique, culturelle et philosophique des idées en jeu, de leurs différentes strates, de leurs époques et de tout ce qui, y compris les malentendus, leur donne tel ou tel sens. Il convient en effet de traiter ces choses de la pensée avec précaution et humilité, simplicité et générosité. La pensée requiert d'une

sorte de *pudeur métaphysique* qui, comme l'a dit Horace,² est le sentiment premier de la dignité. Il s'agit pour moi d'être dans une étroite relation de dialogue entre le *poétiquement* et le *prosaïquement*, entre la rose de l'esprit et le marteau de la raison. Tout mot qui touche à la réalité d'une pensée, à l'être en relation, à l'autre, peut avoir plusieurs sens, comme autant d'éclairages pour une touche de peinture ou de perspectives pour un trait. Ici, à Alexandrie, la tradition musulmane sait bien qu'un mot *révélé*, par exemple, peut-être lu de *sept* façons. Le *Sept* est un nombre mystérieux qui chiffre des secrets plus anciens encore: *sept* jours pour que la Lumière soit, *sept* paroles de Jésus-Christ en Croix pour que l'Amour ressuscite. S'agissant d'une parole essentielle, on n'est jamais sûr s'il convient de l'écrire tel quel, ou s'il vaut mieux s'en inspirer pour se comprendre soi-même et comprendre autrui. Et c'est pourquoi les furies s'en mêlent. Les malentendus y instaurent un régime de médisance et de complot. Les procès d'intentions s'instruisent aussitôt à charge et de façon inquisitoire. Mais l'esprit humain sait aussi être à l'aise dans ces labyrinthes de la pensée quand il a de l'intelligence du cœur ou de la miséricorde. La question de l'*idéologie de la peur* doit donc être abordée avec une sorte de *littérature de sauvegarde spirituelle*, comme dit Gao Xingjian, lorsqu'il écrit:

Il s'agit de ne pas être aveuglé par les superstitions, d'être imperméable aux autorités, aux courants, de résister à l'emprise des idéologies. J'appelle cela: ne pas avoir de -isme. Cela signifie: être opposé à la dictature, qu'elle ait nom fascisme, communisme, nationalisme, racisme, intégrisme. N'être ni porte-drapeau ni laquais. Ne pas être esclave d'un -isme n'est pas de l'empirisme, ni

du relativisme, du nihilisme, de l'éclectisme, de l'anarchisme, du pragmatisme. C'est une répulsion contre l'écrasement de l'homme comme une merde de chien.³

La mondialisation du libéralisme économique effréné traîne avec l'ombre dantesque de la terreur le rappel d'une *conscience déchirée*, d'une *fracture démocratique et citoyenne* qui touchent tous les pays à degrés divers. En provoquant l'impact qui a fait imploser/effondrer les *Twin Towers*, les terroristes ont aussi remis à jour, comme la Révolution d'octobre l'avait fait à sa manière, l'opposition socio-économique qui déchire la conscience du monde moderne: celle de la pauvreté face à la richesse. Dans une analyse *architecturale du système*, Baudrillard suppose qu'il y va de l'effondrement même du *système* en tant que tel, celui de la "pure modélisation informatique, financière, comptable, numérique"⁴ dont les *Twin Towers* étaient le cerveau artificiel, le centre névralgique. Pour Baudrillard, l'architecture du système véhicule aussi la *violence du mondial*. Par une sorte de concentration qui se produit avec une nécessité négative et une accumulation perverse, la richesse s'accroît d'un côté, tandis que la pauvreté augmente de l'autre. Le capital va au capitalisme et réciproquement. La richesse est comme une masse qui attire à soi le reste, dans une pure logique de physique classique, qui conserve mécaniquement le même mouvement. Or, il faudrait concevoir les rapports socio-économiques au sein des sociétés contemporaines avec une logique complexe, une physique quantique et une énergie spirituelle, avec, en somme, une *Politique de l'homme*.⁵ Car, comme l'écrivait déjà Hegel au 19^{ème} siècle: "Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté

devient le plus grand déchirement de la volonté sociale, la révolte intérieure et la haine.”⁶ Hegel avait pensé résoudre le problème en amont de façon métaphysique. La richesse serait à l'égoïsme et à l'individualisme ce que la pauvreté serait au renoncement et au partage collectif. Il y aurait deux absolus en conflit. Hegel considère que la célèbre distinction de Jésus: “Rends à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu” empêche de trouver la richesse et l'absolu de la volonté générale pour le peuple dans la cité terrestre. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel a cherché la fusion de ces deux absolus, en considérant la Révolution française comme une tentative pour surmonter cette séparation en deux mondes: “Les deux mondes sont réconciliés; le ciel est descendu et transporté sur terre.”⁷ Tentative qui a échoué, puisque la Révolution a fait de la Raison et de l'Universel une Déesse, dont l'offrande fut la Terreur. Toutefois, une lecture du volet libéral de la Révolution française suggérerait l'abolition de la dialectique *maître/esclave*. Dans ses leçons sur Hegel, Alexandre Kojève⁸ considère que l'Etat universel et homogène, c'est la démocratie libérale. Car elle aurait résolu la question cruciale de la dialectique *maître/esclave*, à savoir, le problème de la *reconnaissance*, en remplaçant les rapports dialectiques de pouvoir entre le maître et l'esclave par une *relation* de mutuelle reconnaissance entre individus reconnus comme égaux. L'Etat-nation a émergé du magma composé d'Ancien régime, Révolution, Terreur, Empire, Monarchie, République. Il a produit un type sociétal spécifique: le bourgeois. Les deux détracteurs du *type bourgeois* les plus impitoyables de la modernité ont été Nietzsche et Marx. Pour Nietzsche, ce *type-là* serait la quintessence de l'esclave

victorieux, ressenti et revanchard, qui, tel un pharisien, se drape de christianisme comme *morale de domestication*. Le bourgeois nietzschéen est comme le capitaliste de Marx, dont le but est l'asservissement du peuple et de ses machines de production au profit des intérêts privatisés de la classe dont il est issu: la bourgeoisie. Il s'agirait d'un *type sociétal* fourbe et égoïste, qui dérobe la mission de service publique d'Etat pour faire des institutions nationales un dispositif corporaliste et corporatiste à la disposition d'un clan. C'est pourquoi Nietzsche et Marx, analysant à leur manière la psychologie et l'idéologie de la bourgeoisie, considèrent le *type bourgeois* comme un décadent dont il ne faut rien attendre. Pour Nietzsche, il faudrait retrouver un *nouvel homme*; pour Marx, il faudrait un socialisme révolutionnaire qui enlève à la bourgeoisie les outils de production et la machine étatique au profit du communisme. Nietzsche et Marx représentent les deux critiques majeures — la conservatrice de droite et la socialiste de gauche- contre la démocratie libérale comme l'Etat universel et homogène de la *reconnaissance universelle*. D'abord, la prééminence donnée à l'économisme provoque des inégalités fractales et irréductibles dans une démocratie libérale. Il est vrai que le capital va naturellement au capitalisme et réciproquement. Dès lors, c'est un sophisme libéral que de vouloir reconnaître égaux en principe des individus qui, de fait, sont traités inégalement. On les appelle dans les démocraties contemporaines des "citoyens de deuxième catégorie". C'est pourquoi le marxisme propose une socialisation du capitalisme. Mais l'expérience soviétique de ce genre de processus instruit suffisamment en négatif les sciences politiques contemporaines pour en être

dupe. On voit ensuite que l'on peut aussi brandir le volet conservateur de l'interprétation de la Révolution française pour y voir, plutôt que l'émancipation d'un esclavage, la victoire des esclaves, faisant de la démocratie moderne un dispositif de revanche sociale, comme disait Nietzsche.⁹ Renonçant à l'aristocratie, à l'élitisme, les individus *libres et égaux en droits* s'embourgeoiseraient et ne seraient habiles qu'à produire de l'accessoire pour leurs satisfactions futiles et leurs intérêts égoïstes. Dès lors, incapables de porter des idéaux universels, ils aliéneraient l'Etat au service du sécularisme de leurs biens et personnes, provoquant dans la société civile une "conscience déchirée". Tel est le sous-titre d'un passage célèbre de la *Phénoménologie*, où Hegel s'inspire du *Neveu de Rameau* de Diderot pour décrire la révolte de la personne soumise à la tyrannie de l'argent et où il pointe le grave problème auquel la société civile de l'Etat moderne se trouve confrontée, dès lors que toute sa force n'est concentrée que dans la sécurisation du libéralisme économique et de la propriété individuelle.

L'idéologie de la peur comme "ruse de la mondialisation", afin de terroriser le terrorisme, c'est, j'en conviens, une sorte d'hypothèse historique à connotation hégélienne: le terrorisme comme la mise à jour d'un "universel négatif". Dans sa réflexion sur la *violence du mondial*,¹⁰ Jean Baudrillard développe plusieurs hypothèses du terrorisme. Il attire notre attention sur la *thèse suspecte* d'un terrorisme comme "l'expression réelle du désespoir des peuples opprimés", car "elle condamne le terrorisme à ne représenter la misère mondiale que dans un geste définitif d'impuissance". Soit. Je ne vois pas le sophisme d'un "terrorisme posi-

tif”, dont le geste serait une “puissance” autre que celle de la destruction elle-même. A moins de considérer que la négativité du mal est une puissance par la prise en compte du danger de sa destruction toujours possible. On peut toujours jouer aux dialectiques du retournement conceptuel. Platon nous a laissé dans ses *Dialogues* la plus subtile des codifications de ce dispositif rationalisateur qu’on appelle Sophistique, si nécessaire à la pensée pour comprendre les différences de qualité et de degré entre l’essentiel et le reste. Si le terrorisme extrême de la *misère mondiale* s’autodétruit dans un *geste définitif d’impuissance*, la réponse qui lui a été donnée par l’empire américain n’est qu’un *geste définitif de puissance* qui s’autodétruit dans un cercle vicieux. C’est une sorte de Kronos de la force qui dévore naturellement ses enfants. Voyez Robespierre, Saint-Just. Il leur est appliqué la vieille sagesse sémite: qui tue par l’épée meurt par l’épée. Il y a sûrement une *coalition secrète*, une *prédisposition complice* entre un ordre d’absolutisme et sa contestation par la terreur. Mais, si le système est déstabilisé à l’extrême, soit il en meurt, soit il se métamorphose ou il se réforme.

Mais restons attentifs ensemble, car c’est lui faire trop d’honneur, à cette aliénation du vide, que de lui conférer l’héritage des *Cahiers des doléances* d’une *société civile* ou d’un *tiers état planétaire*. Toutefois, il n’en est pas moins vrai qu’on pourrait y voir le rapt d’une revendication justifiée, puisqu’il y a partout trop de misère et d’injustice morale pour que l’on puisse boire tranquillement au crépuscule, dans une place publique, un thé à la menthe ou à la bergamote, en caressant son chat et sa mini-mitraillette, et sûr de ses sicavs pétrolières bien placées. Néanmoins, dans un monde

où l'idée de "révolution" a été discréditée, nul ne saurait à nouveau prétendre, sérieusement, à ce type d'involution théologico-politique. Pas seulement à cause de la terreur ou de la contre-terreur qu'elle engendre — sublimer le martyr produit aussi son plaisir, ni davantage à cause de l'embourgeoisement auquel conduit la *Révolution numérique* et la mondialisation du libéralisme économique, mais parce que la prétendue synthèse révolutionnaire sur terre de l'idéal suprême s'est avérée être un dispositif supplémentaire d'impoture. La post-modernité a libéré les peuples occidentaux de cette tâche titanesque. La dernière logomachie délirante, le Communisme, s'est effondré de lui-même en l'an 1989 — en hommage peut-être à la Révolution française, dont il avait dérobé les principes pour salir ensuite les idéaux de *Liberté*, d'*Egalité* et de *Fraternité*. Le Communisme s'est obscurci à partir du cœur même du système, non seulement comme système de gouvernement, mais surtout comme système idéologique d'idées et de productions en cercle vicieux, dont la logique disjonctive à l'œuvre instituait en *double nature* la méfiance et la délation en tant que lien social nationalisé entre les individus. Obsédé par la *Totalité*, le Communisme s'est absolutisé avant d'imploser. Il en était devenu le despotisme de la liberté, c'est-à-dire la terreur. Inspiré de l'élan libérateur de la Révolution française, il en a reproduit la logique disjonctive qui détruit le tissu social comme consensus naturel des échanges entre individus libres, en faisant disparaître les corps intermédiaires et les dispositifs de micro-pouvoir et de contre-pouvoir nécessaires à la vie en société. François Furet dans *Le passé d'une il-*

lusion, Claude Lefort dans *La Complication* et surtout, dès les années 1950, Edgar Morin dans *Autocritique* tracent l'histoire, l'ontologie et l'archéo-psychologie de cette logomachie aliénante. Comme pour la Révolution française, dévoyée dans la Terreur, il n'est plus resté en présence de l'individu qu'un *Léviathan*: l'Etat de Droit absolu ou le Parti étatisé, sans les droits fondamentaux des individus ni le premier d'entre eux, la *Dignité humaine*. L'individualité inaliénable s'est traduite par l'anarchie et le goulag. Alexandrine Brami me rappelle que la leçon de responsabilité administrée par Soljenitsyne dans *L'Archipel du Goulag*, c'est qu'il n'est pas de despotisme qui ne suppose, hélas, le consentement et la complicité individuels, ni de mémoire rompue qui ne s'accompagne d'une amnésie consentie, ni de menace exercée qui ne s'associe à une crainte subie. Le maintien de la "volonté générale" a exigé la terreur communiste. Pour l'écrire en termes hégéliens: la liberté absolue est la terreur. "La liberté universelle ne peut donc produire ni une œuvre positive ni une opération positive; il ne lui reste que l'opération négative; elle est seulement la furie de la destruction."¹¹ L'opération positive, l'élaboration patiente du champ des individualités librement conscientes de leur propre liberté et du respect de celle des autres, c'est l'œuvre d'art de la démocratie libérale de vote populaire. Cela requiert plus de pouvoirs psychiques que de forces physiques. Même les démocraties modernes de vote populaire, comme la démocratie française, sont assez jeunes: il y a à peine 60 ans les femmes y étaient interdites de vote. Et, aujourd'hui, on regrette une abstention qui frôle parfois les 40%.

Terrorisme, figure du Totalitarisme et ruse de l'économisme mondialisé

L'idéologie de la peur reproduit sans frontières ce qu'elle connaît déjà, le Totalitarisme. Sa prévoyance est l'attaque préventive. Sa logique est la méfiance systématisée et informatisée. Son déploiement conceptuel est intrinsèque, analytique et vengeur. Sa cible: la personne humaine dans sa dignité. Sa rationalité est l'amalgame dans des réseaux de mort qui font éclater la reliance entre *Individu*, *Culture* et *Société*, entre les affaires humaines et divines, entre politique et théologie, entre le gouvernement des autres et le gouvernement de soi, entre la justice et le juste, entre la morale et l'éthique, entre le message intemporel et les époques historiques. Le nœud gordien de l'*idéologie de la peur*, c'est l'idée de *Sécurité*. Parmi les cadavres que l'on y trouve, gît la célèbre maxime de Hobbes: "l'homme est un loup pour l'homme". Autrement dit, c'est la formule de la peur viscérale d'autrui, de l'idée de la loi et de la mise en relation sociétale conçues comme une jungle. Tout se passe comme si l'échec d'intériorisation de la loi par un processus éducatif et démocratique faisait alors place à un cri de mort et non pas à un appel de vie, non pas à la propension au bien d'un homme ni au message de paix des hommes de bonne volonté, mais à une sorte d'ontologie du mal. Cette conception de la production de la loi par l'*idéologie de la peur* est un scandale et une aberration. Des pervers s'amuse même à écrire des manuels d'écoliers dans cet esprit. Si l'on transposait la formule de Hobbes au contexte mondial de l'après 11 septembre 2001, la boutade d'après laquelle l'histoire de l'humanité contemporaine n'est qu'un "choc des civilisations"

reviendrait à dire que “la civilisation est un loup pour la civilisation”. Pour ma part, je n’y vois que des sophismes.

L’idéologie de la peur a poussé tel un champignon vénéneux au moment où l’impact terroriste provoquait l’effondrement/implosion du centre névralgique de l’économisme libéral mondialisé. Elle a été la réaction immédiate et nullement qualitative au terrorisme généralisé. Elle est un processus de conscience politique fausse dont la force motrice génère le cercle vicieux de l’homogénéisation du même et de l’*ontologisme identitaire*. Elle est l’absolutisme de l’idée de sécurité comme doctrine géopolitique dans un monde polarisé par la volonté de puissance. Elle est une logomachie de disjonction, de logique binaire et d’exclusion du tiers. Elle exacerbe la dialectique ami-ennemi dans un amalgame sordide de ressentiments personnalisés ou divinisés et d’intérêts privatisés. Elle a mis à jour un réseau insaisissable au centre partout et à la circonférence nulle part, un réseau à la mentalité assassine et aliénée, ainsi qu’une mentalité impériale aveuglée par la peur de l’étranger, sûre d’elle et dominatrice, rendant incapable de reconnaître l’autre dans son étrangeté et provoquant, partout où ses intérêts sacralisés de territoire, d’identité ou d’argent sont en jeu, une justice à deux poids et deux mesures, qui n’est pas juste. *L’idéologie de la peur* est la doctrine sécuritaire mondialisée de l’économisme libéral totalitaire. Elle attise l’hystérie métaphysique de la Bourse, qui absolutise le capitalisme et qui fait et défait le tissu humain et les liens sociétales des entreprises. Dès lors, l’entreprise devient l’idole du marché comme “religion du capital”. Elle n’est plus la synergie interactive d’une collectivité locale, mais les agents sangsues d’un réseau financier planétaire impitoyable. Un réseau

d'indifférence qui voudrait acheter le paradis sur terre et y mettre même des coffres forts. Un réseau financier qui fait de l'Argent le dieu de la mondialisation et qui, profitant des libertés fondamentales nécessaires aux démocraties libérales, nourrit les narco-guérillas, les pétrodollars et les "paradis fiscaux" les plus sordides de la planète. Posant la question de la "moralité" du capitalisme, André Comte-Sponville écrit:

C'est précisément ce qu'il s'agit d'empêcher. Si le marché devenait une religion, ce serait la pire de toutes, celle du veau d'or. Et la plus ridicule des tyrannies, celle de la richesse.¹²

L'idéologie de la peur porte en son cœur une blessure originale, celle du terrorisme comme *ruse* du libéralisme économique mondialisé. Elle fait émerger avec dommages collatéraux une conscience de mort sans frontières. Les réseaux d'assassins et la mentalité impériale jouent, à l'aveuglette, au chat et à la souris dans un nouveau rapport dialectique de maître à esclave, où la *société civile monde*, prise au piège de ce nouvel absolu négatif, se trouve démunie d'une *politique de l'humanité qui solidarise la planète*.¹³ Ce qui partout fait défaut, c'est une politique en processus de concertation, qui n'impose pas un "modèle" ou un "projet", mais indique des voies pour régénérer l'espoir et libérer les peuples emmurés dans des territoires nationalisés et gangrenés. Une *politique pour et par les êtres humains* qui remette en jeu une vie d'échanges et de concorde dans la diversité et le dialogue des cultures et des religions. Mais cette mission des hommes de bonne volonté, dont l'ampleur est désormais un enjeu planétaire, nécessite un changement des mentalités difficile à opérer. Pourtant, des individus exceptionnels sont

encore là pour nous inspirer, comme Nelson Mandela. Des grands hommes sont aussi dans nos mémoires respectives pour nous aider et nous guider. Nous avons à l'égard du souvenir futur un devoir d'anamnèse. La *société civile monde*, en termes hégéliens, semble n'être aujourd'hui qu'un support momentané du système de *libéralisme économique Internétisé*. En conséquence de quoi, la raison d'être des Etats est réduite au sécuritarisme. Ce protectionnisme sécuritaire est absolument nécessaire en temps de terreur et à court terme, juste de quoi défendre les intérêts d'une minorité nantie. Il est absolument insuffisant pour sortir du traumatisme planétaire où se trouve la mentalité contemporaine prise au piège de l'*idéologie de la peur*, ou pour permettre l'émergence, à long terme, d'un processus de concorde et de concertation qui mette en relation de coopération mutuelle, dans un consensus juridique et humanitaire, des peuples aux cultures et aux religions différentes. Comme l'a dit Bergson en 1932, en faisant la différence de qualité entre une "morale" de peur et une éthique de confiance: "Il ne suffit pas de n'avoir rien à craindre, nous voudrions en outre avoir quelque chose à espérer."¹⁴ Ou, selon la *Bonne Nouvelle* d'il y a deux mille ans: "Vous avez besoin de pain, mais je vous assure que vous avez également besoin d'amour." Ah, l'amour! l'amour!: cette rengaine sublime toujours recommencée et qui effraie comme les cathédrales ou les mosquées. Or, nous n'avons le plus souvent en nous pour répondre à son appel que le vieux fleuve du sexe avec ces vexations ou les sympathies de cœur avec ses sentiments et vanités. Et, pourtant, que l'amour soit, et tant de choses en nous guérissent: l'obscurité de nos racines se mêle à la lumière des étoiles. Nous embrassons alors l'énormité et l'immensité de l'être.

Pour une révolution paradigmatique des mentalités

De nos jours, dans les démocraties libérales de vote populaire, la logique à l'œuvre est à la fois plus simple, plus humaine et plus complexe. Prenez par exemple le "droit communautaire" de l'Union européenne. C'est un processus expérimental de concorde et de concertation entre vieilles nations réactionnaires, lesquelles, il n'y a pas si longtemps, s'entretuaient, atteignant l'horreur indicible de la *Solution finale*. Après plusieurs siècles de guerres internes, après deux Guerres mondiales, avec des millions de morts et d'orphelins, avec le cœur de l'Europe en ruines, les Européens ont enfin compris qu'ils devaient unir leur diversité culturelle, confessionnelle et linguistique pour vivre en paix et faire commerce. La logique complexe à l'œuvre, c'est l'émergence, dans un espace et un temps donnés, d'une chose abstraite et très concrète qu'on appelle *Union*. C'est le tissage ensemble *des Etats de droits*, l'*Union des Etats-de-droits-Unis*, où les droits et les devoirs, les lois régionales, nationales et européennes s'auto-régénèrent selon une *boucle interactive* en forme de pentagramme dont chaque terme est en complémentarité et antagonisme avec les autres. C'est le pentagramme morinien: *ordre, désordre, organisation, désorganisation, interactions*.¹⁵ Ce n'est pas une explication logique. C'est une indication méthodologique pour indiquer que toute explication doit se référer à la boucle et à la dialogie liant les termes en jeu. Ce pentagramme kaléidoscope la réalité pour permettre l'émergence, dans la paix et le dialogue incessant, des êtres en relation avec leurs idées et leurs significations, leur habitat et leurs mœurs, leur

échange vital et, surtout, leur organisation en *unité des diversités*. Edgar Morin conçoit l'Europe comme une unité *multiple* et *complexe*. Il conçoit l'*identité européenne* en voie d'expression dans ses lois et ses histoires, comme de l'identité tout court, i.e. comme "une composante dans une poly-identité". Morin appelle l'attention sur l'illusion ou, disons, sur l'*ontologisme identitaire* qui consisterait à croire l'identité comme *Une et Indivisible*, alors que c'est toujours un *unitas multiplex*. L'*ontologisme identitaire* est à mon sens le plus grave danger qui guette le processus éducatif et initiatique de l'identité individuelle, car il ghettoïse le soi et emmure le moi derrière des barbelés. Alors qu'on voit, tous les jours, que nous sommes des êtres poly-identitaires dans le sens où nous unissons en nous une identité biologique, individuelle, sociale, historique, mondialisée et, surtout, l'espoir d'une *Identité future*¹⁶ — espérons qu'elle soit *Identité humaine*. Mais *l'humanité ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle*,¹⁷ disait Bergson à la veille de la 2^{ème} guerre mondiale. Je dirais: son avenir dans la planète terre. Et l'individu dans son orgueil, son ennui et sa solitude est trop souvent occupé à son propre *embrouillement*¹⁸ pour contribuer humblement aux missions sublimes de ce *Ministère*. Il lui faut une révolution paradigmatique des mentalités pour comprendre la joie de la liberté intérieure, de l'oreille absolue dans le regard de l'autre. Parce que l'un n'existe pas sans l'un de l'autre et réciproquement. Comment *relier* entre elles ces *monades*? Dans le Livre de l'Exode,¹⁹ on peut lire l'histoire extraordinaire d'un *buisson ardent* qui brûle sans se consumer. Pour regarder cette chose mystérieuse, Moïse fait un *détour*. La question cruciale est ici celle de la liberté ou de la délivrance de l'esclavage. Au

nom de qui, de quoi, doit-on se délivrer, se désaliéner ou inviter les autres à cette délivrance? Au nom de *celui qui suis*. C'est le mémorial auquel on est invité pour une vraie célébration. Il y a des offrandes de mort et des offrandes de vie. L'impôt est toujours l'impôt quel que soit le précepteur. Il ne change que si le sens change en amont. *A César, ce qui est à César*. Aux tribus sanguinaires s'immolant au Veau d'or: leurs problèmes de ravitaillement et de tarif douanier! Aux appartenances tribales, ethniques et confessionnelles: leur ontologisme identitaire! Le message du *buisson ardent* traduit le passage par la porte étroite de l'esclavage en nous-mêmes à la liberté en nous-mêmes. Nulle délivrance de nos esclavages vicieux, ni de nos vanités, ni de nos aliénations idéologiques, nulle *révolution paradigmatique* de nos mentalités n'est possible sans cette auto-conscience d'être, sans cette dignité sublime de chacun. Ce n'est donc aucunement par un caudillo, un guérillero, un commandant en chef ou guide en tout genre que l'on se libère de l'esclavage et de l'aliénation, mais par l'appel en soi-même de la conscience d'être comme un *celui qui suis*. La seule révolution qui vaille aujourd'hui comme il y a deux mille ans, c'est la *paradigmatique*. Tout le reste n'est qu'une note de bas de page de l'histoire des peuples esclaves ou impériaux: histoire de sang, de fureur et de poussière. La permanence immémoriale des Pyramides est là pour nous le montrer.

C'est aussi que la notion de "révolution" s'est intériorisée. Elle n'est plus socio-politique. Elle est *paradigmatique*. L'âge des révolutions, des totalitarisme et des terrorismes, c'est encore la conception de l'histoire comme volonté d'accomplir sur terre un processus linéaire, c'est, comme dit Edgar Morin, l' "âge de fer planétaire" et de la "préhistoire

de l'esprit humain". Or, nous sommes à l'aube de l'ère des *révolutions paradigmatiques* et des *réformes de l'entendement* (pluralisons Spinoza). Il nous faudra encore du temps pour comprendre cette pensée prophétique de Morin:

la révolution d'aujourd'hui se joue non tant sur le terrain des idées bonnes ou vraies opposées dans une lutte de vie ou de mort aux idées mauvaises et fausses, mais sur le terrain de la complexité du mode d'organisation des idées.²⁰

Edgar Morin appelle le "grand paradigme d'Occident" la formulation du cartésianisme d'après laquelle il y aurait une dissociation de nature entre le Sujet et l'Objet, l'Ame et le Corps, l'Esprit et la Matière, la Qualité et la Quantité, la Finalité et la Causalité, le Sentiment et la Raison, la Liberté et le Déterminisme, l'Existence et l'Essence.

Ce paradigme détermine une double vision du monde, en fait un dédoublement du même monde: d'une part, un monde d'objets soumis à observations, expérimentations, manipulations. D'autre part, un monde de sujets se posant des problèmes d'existence, de communication, de conscience, de destin.²¹

La *Totalité* a changé de sens dans nos cités contemporaines: elle n'est plus celle du système social à renverser ou à moderniser *comme* un Tout ou *comme* un Absolu, mais celle, comme l'a dit John Dewey, du *Public à composer*.²² *Pour Dewey, la politique est un processus expérimental*, qui intègre le tiers et l'inédit. Il s'applique aussi bien à la délimitation du privé et du public qu'à la détermination des intérêts communs, ou qu'à la décision politique, aux mesures ou aux lois qui en constituent le cadre. C'est une politique de la chose publique qui, comme disait Montesquieu, éclaire

l'histoire par les lois et les lois par l'histoire. Car il faut savoir repérer les lois de continuité, de transition et d'inauguration de l'histoire. J'y ajouterais la notion de concertation, au sens ancien de concorde et moderne d'entente contractuelle, pour dire, par exemple, que les relations politiques dans l'Union européenne sont un *processus expérimental de concorde et de concertation*. Il y a à *mettre en perspective* des regards mutuels, des croisements d'histoires, des amours métis. Il s'agit, comme le dit Habermas, de savoir si peut émerger après l'Etat-nation une *nouvelle constellation politique*, où la société civile monde ne partage pas que les risques de la mondialisation, mais également les bienfaits; savoir donc

s'il est possible de faire surgir la conscience qu'une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régimes qui commencent à s'unir à grande échelle. Car ce n'est que sous la pression d'un tel changement dans la conscience des citoyens, rendu effectif au niveau de la politique intérieure, qu'il sera possible de changer l'idée qu'ont d'eux-mêmes les acteurs capables d'agir à l'échelle de la planète.²³

Partout prend conscience le fait que "trouver un nouvel ordre économique et sociale ne peut plus se faire dans le cadre national".²⁴

Leçons de la Latinité: consensus juridique et consensus humanitaire

Parmi les leçons de la *Latinité*, au 1^{er} siècle avant J.C., on trouve la réflexion de Cicéron sur la *République*, i.e. sur la "chose publique". Derrière Cicéron, il y avait déjà trois

siècles de débats sur cette question débattue au plus haut niveau par les Sophistes, Platon et Aristote, car elle concerne tout simplement l'idée de savoir quel sens il y a pour l'homme à vivre en société, que l'on soit à New York, à Madrid, à Tel-Aviv, à Medellin, à Jérusalem ou à Alexandrie. Aristote va même jusqu'à dire que l'homme est par nature un "animal politique (...) à plus haut degré qu'une abeille quelconque",²⁵ i.e., un être dont l'existence est une mise en relation par le dialogue. Tandis que la "voix" ou le "cri", que l'homme partage avec les animaux, ne servent qu'à indiquer une réaction de douleur ou de plaisir, l'homme, le seul de tous les animaux, possède le discours, qui sert, précise Aristote, "à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste". Le raisonnement aristotélicien consiste à dire que la justice et la morale n'ont aucun sens en dehors de la vie sociale, hors de la cité, puisqu'elles ne se manifestent que dans le rapport entre les hommes. Et c'est la *mise en commun*, l'*être en relation* de la justice et de la morale, qui est à l'origine de la famille et de la cité. Pour Cicéron, la configuration et la constitution de la "cité", de ce que les *Romains* appelaient un "peuple", et que nous autres contemporains, dans une démocratie libérale de vote populaire, nous appelons "société civile", c'est le *consensus juridique*. Hegel fait toujours la distinction entre le *vulgus* — là où il y a de la vulgarité en quantité, et le *populus* — là où il y a de la culture en qualité.

On a généralement l'habitude d'appeler peuple l'agrégat des personnes privées, mais un tel agrégat c'est le vulgus et non le populus.²⁶

La mise en relation des individus en “peuple”, ce que nous appelons aujourd’hui la participation à la vie en société réglée par un Etat des droits, rappelle toujours qu’il y va d’un *saut qualitatif*, d’une acceptation consentie, mais aussi d’un coût certain et d’un engagement au quotidien. Pour 80% de la population de la planète, avoir une carte d’identité et une assurance maladie, c’est un véritable parcours du combattant. Et que dire, lorsque vivant dans une commune structurée, il faut payer l’eau, l’électricité et les impôts de toutes sortes, alors qu’on est habitué à vivre sans contraintes. En effet, lorsque les contraintes matérielles et institutionnelles de la vie dans la cité dépassent les moyens des individus, il y a fracture sociale et rupture tacite du pacte citoyen. La constitution de l’Etat des droits n’est pas que le libre accord des volontés particulières réunies chez le notaire ou à la préfecture. Hegel nous éclaire de sa vision métaphysique:

la volonté universelle doit se constituer à partir des volontés individuelles, mais cet à partir n’est qu’une apparence, car la volonté universelle est ce qui est premier, elle est l’essence”.²⁷

Faire un Etat, “faire peuple”, avec ses institutions légales, sa gouvernance, son exercice du pouvoir représentant la volonté de chacun qui s’exprime régulièrement dans les urnes, c’est un processus de configuration et de constitution du champ de la liberté des uns et des autres, d’interaction entre la liberté naturelle ou individuelle et la liberté civile ou universelle, entre faire ce que l’on veut et exercer son droit de liberté en respectant loi et autrui. Arnaud Guigue le dit très bien en ces termes:

La loi limite la liberté, moins au sens où elle réduit l'étendue, qu'au sens où elle trace une frontière. La limite n'est pas ici amputation d'une liberté préalable, mais plutôt la configuration et constitution du champ de la liberté. Il n'y a de réelle liberté que de liberté garantie par la force collective. Je suis effectivement libre de tout ce que la loi autorise. Car quiconque voudrait réduire ma liberté s'exposerait à la sanction des lois.²⁸

Hannah Arendt reprend au 20^{ème} siècle la réflexion de Cicéron pour montrer que la débauche meurtrière des régimes totalitaires, stalinien et nazi, notamment, même si ces deux-là n'ont pas eu, hélas, le monopole de la terreur,

n'était pas imputable à la simple agressivité, à la cruauté, à la guerre et à la perfidie, mais à une rupture consciente de ce *consensus juris* qui, selon Cicéron constitue un "peuple", et qui, en tant que loi internationale, a dans les temps modernes constitué le monde civilisé, dans la mesure où, même en période de guerre, il demeure la pierre angulaire des relations internationales. Le jugement moral et le châtement légal présupposent tous deux, à la base, ce consentement. Le criminel ne peut être jugé avec justice que parce qu'il y est partie prenante dans le *consensus juris*.²⁹

La question est cruciale. Le régime totalitaire ne prétend même pas, comme la Révolution, changer un corpus de lois par un autre, mais il pense pouvoir se passer carrément de consensus juridique! Il y a pire: agir de façon injuste en se réclamant d'un statut juridique. C'est ce que l'on appelle à l'ONU avoir une politique de *deux poids et deux mesures*. Il y a pire encore: utiliser l'hyperpuissance de façon juste et légale pour les siens et injuste et illégale pour les autres.

Si le totalitarisme est repérable par la rupture du *consensus juridique* à l'intérieur d'une société donnée, dans les

frontières d'un Etat policé, l'*idéologie de la peur* l'est dans la rupture d'un *consensus humanitaire* mondial. L'*idéologie de la peur* détruit le consensus du droit fondamental à la vie de tout être humain. Au fond, c'est considérer que si ma vie est indigne et misérable, l'assassinat d'autrui la rendra sublime à double titre: d'abord pour mon âme de martyr qui serait pour la mort d'autrui recommencée de paradis et de je ne sais de combien de *vierges*; ensuite pour ma famille récompensée qui pourrait avoir une maison et un champ en récompense. L'aliénation des assassins terroristes s'inscrit absolument dans cette logique négative et meurtrière, qui conduit forcément et de façon toujours recommencée à brûler les champs et à détruire les maisons des uns et des autres.

Mais lorsqu'un Etat de droit, représentation institutionnelle et démocratique d'un peuple civilisé, d'une nation, inscrit volontairement son action, aux yeux du monde entier, dans la rupture du *consensus juridique et humanitaire*, en dévoyant la temporalité naturelle de la légitime défense pour en faire un principe abstrait et mécanique, hors du temps, systématisé dans de l'*idéologie de la peur* comme *principe de légitime défense préventive*, cet Etat inscrit en réalité son propre peuple et la *société civile planétaire* dans une spirale de violence meurtrière. Un tel Etat n'est pas digne de l'idée d'Etat républicain et démocratique. Il nourrit volontairement les sophismes de l'*idéologie de la peur*. Croyant être "responsable" vis-vis des siens, il est en réalité "irresponsable" vis-à-vis des autres, et, derechef, de l'Humanité toute entière. Quand on a le sens de l'*Universel* comme héritage sacré, on n'agit pas comme une tribu de barbares sanguinaires s'emmurant à l'intérieur de soi. Quand on est

l'élue et que l'on possède cette force spirituelle et matérielle, on a l'obligation de tendre toujours la main le premier; on se doit d'être partout, à tout moment et en toute chose, sinon exemplaire, de tendre vers l'exemplarité. Le Livre d'Isaïe le rappelle clairement:

J'aurai fait couler de l'eau dans le désert, des fleuves dans les lieux arides, pour désaltérer le peuple, mon élu.³⁰

Mais à quoi bon des terres fertilisées en Palestine ou ailleurs si la peur et la mauvaise conscience, la haine, la vengeance et le deuil rongent le cœur et ne laissent pas vivre en paix? C'est qu'il ne suffit pas de rendre une terre fertile, encore faut-il de la *miséricorde* et en faire autant avec le cœur ennemi et son propre cœur, encore faut-il se désaltérer au *vin de vie* et non pas au carnage sanguinaire, se restaurer au *pain de vie* et non à la chaire explosée. La *Charte des droits fondamentaux* de l'Union européenne bannit clairement la peine de mort de ses institutions étatiques. La décision de faire une géopolitique de la "peine de mort" ou du "terrorisme d'Etat", d'exercer la toute puissance de son arrogance et de tuer volontairement tel ou tel individu, étranger et citoyen d'un autre Etat qui plus est, voilà qu'est une décision totalitaire déterritorialisée accentuant, non seulement la difficulté du processus de *consensus juridique* international et de sa reterritorialisation géopolitique, indispensable à la paix et au commerce entre peuples aux intérêts contradictoires et complémentaires, mais, plus grave encore, c'est une décision qui donne raison au terrorisme comme rupture radicale du *consensus humanitaire* sur la valeur de la vie de tout être humain, quel qu'il soit. Et c'est pourquoi l'on peut justement

dire qu'un "assassinat d'Etat" est plus grave pour la rationalité nécessaire aux Etats de droits que l'acte fou d'un assassin anonyme, car c'est le principe même de sa propre légitimité en tant qu'Etat, aux yeux de soi et des autres, qui est en jeu. Un Etat qui pratique le "terrorisme d'Etat", alors qu'il est le garant des droits et libertés des individus qui le constituent, des individus qui croit à la dignité et à la vie comme valeurs fondamentales, cet Etat ne saurait, sans s'autodétruire de façon radicale, justifier l'assassinat d'Etat. Nul ne saurait affirmer, faire respecter et témoigner pour les générations futures de son droit inaliénable à la vie et à la dignité en tuant sciemment autrui. L'assassinat d'Etat est fatal au droit international: il sape le concept même d'Etat de droits comme élément central dans la lutte des démocraties libérales contre le terrorisme. Nul Etat de droits ne saurait justifier le terrorisme d'Etat sans s'exclure ipso facto de la communauté des Etats de droits. Répudier un tel acte, *c'est une répulsion contre l'écrasement de l'homme comme une merde de chien.*

Que faire, puisqu'il y a rupture de *consensus juridique* entre les peuples et que les Etats ne parviennent pas encore à se doter d'un instrument permettant de juger de façon impartial les crimes contre la vie et la dignité, les *crimes contre l'humanité*? Dans ces conditions, je crois que la plus haute responsabilité de ceux qui ont le pouvoir de la force, c'est de mettre simplement cette force au service de la paix, de la justice et de la dignité pour tous les hommes, d'où qu'ils viennent, quelle que soit leur culture, la couleur de leur peau, ou leur religion. Plus facile à dire qu'à faire, rétorque-t-on. C'est pour cela que je le dis et le redis. Que cela

coûte cher! Et alors? Que les réseaux financiers mondiaux paient une dîme pour cette bonne nouvelle. Que chacun utilise son propre génie pour transformer le feu qui brûle et tue en lumière qui guide, réchauffe et réconforte. A chacun de transformer sa folie des grandeurs et son besoin délirant de reconnaissance, ses chimères, en muses d'espoir, de musique et de poésie, en écoutant dans les yeux des autres la *musicale contrapuntique* du détail qui fait la différence.³¹

La déterritorialisation de la peur

Le 11 septembre 2001 a mis à jour un *terrorisme déterritorialisé*. Le fait que le terrorisme n'ait plus de territoire, mais des réseaux, montre, comme le dit Morin, que "c'est un phénomène d'émergence d'une société-monde qui rend nécessaire la création d'une police mondiale". Il précise aussitôt:

L'idée d'une police planétaire ne doit pas se dispenser d'une politique planétaire. Nous avons la world policy mais pas la world politics. Reste à penser cette politique qu'il faudrait mener à l'échelle mondiale.³²

L'idéologie de la peur n'a pas, comme jadis la tyrannie, la peur pour principe d'action. C'est pire encore ; comme le totalitarisme, elle a fait éclater l'alternative "entre régime sans lois et régime soumis à des lois, entre pouvoir légitime et pouvoir arbitraire", souligne Arendt.³³ Le totalitarisme s'est épanoui au sein de la vieille Europe dans un territoire défini, à l'intérieur des frontières nationales, à l'ombre des Parlements et dans l'insouciance et la complaisance des démocraties perverses. On n'en avait pas le monopole, juste une certaine expérience dans l'art sophistiqué de la destruc-

tion au cas par cas, puis en groupe ethnique ou religieux. Le totalitarisme avait voulu gommer l'altérité et faire un groupe sociétal libre de toute différenciation. Il avait été l'imposition par la force d'une sorte d'homogénéisation du même et d'exclusion totale de l'autre. Ce rapt de l'universel l'a heureusement conduit à sa propre destruction. Il aura fallu en Europe et dans le monde occidental deux guerres mondiales et une guerre froide dite de l'équilibre de la terreur nucléaire pour se délester des terrorismes stalinien et hitlérien. On en a gardé çà et là quelques relents de haine, de ressentiment et de mentalité de complot et de bouc-émissaire de l'étranger dans des *Fronts nationaux*. Cependant, en touchant l'horreur indicible de la *Shoa*, l'idée de *Dignité humaine* a émergé comme le socle fondamental de l'Etat des droits européens et comme le premier des droits fondamentaux des individus appelés à vivre dans un régime de démocratie libérale. C'est en ce sens que je m'inspire de Francis Fukuyama et de son idée de "fin de l'Histoire", puisque l'*idéal* de la démocratie libérale, que je vois pour ma part dans la *Dignité humaine*, ne saurait être amélioré sur le plan de cet idéal, car on n'ajoute pas de la justice au juste, ni de la dignité à la dignité. J'ai le sentiment que les hommes de bonne volonté connaissent cette alchimie qualitative depuis la nuit des temps. Fukuyama considère ainsi que, puisque qu'elle a triomphé des idéologies rivales — monarchie héréditaire, fascisme et communisme,

la démocratie libérale comme système de gouvernement pourrait bien constituer le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et la forme finale de tout gouvernement humain, donc être en tant que telle la fin de l'Histoire³⁴.

Dit autrement, c'est le retour, pour la démocratie, avec la compréhension et le devoir de mémoire de l'Histoire, au message simple de justice, de fraternité, de dignité et de liberté. C'est comme le message essentiel que l'on retrouve dans la règle morale de Kant au 18^{ème} siècle et du maître Hillel, qui, un siècle avant l'ère chrétienne, lorsqu'un païen lui demanda d'expliquer la Torah pendant le laps de temps durant lequel il pouvait se tenir sur un seul pied, répondit:

Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même: tel est l'essentiel. Le reste n'est que commentaire. Va et apprends.³⁵

La terreur partout et nulle part

Le onzième jour au matin, encore ce chiffre fatal, du mois de mars (dieu romain de la guerre), en l'an 2004 de la Croix, des aliénés, des fous assassins, des terroristes ont semé la mort nombreuse et atroce dans la capitale du Royaume des Espagnes. Ils ont fait exploser plusieurs bombes dans des trains qui amenaient à la gare des gens comme vous et moi. Un jeune couple partait en voyage de noce. Un père arrivait de loin; son épouse et ses enfants l'attendaient tendrement sur le quai. Et soudain, pour l'universel négatif et l'idéologie de la peur, l'apocalypse! Un nuage noir couvre la gare d'Antocha à Madrid comme un brouillard funeste. La Faucheuse est à l'œuvre dans une danse macabre qui reproduit une sorte de *Massacre des Innocents*. Le tableau est effroyable: des corps déchiquetés, des poitrines sans bras, des mains sans doigts, des bassins sans jambes et une tête en bouillie, ensanglantée, dégoulinante. Une chaussure sans

paire, une robe déchirée, un voile sali et profané, un cahier d'écolier aux feuilles brûlées. La panique est partout: un jeune homme mourant, le dos d'une chaise en fer enfoncé dans le ventre, appelle désespérément sa petite maman qui le croit à l'école. Un père, une mère sont devenu fous en cherchant à rassembler, comme un mécano, les morceaux éparpillés des corps de leurs enfants. Un chaos d'horreur et de douleur, de sang et de poussière, des vitres brisées dont les éclats s'enfoncent dans l'iris d'un bébé sans vie, qui serre dans ses bras une poupée décapitée. La mort enlève violemment une jeune fille dont le téléphone portable n'arrête pas de sonner... Cet amas atroce de chair, de sang et de ferraille est l'offrande anonyme de fureur meurtrière à l'*Idéologie de la peur*.

Et cependant, pour les milliers de blessés, souffrant les pires souffrances, et dont les larmes ne servent qu'à kaléidoscoper davantage l'horreur, les sauveteurs ne demandent ni la couleur de peau, ni nationalité, ni religion; ils les secourent avec douceur et efficacité. Ce tableau apocalyptique montre aussi notre humaine condition, celle de la seule appartenance qui vaille: notre identité humaine. Deux jours plus tard, des millions d'individus sont descendus dans les rues des villes espagnoles, soutenus par les représentants de l'Union européenne et d'autres pays. Cela n'a pas été la vulgaire manifestation d'une "masse", comme on a pu en voir durant les régimes fascistes et communistes. C'était l'expression d'un peuple, d'une démocratie libérale de vote populaire et qui allait, ce jour même, sanctionner par les urnes la tentative de mensonge d'Etat du gouvernement en place. Dans les regards de tous ces individus libres, il n'y avait pas

de haine. Aucun n'a revendiqué sur la place publique la morale tribale du "dent pour dent, œil pour œil". C'était le regard vivant de la dignité humaine. C'était l'idée que l'existence humaine, la chair et le sang de chacun, le pain et le vin, l'alpha et l'oméga de la scène fraternelle, ont un sens transcendantal, un sens inaliénable. *L'idéologie de la terreur* ne parviendra jamais à en faire sa chose.

Quelle forme la peur prend-t-elle aujourd'hui?

Qui explique? Pourquoi? Je sais évidemment qu'il y a des raisons folles, des intérêts maudits. Que cette horreur atroce n'a pas de frontières. Un missile mal guidé en avait fait autant sur une route irakienne, en faisant exploser un autobus où avaient pris place des gens *comme* vous et moi, des parents *comme* les vôtres et les miens.

Le quotidien londonien *Al-Qods Al-Arabi* a reçu le 11 mars 2004 un texte revendiquant les attentats de Madrid et signé de "Brigades Abou Hafs Al-Masri Al Qaida", dont l'authenticité ne saurait passer chez le notaire, et pour cause. Cette lettre appelle le massacre de la gare d'Antocha "opération trains de la mort". Il est dit que cette horreur "fait partie du règlement d'un vieux compte avec l'Espagne croisée, l'alliée de l'Amérique dans la guerre contre l'Islam". Il est dit encore ceci:

Il n'y a pas de raison de verser des larmes sur les prétendus civils tués durant ces explosions... C'est Ok pour eux de tuer nos enfants, nos femmes, les hommes jeunes et vieux en Afghanistan, en Irak, en Palestine et dans le Cachemire, alors que nous devrions nous empêcher de les tuer?

Il est vrai, hélas, qu'on ne verse des larmes que pour ses enfants, pour ses êtres proches et chers. On ne pleure pas pour des inconnus! Il gît en nous un cœur de pharisien et de bourgeois insensible à la souffrance étrangère. Et c'est pourquoi nous avons besoin de *miséricorde*. Non seulement pour ouvrir le cœur à la misère d'autrui, mais pour opérer en nous-même une restauration profonde. *Fonder la morale* n'est en vérité ni une affaire d'argent ni de pouvoir. On ne remplace pas les "prétendus civils" de Madrid ou de New York pour les "prétendus civils" d'Irak, Palestine ou d'Israël. On ne saurait, sous prétexte que les uns ne sont pas "proches" ou que l'on ne voit pas leur souffrance et que l'horreur qu'ils vivent n'est alors qu'une "idée abstraite", faire comme ce prince de l'Antiquité chinoise qui, voyant l'air apeuré d'un bœuf que l'on conduisait au sacrifice, demande à ses officiers de le remplacer par un mouton, dont il ne fut pas personnellement témoin de sa terreur! L'anecdote chinoise recèle à la fois une grande sagesse et la preuve que le "paradigme de disjonction" mentale n'est pas le monopole de l'histoire de la philosophie occidentale — celle qui va du platonisme au cartésianisme, notamment. François Jullien décèle pour nous la part de sagesse: le mérite du prince chinois est dans le fait que "voir la souffrance" est insupportable pour l'homme de bien. Jullien précise que l'anecdote est rapportée par Mencius, philosophe chinois du IV^e siècle av.J.C., qui généralise l'épisode en tirant la maxime suivante: "L'homme de bien vis-à-vis des animaux, s'il les a vus en vie, ne peut supporter de les voir mourir."³⁶ Mais l'on doit aussi s'aviser que le sacrifice du mouton ne saurait troubler le roi, car il l'a changé par avance dans l'ordre des choses. Il

a, pour ainsi dire, exercé, de par son jugement, un changement de nature sur l'être de l'animal. C'est un abus de rationalisation que le "grand paradigme d'Occident", en prescrivant une relation logique de disjonction entre le Sujet et l'Objet, a développé jusqu'à la crise actuelle qui, en Occident — mais Internet a mondialisé l'Occident et occidentalisé la mondialisation — trouve l'une des sources dans "le doute du projet moderne",³⁷ comme dirait Leo Strauss. Le message de l'Evangile bouleversa toute la donne morale et politique dans l'Antiquité judéo-chrétienne, puis dans l'ensemble des peuples dont nous faisons partie autour du bassin méditerranéen et dans les Amériques. La *Bonne Nouvelle* était qu'un message de Paix et d'Amour s'adresse à tous les hommes! Quand on est habitué à regarder d'abord la couleur de la peau, le pedigree de naissance, le compte en banque ou les signes ostentatoires d'habillement, une révolution paradigmatique est à coup sûr nécessaire afin de prendre cette nouvelle pour une *Bonne nouvelle*, de restaurer son cœur dans la *miséricorde*.

"C'est Ok pour eux de tuer nos enfants, nos femmes, les hommes jeunes et vieux en Afghanistan, en Irak, en Palestine et dans le Cachemire, alors que nous devrions nous empêcher de les tuer?" Cette question posée par une revendication anonyme paraît juste, d'où son danger imminent et sa perversion scandaleuse. Elle détourne de l'essentiel et s'inscrit dans une logique binaire du dent pour dent. Elle est également le produit des esprits aliénés par l'*idéologie de la peur*. Le genre de "légitimité" terroriste que sous-entend cette question applique une loi mécanique au genre humain sans s'inquiéter de la conduite des hommes, de leur condi-

tions ni de leur contexte. Elle n'a que faire, en somme, de l'être humain dans son humanité et sa dignité. Le père, le fils, le saint esprit, la mère seraient interchangeables dans une grande foire aux revendications planétaires. La logique de la terreur entretient la rupture entre la morale et l'éthique. Elle entretient à dessein la fracture entre le consensus juridique des démocraties populaires occidentales et la charia islamique. Parce que nul ne saurait dire lesquels parmi les assassinés à Madrid avaient effectivement des ancêtres ayant, il y a cinq siècles, mené une guerre sans merci sur le territoire ibérique non seulement aux Musulmans, mais aussi aux Juifs. Est-ce de ce "compte-là" que les "Brigades" en question parlent? A ce petit jeu, on va déterrer toutes les haches de guerre ancestrales pour nous entretuer les uns et les autres du simple fait d'avoir en face un voisin qui ne boit ni ne mange comme nous. Et, combien, parmi tous ces morts, étaient des *Sujets* de sa Majesté le Roi d'Espagne, qui ont vraiment voté pour le parti populaire, celui-là même qui, sans avoir consulté le peuple par référendum, avait soutenu la guerre des Etats-Unis en Irak?

L'acte terroriste du 11 septembre 2001 n'appelait pas comme réponse la réaction simpliste, ponctuelle et réductrice d'un chef de tribu qui venge les siens. Car verser le sang en échange du sang est une justice insuffisante comme consolatrice. D'abord, parce qu'il suffit, parmi les enfants, les femmes et les hommes pris au piège de l'horreur au carré des tours implosées, qu'il y eût un seul étranger — et ce fut le cas, i.e. une seule personne qui ne répondait pas au statut sacré de "citoyen américain", pour enlever au gouvernement des Etats-Unis l'argument de la "légitime défense".

Ensuite, parce que la sacralisation du pacte républicain entre le citoyen et la nation, autrement dit, sa transfiguration en laïcité divinisée et perversie conduit inéluctablement à en faire un lien idéologique et totalitaire, qui enferme l'individu dans une logique nationaliste et identitaire. Et dès lors, face à la dialogie propre de l'expérience de la réalité du monde, la mise à exécution de ce lien pervers se traduit inéluctablement par une logique de guerre et par une mécanique de destruction.

Le terrorisme n'opère pas avec la loi de l'Etat des droits pour guide. Il n'est pas non plus arbitraire. Il prétend obéir rigoureusement à une certaine Loi de la nature et de l'histoire, à une sorte de Loi divine, dont sont censées se construire la jurisprudence, l'éthique et la politique. Loin d'être sans "lois", le terrorisme a la prétention monstrueuse de remonter à la source de l'autorité, d'où les lois positives auraient leur plus haute légitimité. Le Terrorisme reproduit l'aliénation mentale de l'universel négatif, qui voudrait appliquer la loi directement au genre humain — dans une gare de Madrid, un marché de Bagdad ou de Bethléem.

Le 26 février 2004, le gouvernement républicain des Etats-Unis a indiqué qu'il allait proposer à ses alliés un projet de remodelage d'une partie du monde — celle où se trouvent les plus importants gisements de pétrole. Ce projet impérial s'appellerait "Greater Middle East". Il s'agirait de mettre en place un "plan mondial pour la démocratie, le développement économique et culturel" dans un nouveau *Grand Moyen-Orient*. Une sorte d'arc rassemblant l'Afrique du Nord, le Proche et Moyen-Orient: la Mauritanie, le Sahara occidental, le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye,

l’Egypte, le Liban, l’Arabie Saoudite, le Yémen, l’Oman, les Emirats-Arabes-Unis, le Qatar, le Bahreïn, le Koweït, l’Irak, la Syrie, la Turquie, l’Iran, l’Afghanistan et le Pakistan. En somme, le territoire des anciennes colonies occidentales depuis le 18^{ème} siècle. Le 20 janvier 2004, le président des Etats-Unis avait présenté dans le “Discours sur l’état de l’Union” les objectifs de ce “remodelage”:

Tant que le Proche-Orient restera en proie à la tyrannie, au désespoir, à la colère, il continuera à produire des hommes et des mouvements qui menacent la sécurité de l’Amérique et de nos amis. L’Amérique poursuit donc une stratégie de liberté au Proche-Orient.

L'idéologie de la peur s’est installée dans la géopolitique comme mentalité mondiale pour gérer de façon impériale et unipolaire le conflit entre nations. Sa genèse est dans la réponse donnée par l’Empire contemporain à la mise en cause radicale du libéralisme économique mondialisé, à savoir une spirale de la violence vengeresse préventive. La force entière de l’Empire et de ses alliés a été dès lors entièrement destinée à traiter le nœud gordien de *l'idéologie de la peur*: la conscience déchirée de la société civile monde, gangrenée par l’économisme mondialisé. L’on a fait de la “sécurité” et de la protection de la propriété et de la liberté personnelle, des intérêts des individus privés, le but suprême de la machine étatique. Au lieu de s’interroger avec intelligence de cœur sur le drame mondial qu’introduit une mondialisation du libéralisme économique, sur les causes fractales de cette déchirure de la conscience sociale et politique mondiales. Car, c’est partout une évidence, nous n’avons pas seulement besoin de *sécuriser* la planète. Nous avons

besoin, comme dit Edgar Morin, de “solidariser la planète”.³⁸

Notes

1. Ecrivain franco-chinois, Prix Nobel de Littérature en 2000.
2. HORACE, *Satires*, I.6.82: “Pudor primus virtutis honos” (Pudeur, premier honneur de la Vertu).
3. XINGJIAN, Gao. *Le témoignage de la littérature*, Paris, Ed. du Seuil. 2004.
4. BAUDRILLARD, Jean, *Power Inferno (Requiem pour les Twin Towers — Hypothèses sur le terrorisme — La violence du mondial)*, Paris, Ed. Galilée, 2002.
5. MORIN, Edgar, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Editions du Seuil, 1965 & 1999.
6. HEGEL, G.W.F, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de Jean Hyppolite, Paris, Ed. Aubier, 1977.
7. *Idem*.
8. KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Ed. Gallimard, 1947.
9. NIETZSCHE, F.W., *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Ed. Mercure de France, 1964.
10. BAUDRILLARD, Jean, *Power Inferno (Requiem pour les Twin Towers — Hypothèses sur le terrorisme — La violence du mondial)*, Ed. Galilée, Paris, 2002.
11. HEGEL, G.W.F, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de Jean Hyppolite, Paris, Ed. Aubier, 1977 (t. II, in *La liberté absolue et la terreur*).
12. COMTE-SPONVILLE, André, *Le capitalisme est-il morale?*
13. Concepts forgés par Edgar MORIN, in *Pour sortir du 20^{ème} siècle* (1981), *Introduction à une politique de l'homme* (édition de 1999), *En politique de civilisation*, en collaboration avec SamiNaïr (1997), *La Méthode 5: L'humanité de l'humanité* (2001).

14. BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in: *Œuvres*, Paris, Ed. PUF, 1959.
15. MORIN, Edgar, in *La Méthode*: t. 1, *La nature de la Nature* (1977), t. 2, *La Vie de la Vie* (1980), et surtout t. 5, *L'humanité de l'humanité* (2001).
16. Morin, Edgar, *La méthode 5: L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*.
17. BERGSON, Henri, *idem*.
18. PASCAL: "Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement?"
19. LA BIBLE — *Le Livre de l'Exode* (3,1-8, 10-13-15).
20. MORIN, Edgar, *La méthode 4: Les idées — Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Ed. du Seuil, Paris, 1991.
21. *Idem*.
22. DEWEY, John, *Le public et ses problèmes*, t. II, traduction de Joëlle Zask, Publications de l'UPPA, Pau, 2003.
23. HABERMAS, Jürgen. *Après l'Etat-nation*. Paris, Ed. Fayard, 2000.
24. SCHWEITZER, Louis, Président Directeur Général de Renault, en débats organisés par *Le Monde*, Paris, Théâtre de l'Odéon, le 22 mars 2004.
25. ARISTOTE, *La Politique*, trad. par J. Tricot, Paris, Ed. Librairie Vrin, 1982.
26. HEGEL, *Encyclopédie*, chap. V, Ed. Lasson.
27. *Idem*, chap. XX.
28. GUIGUE, Arnaud, *Droit, Justice, Etat*, Paris, Ed. PUF, 1996.
29. ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc, 1951, Chapitre IV, *Idéologie et terreur: Un nouveau type de régime*.
30. *Le Livre d'Isaïe*, 43, 16-21.
31. "Il faut apprendre à voir le détail qui fait la différence de l'autre, du discours de l'autre, de sa grammaire singulière", dit Beatriz Nates

Cruz, rue Suger à Paris, le vendredi 26 mars 2004. Ma reconnaissance pour sa vision et pour ses dons.

32. MORIN, Edgar & BAUDRILLARD, Jean, *La violence du monde*, Paris, Ed. du Félin & IMA, 2003.
33. *Idem*.
34. FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier Homme*, trad. par M. Canal, Paris, Ed. Flammarion, 1992.
35. Rapporté par HALTER, Marek, *Le judaïsme raconté à mes filleuls*, Paris, Ed. Robert Lafont, 1999.
36. JULLIEN, François, *Fonder la morale — dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Ed. Grasset, 1995.
37. STRAUSS, Leo, *Nihilisme et politique*, Paris, Ed. Payot & Rivages, 2001.
38. *Idem*, p. 67.



Les réductionnismes et la réciprocité de perspectives

Le Sous-Homme:

*au-delà du conflit
entre la modernité et la postmodernité*

Ali Harb

1. Machines intellectuelles

Où nous en sommes aujourd'hui par rapport au conflit intellectuel entre la modernité et la postmodernité? Restons-nous au niveau de la modernité? Allons-nous à la postmodernité ou bien régressons-nous vers la pré-modernité? Serait-il raisonnable que nous suivions aveuglément une école, que nous défendions avec véhémence une doctrine ou que nous nous mettions derrière une méthode? Avons-nous désormais (dans la culture arabe contemporaine) la légitimité de ce que nous prétendons résoudre comme problèmes ou

*Traduit de l'arabe par Mohammed Chaouki Zine, écrivain et chercheur Algérien. Université d'Aix en Provence.

présenter comme solutions ou ce que nous pensons être le motif de nos luttes et nos engagements?

Pour justifier cela, nous adhérons au jeu du conflit, de la définition et de la classification, alors que nous ne sommes pas les pionniers de la modernité, ni les inventeurs de la postmodernité. D'où la crainte que nos débats soient de simples louvoiements et vacarmes qui gaspillent de l'effort et de l'énergie et qu'ils soient des machines intellectuelles qui engendrent des obstacles épistémologiques, alors que le souci est le même: montrer notre capacité à produire des idées prodigieuses et des connaissances inestimables sur notre réalité et nos sociétés, ou globalement sur le monde, capables de créer un espace pragmatique sur le plan international et d'être utiles pour les autres. Quant aux écoles de pensée, aux doctrines et aux méthodes, elles ne sont que des cadres conceptuels et des instruments pour réaliser cette requête existentielle. C'est ce que nous sommes incapables de faire aujourd'hui de façon convenable et créatrice.

A mon sens, la question ne réside plus dans le conflit entre une école de pensée et une autre. Il ne s'agit pas de chanter l'apothéose de la postmodernité pour abattre les pères de la modernité ou d'exercer un rapport avec elle par une sorte de prétention et de démarquage comme certains le font. La question n'est pas non plus de se cramponner à la modernité face à la postmodernité et à la mondialisation et ses conquêtes comme le font certains détracteurs. Enfin, il ne s'agit nullement d'attaquer la modernité et la postmodernité pour revenir sur nos pas comme certains traditionalistes, diffusant leurs leçons et leurs décrets religieux (*fetwas*) dans les canaux de l'audiovisuel.

Se retrancher derrière les doctrines, diviniser les idées révolues et vénérer les idées modernes et contemporaines ne produisent que des modèles archaïques de pensée qui ne cessent d’envahir la culture. Ces modèles nous font osciller entre le commun des propagandistes et l’organisation d’al-Qaïda, c’est-à-dire entre “les idiots de la culture” dont l’âme est vouée au leader et “les intégristes terroristes” qui veulent préserver la nation et l’humanité en semant la terreur ou entre les néo-conservateurs des organisations islamistes et les nouveaux réactionnaires parmi les tendances laïcistes, nationalistes et marxistes. Bref, nous vacillons entre les “dinosaures de la tradition” qui sacralisent les livres et les ancêtres et les “monstres de la modernité” qui ruminent les mêmes slogans depuis des décennies et sont incapables de rénover le rationalisme, les lumières, la liberté et la modernité. En ce sens, l’intellectuel moderniste n’est que l’autre face du propagandiste de la tradition dans l’impuissance à inventer et créer de nouvelles idées.

Nous nous sommes longuement déplacés entre les courants et les écoles de pensée d’un camp à l’autre pour défendre l’un au détriment des autres sans que nous puissions produire une méthode, inventer une science, formuler une théorie ou créer une idée prodigieuse.

La cause de ce malaise est le triomphe des doctrines dogmatiques et péremptoires sur les questions existentielles et cognitives, de sorte que ce sont les considérations égoïstes, idéologiques, partisans et sectaires qui s’emparent de la conscience réduisant à néant toute volonté de savoir et de compréhension et toute source de sens et de puissance. Elles dissimulent éventuellement les vrais problèmes et les réali-

tés comme le montre notre tendance actuelle à hisser les slogans ou à partager les rôles les plus impuissants.

2. Les événements discursifs

Ce qui témoigne de cette impuissance, c'est notre approche des œuvres intellectuelles. Celles-ci sont la proie du prosélytisme et du zèle idéologique, soit pour les nier et les condamner, soit pour les affirmer et les exalter. Ainsi, nous défendons un philosophe, modèle de la modernité et de la rationalité, en dénigrant son adversaire que nous accusons de traditionalisme. Ou au contraire, nous célébrons un savant, modèle de la tradition en discréditant son antagoniste comme certains ont fait en comparant Averroès (m. 1198) et Ghazali (m. 1111) ou en lisant l'écriture religieuse et le discours philosophique. Le résultat est sans appel: réduire les œuvres par des lectures médiocres. En réalité, les textes, qu'ils soient classiques ou modernes sont, selon "la critique textuelle"¹, des événements discursifs qu'il est insensé de confirmer ou d'infirmer. Ils dépassent leurs auteurs par leur épaisseur symbolique et intellectuelle et leur enchevêtrement conceptuel et sémantique. Ils nécessitent une lecture vivante et féconde capable de renouveler la pensée en forgeant de nouvelles approches, méthodes et champs d'investigation. Les positions vis-à-vis de ces nouvelles données intellectuelles tiennent lieu d'impulsions qui permettent de réaliser cet objectif: le renouveau de la langue conceptuelle et l'élargissement du champ de la pensée et de la connaissance.

Ainsi, le problème ne sera plus un conflit entre l'ancien et le moderne et entre le rationnel et le textuel,² mais une question de création et de transformation.³ Les anciens érudits comme Farabi (m. 950), Ghazali, Averroes, Ibn Taymiyya (m. 1328) et Ibn Khaldoun (m. 1406) sont de véritables créateurs d'idées, chacun à sa manière. Ce dont nous avons besoin, c'est de ne pas se ranger du côté de l'un contre l'autre, mais de travailler sur leurs textes comme possibilités conceptuelles à la lumière des interrogations actuelles et des problèmes contemporains. Cette tâche intellectuelle nous permet d'exploiter les réalisations et de défaire les obstacles et les crises afin de comprendre les insuffisances et les impuissances qui caractérisent les cadres de pensée et les instruments théoriques et pratiques. Voici donc le cœur du problème: ne pas prouver la modernité d'un penseur et la rationalité d'un autre, mais de moderniser nos idées, nos méthodes et nos concepts et d'exercer notre rationalisme de façon créatrice et fructueuse.

3. La lecture transformationnelle

Parmi les questions qui nous ont longtemps préoccupés se trouve la dualité de l'immuable et du transformable (ou le variable). Le résultat, c'est que nous avons changé à l'encontre de ce que nous avons voulu. Nous n'avons pas su préserver les règles fixes de conduite, ni les exploiter de manière créatrice. La question n'est pas de distinguer l'immuable et le variable, mais d'assurer "une relation transformable avec les règles fixes", quels que soient les origines et les références doctrinales. C'est ce que démontre "la logique

transformationnelle” qui dépasse les essences immuables et brise les identités frivoles. C’est une logique relationnelle qui concerne les transformations et les mutations ainsi que les correspondances et les relations analogiques. Les règles fixes et immuables sont des signes et des noms, c’est-à-dire des formations discursives ayant leurs énoncés audibles et leurs lettres lisibles. Mais les significations, les concepts et les intellects sont constamment transformables par des procédures de déplacement, de mouvement et de devenir. Les termes de musulman, de chrétien, de marxiste, de mystique, de bouddhiste ou de démocrate sont des noms stables, mais la relation que chaque nom entretient avec son dogme ou son principe fondateur est nécessairement variable et transformable tout en étant la source de la diversité et de la différence.

En ce sens, il pourrait paraître aberrant de comparer le fondamentaliste et le laïc pour figer le texte religieux au détriment de son antagoniste et inversement. La question consiste à lire les textes afin de transformer les connaissances sclérosées en des savoirs vivants et fructueux. Celui qui lit un texte ne doit pas prétendre maîtriser son sens, quelle que soit la nature du texte, religieux, philosophique, littéraire ou mythologique. Le texte ne peut être réduit à une seule lecture ou à une seule tendance doctrinale. Il recèle plutôt plusieurs interprétations comme le monde contient plusieurs histoires. Tel est le cas du “texte coranique” avec ses versets non explicites qui recèlent des significations transformables et abrogatives dont les noms et les choses évoquent leurs contraires. Tel est le cas aussi du “discours cartésien” où la raison dissimule ses faces irrationnelles et

de “la critique kantienne” avec ses paroles équivoques dont le concept tire sa force de ses couches nébuleuses. Quant à la lecture unidimensionnelle dont les protagonistes prétendent détenir le vrai sens, elle provoque la perte du sens, la dissimulation de l’être et le despotisme intellectuel.

Tel est donc la valeur existentielle et cognitive de l’idée du “texte immuable”: la parole vivante n’est pas un simple instrument, miroir ou forme mais constitue, par ses cumuls, ses contextes et ses possibilités, un champ fertile pour l’explication, l’interprétation, l’analyse et la déconstruction. Elle permet aussi de multiplier le texte, de renouveler les énoncés, de produire le sens et de construire le concept de façon transformationnelle et évolutive. Ceux qui comprennent le texte à la lettre ne peuvent pas concevoir une telle richesse par leurs instruments traditionnels antérieurs à l’ère de “la critique textuelle”.

Il est préférable de lire les textes de manière ouverte et “obstétrique”⁴ permettant à la raison de s’ouvrir aux événements, aux transformations et aux nouveaux défis. Les textes doivent être traités comme un capital symbolique ayant besoin d’échange et de circulation pour avoir une valeur plausible. Cet échange permet de transformer les capitaux en événements cognitifs et de produire des relations productives avec nous-mêmes et avec le monde.

4. La raison et ses nécromanciens

Parmi nos habitudes intellectuelles, il est de faire de la raison la référence absolue en la sacralisant. Faisant ainsi, nous avons miné nos intellects en exerçant un rationalisme

de façon inefficace et stérile. L'autre face de cette opération de vénération, c'est que nous avons perçu la raison de façon quelque peu belliqueuse comme la plupart des idéologies de libération ont fait face aux peuples et aux problèmes de l'époque. Le résultat est la généralisation constante du chaos et du despotisme. La raison n'est pas une vérité transcendante ou une identité usurpée, ni une substance pure et abstraite ou un appareil instinctif régulièrement perverti par les hommes du dogme et de la politique. La raison est une activité intellectuelle qui produit des réalités et des rationalités, mais aussi les illusions et les extravagances. Le problème est de ne pas libérer la raison de la tutelle des devins comme prétendent les protagonistes des lumières. On a longtemps traité la raison de façon apostolique et péremptoire. Le protagoniste de la raison doit soumettre son intellect à l'autocritique afin de mettre à jour ses mécanismes irrationnels et sibyllins et ses cadres de pensée figés et handicapants. Franchissant ces obstacles, il peut exercer sa rationalité de manière libre et constructive, ouverte et médiatrice, flexible et plurielle, etc.

Il ne s'agit donc pas de libérer la raison. L'homme a la capacité de franchir sa déficience et ses illusions en examinant sa raison ainsi que ses *a priori*, ses régimes de pensée et ses critères de jugement par la critique positive. Celle-ci signifie ici travail sur les données, exploration des possibilités et exploitation des énergies et des aptitudes susceptibles de changer l'idée que nous nous faisons de la raison et de nous libérer de nos conceptions chimériques sur la rationalité, la pensée illuminée et la liberté. Cette tâche doit être constante pour ne pas sombrer dans la confusion et dans l'irrationnel.

La raison, la pondération et la rationalité sont des efforts doués de sagesse, de création et d'aptitude. Il serait judicieux de ne pas exclure l'irrationnel, mais de le subjuguer afin de maîtriser sa frénésie et de le gérer de façon positive et constructive.⁵ Celui qui prétend se libérer de l'irrationnel ne fait, en réalité, que miner sa raison par les résidus de ce dernier.

Somme toute, "le problème n'est pas dans les textes, mais dans les intellects!". Le problème n'est pas dans les créations humaines (les œuvres, les textes, etc.), pas plus que les productions philosophiques des penseurs occidentaux envers qui les pseudo-philosophes du monde arabe ressentent le complexe de la parité ou le germe du contraste. La question fondamentale réside dans notre impuissance à promouvoir nos idées en raison de nos mentalités chancelantes et nos rationalités gaspillées. Ce qui est paradoxal, c'est que les instigateurs de la rationalisation et de la sécularisation du discours religieux revendiquent le renouveau de ce discours, alors que leurs propres discours sont loin d'être réformés. Ils considèrent la raison comme une identité immuable, alors qu'elle n'est qu'une notion, une opération ou un critère que nous inventons.

5. La connaissance pénétrante

L'impuissance apparaît aussi dans la façon d'aborder le réel. Nous avons longtemps considéré celui-ci comme quelque chose de statique et unidimensionnel et nous avons cru savoir préalablement la nature des choses ainsi que leurs conditions de possibilité et leur régime d'organisation. Ain-

si les notions de démocratie, de développement, de l'Etat et de la rationalité que nous avons traité. Nous nous sommes rendus compte que l'approche de ces notions était un échec cuisant. Elle n'a produit que des modèles stériles et inefficaces. Car les modèles réussis et les œuvres importantes sont ceux qui vont au-delà des limites et des barricades pour renverser la relation avec le possible, l'approche du réel et la cartographie de la pensée. Ces modèles précèdent donc la connaissance que nous établissons sur eux, celle-ci étant un travail a posteriori entamé par les savants et les experts. Tel est le cas d'événements, d'œuvres et de textes antécédents comme la naissance de la philosophie, le discours coranique, la critique kantienne, la révolution française et la guerre mondiale. Ce sont des faits qui ont marqué l'humanité et transformé le monde au niveau du concept, de la conception, de l'instrument et de la construction. Tel est le cas aussi d'un événement qui ne cesse de nous hanter comme le 11 septembre 2001,⁶ un événement pénétrant qui a bouleversé la donne et changé la façon d'appréhender les choses.

Connaître les conditions par anticipation est nécessaire pour toute approche scientifique ou expérimentale, mais pas suffisante. Par exemple, connaître le modèle japonais de développement économique ne suffit pas pour construire un modèle similaire dans une autre aire. Le modèle japonais a émergé à l'encontre de toute attente, en bouleversant les données et les critères. Selon nous, chaque modèle est une exception et n'est nullement la règle. De même pour le modèle malaisien qui a réalisé un développement prodigieux sans les recommandations de la Banque mondiale. C'est ce que semble confirmer l'avis de plusieurs experts:

l'adhésion au marché international n'est pas une condition préalable pour réaliser le développement. Le contraire peut paraître juste: avoir le progrès dans le domaine économique et social dans un pays engendre les conditions d'insertion dans le marché. Ce qui revient à dire que chaque tâche importante crée un fait susceptible de changer la relation avec le réel et chaque connaissance produite est un événement qui modifie notre relation avec la vérité. La preuve en est la diversité que le réel recèle et qui ne cesse de s'accroître en produisant ainsi des rapports complexes et transformables. Le réel est un monde ayant ses secrets et ses énigmes ainsi que ses conditions préalables et *a posteriori*. Il est aussi une histoire bourrée de traces, de résidus et de couches superposées ainsi qu'un événement contient ses échos, ses possibilités et ses surprises.

De ce fait, il est impossible de connaître de façon exacte et péremptoire les lois du réel ou de maîtriser ses parcours. Il est aussi inutile de le nier ou l'outrepasser. Il est plutôt raisonnable de voir en lui une énergie sujette à la diffusion, une structure que nous pouvons déconstruire et transformer, un obstacle que nous pouvons franchir et une issue dont nous pouvons produire les clefs de compréhension. Le réel est une donnée que nous pouvons remodeler à travers la langue, le symbole, l'imagination, la compréhension, l'interprétation, l'institution et l'approche pragmatique sans oublier l'information, la communication et la technologie.

A ce niveau, la réalité ne devient plus "réelle" au sens usuel du mot, mais peut être autre ce qu'elle est aujourd'hui, plus ou moins réaliste. Elle est une réalité linguistique, imaginaire, symbolique, conceptuelle, rationnelle, institution-

nelle, technique et communicationnelle. Par ces multiples modalités d'être, la réalité devient un domaine de connaissance pénétrante, de création et de dépassement afin de créer de nouvelles situations capables de transformer la structure statique, l'image courante et la force dominante. Le pari est de passer de notre incapacité à saisir le réel infini à l'aptitude de le réinventer et le transformer.

Il ressort de cette analyse que la réalité est une donnée complexe qui nécessite plusieurs approches et solutions et la pensée, qui appréhende ce réel, exige une multitude de positions et de choix. Aucun changement ne procède de l'incapacité à créer les idées et les savoirs. Celui qui aspire au changement ne pense pas à partir de conditions et de causes déjà préparées, mais invente les faits et crée les vérités par une réflexion attentive et polymorphe. Il perçoit le réel comme étant un réseau ouvert et multiforme de mondes, d'environnements et de rapports. Le réel est une force multidimensionnelle et un monde multipolaire. La logique du développement veut que l'aptitude humaine soit capable d'exposer les solutions adéquates aux multiples formes de problèmes et de déficiences sans se cramponner pour autant à un modèle péremptoire. Elle doit franchir les obstacles et examiner les valeurs anticipées en se libérant de la vision unidimensionnelle et de toutes les formes stériles d'appropriation et de conformisme.

6. La tutelle ratée

Le despotisme que nous exerçons aujourd'hui provient de la tutelle que nous avons pratiqué sur la vérité, le savoir,

la liberté et la justice. Cette pratique tyrannique a entraîné l'effondrement des grands projets quelque peu utopistes et la chute des rêves pour produire plus d'autoritarisme et d'inégalité. Cette pratique est le fruit d'une vision monolithique qui traite la société et le commun des hommes avec une mentalité narcissique et insolente en monopolisant les valeurs de la raison, de la conscience, du savoir et de la création: "La fin de l'intellectuel", l'instigateur du rôle apostolique qu'il s'était donné et la perte de sa crédibilité face à ce qu'il prétend dire ou faire! L'intellectuel a raté l'occasion de l'histoire par deux défaites: une défaite intellectuelle et une débâcle dans le combat. Le paradoxe c'est qu'un pays comme les Etats-Unis, que nous qualifions d'impérialiste et d'hégémonique, nous défie au moyen de ses intellectuels et ses politiques. Ce pays propose, à tort ou à raison, ce que nous sommes incapables de faire et de réaliser et revendique le changement que nous ne cessons de requérir. Certains occidentaux connaissent plus que ce que nous savons sur le monde et sur notre propre histoire et tradition. Ils estiment que la force de la civilisation arabo-islamique résidait dans l'échange et la communication. La preuve c'est que le prophète arabe est le seul parmi les prophètes qui ait exercé le commerce, alors que nous ne cessons aujourd'hui d'attaquer la mondialisation, le commerce et le marché des échanges. Ce genre de pratique a produit l'impuissance, la dépendance et la marginalisation, car il émane de la myopie idéologique et du despotisme intellectuel.

Nous sommes incapables de libérer les sociétés, mais nous voulons qu'elles nous vénèrent et nous admirent. Chacun de nous prétend être l'unique érudit de son domaine et les titres honorifiques que nous nous sommes attribués dé-

voilent cette réalité amère: le maître premier, le cœur des parfaits, le seigneur des connaisseurs, le plus grand signe de Dieu (Ayatollah), le grand penseur, le grand imam, le doyen de la littérature, le prince des poètes, la dame du petit écran, l'astre de l'orient, les grands de l'art, la mémoire de la nation, les intellects de l'humanité comme si les autres n'avaient pas d'intellect, ni de conscience ou de mémoire! Sans oublier ceux qui attribuent une époque entière à un seul homme de lettres, savant, philosophe ou artiste. La dernière invention de notre imagination despotique est de transposer le slogan du leader unique du domaine politique au domaine culturel. C'est ce qu'un écrivain fait en rendant hommages à un autre écrivain par des propos élogieux en le considérant l'unique référence vers lequel tout le monde se tourne en cas de crises et de dangers! Ce constat est catastrophique: considérer le problème comme une solution et prétendre qu'une seule et unique personne, quelles que soient sa notoriété et son érudition, est capable d'assumer la responsabilité et de réfléchir à la place de tous! La référence à une seule personne ne fait que détruire les projets. Nous nous opposons aux politiques, mais tacitement nous certifions par un acte de connivence ce qu'ils décident contre ce dont nous prétendons défendre. Nous allons jusqu'à les rivaliser pour leurs titres honorifiques et leur penchant pour la notoriété et l'autoritarisme. Un tel narcissisme, émanant du goût pour la vénération et le culte de la personnalité, a poussé les élites intellectuelles à reproduire les mêmes schémas de la crise et de la voie sans issue. Le fruit de tout cela est l'impuissance existentielle et l'indigence dans le savoir, la richesse et la force.

Ici, les traditionalistes (les religieux) et les modernistes (les rationalistes) sont sur le même pied d'égalité. Il n'y a pas de différence entre ceux qui veulent quitter la sphère théologique pour les instruments archaïques de la jurisprudence et de la théologie et ceux qui appréhendent la modernité par les illusions d'une raison immuable et transcendante. Ceci a entraîné l'éclatement même de la modernité! Il ne s'agit donc pas d'aller vers un autre rôle apostolique tout en conservant la même mentalité élitiste et protectrice. Faisant ainsi, nous tombons dans le même piège: croire détenir la vérité ou la baguette magique pour résoudre les problèmes de l'humanité. N'attendons pas le jour de la libération, lorsque le soleil de la raison et de la vérité brillera au-dessus de nos têtes. Aujourd'hui, le temps n'est plus celui de la providence prophétique et du rôle élitiste de l'intellectuel, l'ami de la sagesse, le gardien de la vérité et l'envoyé de la noble cause. En réalité, les principes de la raison et de la modernité sont des paradigmes relatifs, des catégories transformables, des valeurs pragmatiques et des instruments cognitifs que nous exerçons afin de les entretenir et les reconstruire. Ces données nous aident à produire et renouveler les concepts de la vérité, de la raison, de la connaissance et de liberté.

Il est préférable donc de remettre la pendule à l'heure en réinventant de nouveaux rôles pour nos pratiques, nos projets et nos aspirations. Ce qui se produit comme injustices, crises et catastrophes nous pousse à ôter la tutelle que nous avons sur les affaires et les intérêts de la société. Personne n'est habilité mieux que quiconque à monopoliser le droit à la vérité, à la liberté et à la justice. Cette approche nous aide à reconsidérer notre rôle qui est avant tout professionnel et à

considérer les autres non comme des gens crédules, ignorants et incompetents qui ont besoin d'un prophète illuminé, mais des acteurs humains, chacun ayant son cadre de travail et de production. Cette approche nous permet, par ailleurs, de briser la dichotomie injustifiée et injustifiable de l'élite et de la masse pour parler, désormais, de "la société pragmatique à vocation alternative"⁷ qui n'est pas la société des élites, ni la société de masse, mais une société complexe et multiple dans ses structures, ses fonctions et ses forces. Il s'agit d'une société d'experts où l'acteur social joue le rôle de médiateur tout en étant producteur dans son domaine. Tous les acteurs de cette société participent à l'édification de l'ordre social et mondial par leur activité créatrice. Il s'agit là d'un horizon prometteur ouvert naguère par les sciences sociales en inventant la notion d'acteur social ou humain. L'alternance d'après cette nouvelle perspective permet de modifier notre conception de la société et de la relation sociale en fonction de trois modalités:

1) Personne ne produit par lui-même sans l'intermédiaire des autres. Il n'invente qu'en ayant en sa possession des instruments produits par ses pairs. En d'autres mots, la plume par laquelle il écrit, la feuille sur laquelle il transcrit et le pain qu'il consomme et qui assure sa subsistance sont produits par d'autres personnes, l'ouvrier et le boulanger en l'occurrence.

2) Chaque acteur qui produit a un rapport avec la vérité en créant des faits dans le domaine auquel il est assigné (la technique, l'économie, la politique, les mass-média, la culture, le savoir, etc.). Tel est donc "le rapport existentiel" avec la vérité, un rapport de création et de transformation.

Le rapport idéologique et militant que les savants, les philosophes et les intellectuelles exercent avec la vérité est une lame à double tranchant: elle peut produire la lumière et la connaissance inestimable comme elle peut engendrer l'obscurcissement, l'incertitude et l'illusion.

3) Chaque individu est doté d'une activité, fut-elle positive ou négative. Ainsi les chômeurs, les pauvres et les marginaux dont on gère la fortune et la destinée. Ils sont des acteurs là où on s'y attend pas! Ceci prouve incontestablement que les sociétés évoluent parfois à l'encontre de ce que veulent les élites de l'intelligence et de la politique.

Dépasser la dualité de l'élite et de la masse, c'est briser la dichotomie du savoir scientifique et du savoir ordinaire. Cette dualité exclut du domaine de la connaissance ceux que l'on estime les instruments du changement et son but. Et si ces individus étaient des acteurs d'une autre manière? Cette dualité infructueuse empêche toute évolution et développement. Il serait judicieux de reconnaître l'autre sur le plan cognitif. Ceux qui travaillent en dehors du champ scientifique et intellectuel ne sont pas de simples ignorants qui exécutent les instructions des experts. Acteurs et producteurs, ils contribuent à forger le savoir et organiser l'expérience dans leurs domaines respectifs. Ils tentent de vulgariser les théories et les savoirs académiques qu'ils obtiennent et transformer la somme en savoir-faire sur lequel la connaissance scientifique s'ouvre et s'assimile.

7. L'impuissance et la création

Arrêtons-nous un peu sur le conflit entre les partisans de la modernité et les défenseurs de la postmodernité. Certains

adhèrent à cette polémique au côté de Habermas qui soutient, entre autres, que la modernité est un projet inachevé. Nous pensons aujourd'hui dans le cadre de ce projet sans pouvoir nous en démarquer. Si la position de Habermas est légitime, certains partisans de la modernité chez nous sombrent dans la surenchère et le fanatisme à l'instar du traditionaliste qui défend frénétiquement les fondements originels.

Nous constatons que certains d'entre eux, qui étaient influencés par Foucault, Deleuze et Derrida, reviennent sur leur choix comme s'ils avaient commis un sacrilège. Ils estiment que nous n'avons pas besoin de critiquer la modernité, car nous n'avons pas encore édifié la nôtre. D'autres ne reconnaissent même pas les philosophes postmodernes, croyant que leurs œuvres sont des idées futiles. N'oublions pas ceux parmi les traditionalistes et les modernistes qui attribuent le nihilisme et l'athéisme à ces philosophes. Leur myopie idéologique les empêche de voir au sein même de la vision, c'est-à-dire qu'ils tiennent à contester leurs idées et leurs œuvres. Ils oublient que ce qu'ils contestent jette la lumière sur l'impasse de la raison et sur le désastre du sens et donne à penser. Il incite à reformuler le discours et reproduire le sens afin de mettre en valeur les situations et les priorités.

N'oublions pas aussi ceux qui redoutent la postmodernité parce qu'elle remet en cause les principes de la vérité, de l'objectivité et de la certitude. Ils recourent à Christopher Norris et Thierry Englinton contre Foucault et Rorty et croient détenir en fin de compte le secret de la réalité. Ils croient naïvement à des vérités immuables, transcendantales et a priori, mais ils ne s'accrochent, en réalité, qu'à des

illusions chimériques. Les textes et les événements cognitifs ne cessent de démentir leur dogmatisme péremptoire.

Ces détracteurs ferment les yeux devant “les ruines et les déboires” qui ne cessent de démasquer la fragilité de la modernité, je veux dire ses mythes, ses idoles et ses rêveries. La conséquence, c’est qu’une modernité fragile et impuissante a été jugée incapable de faire face aux stratégies obscurantistes et destructrices. Défendant la vérité, ces détracteurs se cachent derrière un rapport flasque avec celle-ci. En effet, ils s’avèrent incapables de produire des vérités fructueuses dans leurs domaines et ferment les yeux sur le débat intellectuel à l’échelle mondiale.

A force d’être occulté, le principe évident de la polémique actuelle démontre que tout le monde est créateur d’idées et de concepts. Par exemple, Habermas n’était pas seulement l’instigateur du projet moderniste, mais aussi un créateur d’idées comme en témoigne sa notion de “la raison communicationnelle”. Foucault a ouvert des possibilités prodigieuses de pensée en renouvelant la méthode, la manière de voir et les instruments d’analyse comme le montrent ses notions: l’ordre du discours, les régimes du savoir, les techniques du pouvoir, les formations du sujet. Il a aussi exploré des territoires jusque-là inconnus en étudiant la prison, la clinique, la sexualité et la folie. Rorty a excellemment profité du détour linguistique et des mutations épistémologiques pour redéfinir et reformuler nos rapports avec le réel, la vérité, l’autre et l’espace public. C’est pourquoi il est ridicule et stérile de simplifier ses idées fertiles à un ethnocentrisme occidental ou à une utopie libérale comme le font certains falsificateurs arabes. Même Englinton qui a fait

l'apologie de la modernité a reconnu le bien-fondé des critiques formulées à l'encontre de la modernité.

8. L'impasse de la rationalité

Beaucoup d'entre nous défendent une doctrine ou une autre pour cacher leur impuissance à créer des idées ou inventer des cadres de pensée. Tel est donc le vrai problème: on se cramponne à des slogans qu'on ne développe pas ou bien on revient à des slogans révolus et en faillite, que ces slogans soient les nôtres ou ceux des autres. Par exemple, le manifeste démocratique qui devient aujourd'hui une apologie en faveur de la dictature, après trente années de combat infructueux. Aussi, la notion de la société civile où nous avons trouvé en elle le remède inestimable, est devenue le slogan préférable des élites sans qu'elle bouleverse les mentalités et les modes de gouvernance. Les lumières que nous répétons dans les congrès et les débats publics deviennent une demeure ténébreuse et une pratique sinistre. Le rationalisme critique, quant à lui, devient aujourd'hui nécessaire après que nous l'ayons rejeté comme étant une philosophie idéaliste. Ce rationalisme a besoin aujourd'hui d'un examen attentif à la lumière des chutes spectaculaires des projets modernes. Cela témoigne de notre incapacité à gérer les idées par la création et la transformation à la lumière des bouleversements récents qui affectent le monde, tour à tour, dans la vision, la conception, la valeur et le défi. Il n'est pas étonnant que la situation dans notre aire géographique et historique soit calamiteuse à cause des élites qui pensent de façon stérile.

Il me semble que la réponse adéquate à la question cruciale sur le sens et la portée de la pensée, c'est que nous les arabes, nous pensons de façon inverse pour produire des despotes autoritaires ou des criminels suicidaires. N'est-ce pas ce qui se passe aujourd'hui en Irak, où la résistance se transforme en un prétexte pour propager la terreur et semer la mort?

9. Le sens critique du soi

Comment sortir de l'impasse? Il faut tout d'abord un retour critique au "soi moderniste" dont le fondement est "un sujet pensant et indépendant" comme ce fut le cas chez Descartes et Kant, mais aussi "un sujet rationaliste et critique". Ceci est possible par la déconstruction des classifications dualistes des camps intellectuels verrouillés. Faisant ainsi, nous pouvons "rénover les modalités de la rationalisation" et adhérer aux débats à l'échelle internationale sur la crise du rationalisme moderne. Cette crise se manifeste sur plusieurs plans: l'éclatement du contrat social de par ses modèles et ses valeurs, la chute des déterminismes historiques et des utopies progressistes, le retour des fondamentalismes eschatologiques de par leurs mythes, leurs violences et leur absolutisme, la perte de la maîtrise de soi, indice des chocs et des désillusions, l'incapacité à résoudre des problèmes qui ne cessent de croître et de se compliquer, la faillite des valeurs existentielles qui ne sont plus des cadres de pensée et de travail, l'impuissance de la démocratie représentative et la régression du libéralisme politique, les dangers qui guettent la destinée de l'homme et de la vie sur terre à cause

du progrès démesuré des technologies polluantes, la violence non maîtrisée qui ne cesse de s'accroître jour après jour et qui démasque de façon flagrante "les scandales de notre humanisme moderne et contemporain". En réalité, l'homme utilise sa raison pour limiter les dégâts de la violence en recourant au dialogue et à d'autres moyens rationnels et raisonnables. Mais que la violence nous envahisse de façon terrifiante et imprévisible, ceci prouve que nos instruments théoriques et nos critères méthodiques et pratiques ne sont plus capables d'y faire face. Nos instruments sont usés et obsolètes et notre action demeure néfaste et infructueuse.

La modernité n'est pas la référence absolue, ni l'icône sacrée. Elle est une succession de vagues et de devenir, y compris la période que nous désignons de postmodernité. En ce sens, il est impossible de parler de plusieurs modernités, une première modernité, puis une seconde et une troisième, si nous redoutons les nominations et les nouvelles découvertes. Ceux qui croient que leur modernité est un principe originel qu'il faut imiter ou une période par laquelle il faut passer, s'attachent à des illusions et entravent leurs actions.

Ceux qui disent qu'il est impossible de franchir la modernité tant que nous n'avons pas établi la nôtre pensent de façon simpliste et caricaturale. Ils ignorent les créativités latentes de la modernité et passent à côté des opportunités que causent les doctrines et les courants contemporains. Ils provoquent des ruptures radicales entre les multiples phases et cadres de pensée. Ils appréhendent aussi le réel vivant et immanent (sa complexité, sa richesse, son devenir, ses possibi-

lités et ses énigmes) par un déterminisme a priori et une identité immuable.

Ceux qui résistent aux changements se trouveront un jour en marge de tout développement. Ils se trouveront derrière une modernité éphémère et pratiqueront leur modernité de façon régressive et inefficace.

D'où la nécessité de "charger les titres et de rénover les concepts" en renouvelant les instruments de savoir et les engagements existentiels. Tel est donc le défi que nous évitons: rénover nos conceptions de la vérité, de la raison, de la liberté, du progrès, du développement et de la modernité.

C'est ce que je tente de montrer par la notion de "la raison pragmatique à vocation alternative". La raison pragmatique ne renie pas les réalisations de l'intellect. C'est un rationalisme composé, divers et mouvant. Il emprunte à la pragmatique contemporaine ses instruments et ses conceptions et à l'herméneutique arabe ses richesses linguistiques et sémantiques. Il s'ouvre également sur les conquêtes de la mondialisation, emploie la rationalité communicationnelle, exploite les découvertes des philosophies de la différence (l'archéologie, la déconstruction, etc.) et travaille sur le langage de la médiation et de la création. Nous avons besoin d'une politique de la raison qui bénéficie des écoles de pensée et des méthodes philosophiques. Il s'agit d'un nouveau rationalisme dont les termes sont: la diversité, la communication, l'échange, la médiation, l'association, l'hybridation, la composition, le dépassement, la création et la transformation. Le fondement de ce rationalisme est la critique. Le sujet moderne est foncièrement critique comme ce fut le cas chez Kant. Mais nous entendons dépasser la face transcen-

dantale du kantisme pour élargir le domaine à d'autres territoires non explorés et généralement exclus ou mal connus. Ainsi, j'exerce la critique en tant qu'écrivain et intellectuel au niveau de la profession, en tant qu'arabe et musulman au niveau de l'identité et en tant qu'humain sur le plan universel. De cette façon ouverte et polymorphe, nous pouvons résoudre le problème qui demeure aujourd'hui universel et "planétaire". Cette question nécessite des solutions mondiales et démontre "la crise existentielle" à laquelle l'homme d'aujourd'hui fait face. Ce dernier ne cesse de s'éloigner de sa civilité pour sombrer davantage dans sa barbarie.

Etant "mondiale ou universelle", cette crise dépasse le conflit des civilisations et le choc des cultures et des identités. Elle concerne toute forme d'être et de savoir: religieuse, socialiste, capitaliste, etc. Elle touche aussi les fondamentalismes répandus qui travaillent avec une mentalité eschatologique et manichéenne en divisant le monde en deux camps: foi/hérésie, vérité/mensonge, civilisation/barbarie, bien suprême/mal absolu, etc. Ceux qui se croient à la tête du royaume du bien pour combattre le monde du mal et des ténèbres ne sont que la face cachée et occulte de ce dont ils prétendent combattre. Ils mettent tout le monde entre l'enclume et le marteau ne laissant à aucun individu le choix de liberté et de penser. Ils pensent par la logique de l'exclusion et de la négation et réfléchissent en termes de solution finale. Cette logique produit davantage de malheurs et de catastrophes.

Les fondamentalismes sont identiques dans la façon de propager la ruine, quels que soient les noms et les références. Qu'il s'agisse de l'américanisation, du sionisme, de

l'islamisation, de la laïcisation ou de n'importe quel nom qui ouvre les portes du despotisme, de l'inquisition et du terrorisme mental. Ces fondamentalismes, bien qu'ils soient antinomiques, travaillent sous la même enseigne: le sacré, l'absolu, le total, l'immuable et le final!

10. Où est l'homme?

Si la crise aujourd'hui est universelle, elle est avant tout "existentielle". Elle renvoie aux prétentions millénaires de l'humanisation. Elle met en cause l'anthropocentrisme. On a longtemps considéré l'homme l'être sacré. On l'a considéré comme l'idéal parfait, mais on a occulté sa barbarie latente qui apparaît aujourd'hui à la surface sous la forme la plus cruelle qui soit. Cette violence enfouie dans les abysses de l'homme ne vient pas de l'extérieur de la civilisation, mais du léviathan, du monstre et du despote qui résident en lui. Cette violence se nourrit de la volonté de l'homme de se diviniser et d'être vénéré et de la mentalité sélective et exclusive. En effet, l'homme n'a conscience de sa valeur et de sa notoriété que lorsqu'il annihile la valeur de ses semblables. Ce qu'on croit être la solution et le dénouement s'avère plutôt le problème et la crise. Notre humanisme n'est pas le recours ultime pour faire face à la barbarie comme prétendent les humanistes. Cet humanisme s'avère aujourd'hui inefficace, car c'est en son nom que les principes élémentaires de l'humanité ont été bafoués. Il est la source de tous les maux dans leur aspect théologique ou dans leur forme laïque. Les deux formes sont deux faces de la même pièce de monnaie. Elles sont incapables de résoudre les problèmes contempo-

rains de l'homme ou faire face aux dangers qui guettent les sociétés. Les problèmes se compliquent et se traduisent en catastrophes et crises à cause des guerres dites sacrées menées par les fondamentalistes et des dictatures et des stratégies mortelles prônées par leurs adversaires.

Il est préférable d'exercer une sorte de "dévotion intellectuelle" pour reconnaître nos limites en nous libérant des illusions d'un être sublime ou surhumain. Nous ne sommes pas les créatures les plus éminentes, le but ultime de la création ou les maîtres de la nature. Nous sommes peut être moins humains que nous le prétendons, c'est-à-dire des êtres fragiles, ignorants et cruels. La plus belle chose qu'un savant de l'évolution ait dite est sa réponse à une question sur le maillon manquant entre l'homme et le singe. Il répond avec une ironie socratique: nous étions en train de chercher en vain! Le maillon manquant, c'est nous-mêmes (les êtres humains).

Certes nous connaissons et nous produisons par notre intelligence, mais nous nous détruisons par notre stupidité et notre propre intelligence. La preuve en est les guerres sanglantes que nous nous livrons sans compter le massacre de l'espèce animale et végétale. Si nous parvenons à reconnaître ces crises, nous pouvons alors reconnaître nos semblables et nous assistons le reste des créatures. Nous devons exercer une "nouvelle éthique" à vocation universelle qui contribue à l'émergence d'une nouvelle forme humaine que je préfère nommer "l'homme d'en-bas" par souci d'honnêteté et de responsabilité envers nous-mêmes et envers la nature avec ses espèces et ses êtres.

Le défi est de revoir les valeurs, les principes et les modèles que partagent les hommes à la lumière des faillites et des effondrements successifs. Nous devons nous libérer du poids des déterminismes, des sacralités et des absolutes pour pouvoir “rénober les formes de légitimité”. Cela nous permet aussi d’envisager une tâche humaine commune dont la trame est la communication et le dialogue entre les habitants du monde, qu’ils soient des individus, des cultures ou des Etats. Ce rapport intramondial est variable et ne cesse de s’étendre et de s’enrichir grâce à la reconstruction efficace et des solutions plausibles qui nous épargnent l’autoritarisme, la destruction et la folie meurtrière.

Notes

1. La critique du texte est une nouvelle approche que le philosophe Ali Harb a adoptée pour dépasser le postulat de la critique de la raison admis par Mohammed Abed al-Jabri et Mohammed Arkoun
2. Entre la raison et le texte de la tradition
3. Transformation vient de la logique transformationnelle forgée par Ali Harb pour expliquer le caractère dynamique et évolutif de la pensée. Voir son livre *L'essence et la relation: vers une logique transformationnelle*, Beyrouth-Casablanca: éd. du Centre culturel arabe, 1998
4. C’est-à-dire comparable à l’accouchement comme ce fut le cas avec Socrate qui, dans ses conversations, jouait le rôle d’accoucheur en obtenant les idées par le dialogue et l’échange.
5. L’irrationnel représente ici toute force de destruction: la violence, les passions déchaînées et le ressentiment qui s’incarnent dans la forme la plus politique et terrifiante qu’est le terrorisme. En termes psychanalytiques, l’irrationnel est le *ça*, la forme indéterminée de tout élan humain. La forme positive de l’irrationnel est de transfor-

mer ses ardeurs en créativité artistique et physique et tout ce qui constitue le nerf de la civilisation.

6. L'attaque terroriste contre les symboles de l'Amérique.
7. Cette nouvelle approche d'une société pragmatique où la priorité est donnée à l'alternance dans tous ses états (politique, économie, culture et société) est expliquée dans Ali Harb, *Le monde et son impasse: la logique du conflit et le langage de l'alternance*, Beyrouth-Casablanca: éd. Centre culturel arabe, 2002

Orient vs. Occident: perceptions croisées

Alain Roussillon

Tout comme les “musulmans”, sous diverses dénominations plus ou moins polémiques — Maures, Sarrasins, Turcs, Arabes, et aujourd’hui immigrés, islamistes, voire terroristes... —, ont habité sans discontinuer, depuis le Moyen Age, et continuent de travailler l’imaginaire et les représentations des sociétés du Nord de la Méditerranée, les “Occidentaux — Roums, Francs, infidèles, croisés, colonialistes (...)” —, continuent de travailler l’imaginaire et les représentations des sociétés de son Sud. Selon les époques et les circonstances, les narrations dont leurs interactions font l’objet font ressortir — le plus souvent — les dimensions d’affrontement, chacun y figurant le “meilleur ennemi” de l’autre, ou, à l’inverse, les dimensions de complémentarité et d’échange qui feraient — malgré tout — de la *Mare Nostrum* un espace de civilisation partagé. Espace partagé, mais espace d’ignorance réciproque, dont le constat semble

s'imposer de part et d'autre, ignorance d'autant plus périlleuse et chargée de menaces, en ce début de XXI^e siècle, que la confrontation entre "Islam" et "Occident" semble en passe d'être réactivée, dans ces imaginaires en miroir, comme moteur d'une Histoire dont la fin avait été si imprudemment annoncée après l'effondrement de l'empire soviétique et le triomphe du marché et de la raison libérale: "choc des civilisations", "croisade" contre "*jihâd*", nouvelle "guerre de religions"... C'est Bernard Lewis, s'interrogeant sur "comment l'islam a découvert l'Europe", qui inventorie "les raisons d'une méconnaissance", en vif contraste à l'en croire avec l'intérêt précoce que les sociétés européennes ont de longue date manifesté pour l'univers musulman, et qui souligne "le manque quasi total de curiosité des peuples du Moyen-Orient pour les langues, cultures et religions de l'Europe",¹ contrées perçues

à peu près de la même façon que les lointaines terres d'Afrique: comme d'obscurs océans de barbarie et d'incroyance, dont il n'y avait rien à apprendre et pas grand chose à importer, si ce n'est des esclaves et des matières premières.²

C'est encore Gustav von Grunebaum qui voit dans cette méconnaissance même la principale raison de l'échec de l'acculturation modernisante tentée par les réformateurs ottomans ou égyptiens:

L'intérêt porté à l'Occident, sous la forme d'un effort pour acquérir une compréhension historico-analytique de ses aspirations culturelles et, en un sens, comme fin en soi, est médiocre dans le monde arabe. *Un occidentaliste oriental*, symétrique de l'orientaliste occidental, n'est pas encore apparu.³

Pour l'un et l'autre penseurs, c'est bien le fait que les sociétés musulmanes soient dominées, militairement et civilisationnellement — à la différence de l'âge d'or abbasside, quand la pensée musulmane avait su faire son miel de la sagesse grecque, avant d'en transmettre le flambeau à l'Europe —, qui permet de rendre compte de leur incapacité à prendre la mesure de la modernité occidentale contemporaine, et *a fortiori* à se l'approprier. Mais c'est aussi Edward Said, prenant le contre-pied de l'autosatisfaction affichée par les orientalistes et qui conteste la réalité même de l'objet de savoir que ceux-ci constituent: leur Orient serait en fait largement un *artefact*, construit dans la logique d'une entreprise "raciste, impérialiste et presque totalement ethnocentrique"⁴ où il ne s'agirait pas tant de connaître cet Orient que de se le soumettre. Ce sont ici les intérêts mêmes liés à cette entreprise et à ses vicissitudes historiques — colonisation et décolonisation — qui feraient ainsi obstacle à une connaissance "objective" de l'Orient par les Occidentaux,⁵ incapables de dépasser les limites de leur imagination, voire de leurs phantasmes.

Le rappel de ces disqualifications croisées, figeant des altérités en miroir vouées à une ignorance réciproque, pour souligner d'emblée le risque inhérent au projet que j'esquisse ici d'une *phénoménologie* de la place de "l'Occident"⁶ dans l'imaginaire et les représentations des "musulmans":⁷ celui de rechercher dans la façon dont les autres nous perçoivent et nous représentent la confirmation de la façon dont nous-même les voyons. Refuser de céder à cette circularité du regard impliquera, dans ce qui suit, de renoncer à dresser un quelconque inventaire de stéréotypes, repré-

sentations “consistantes”, positives ou négatives, de ce que l’Occident est ou de ce qu’il n’est pas, pour tenter de montrer comment ceux-ci se déploient dans cet univers partagé :

- D’une part, être attentifs à la façon dont sont instituées les frontières, mouvantes et souvent indécises, entre “eux” et “nous”, en même temps qu’à la façon dont ces frontières peuvent être transgressées, déplacées, voire niées : modes de présence de soi à l’autre et de l’autre à soi, à travers lesquels se jouent les interactions dans lesquelles les uns et les autres sont disposés ou non à entrer.

- De l’autre, identifier les partages que ces représentations opèrent et traduisent sur la “scène intérieure” des sociétés dont il est ici question, au regard de ce que *devrait être*, pour les différents protagonistes, la relation avec l’Occident : entre le rejet pur et simple de tout emprunt ou de toute interaction autres qu’hostiles, au nom de la fidélité au pacte des origines, et l’acceptation, plus ou moins enthousiaste ou contrainte, de modèles de modernisation européens, toute une gamme d’attitudes peuvent être identifiées, que différencient le principe de “tri” mis en œuvre pour opérer le partage entre interactions utiles ou acceptables et celles qui ne le sont pas.

Ajoutons que la mise en regard du Maghreb et du Mashreq qui constitue la trame de la présente étude ne vise pas tant à opposer des manières différentes d’être “arabe” ou “musulman” qu’à contraster les termes de l’expérience historique vécue par des sociétés de l’Orient et de l’Occident musulmans, qui engagent tout à la fois la relation qu’elles entretiennent à leur propre passé pré-colonial et celle que les Européens leur ont imposée, que n’épuise pas la simple évo-

cation de la domination coloniale — fort diversement exercée selon les contextes — et des luttes de libération.

1. Soi chez l'autre et l'autre chez soi

Nul doute que, dans les représentations des populations — musulmanes ou non — installées au sud et à l'est de la Méditerranée, la série d'événements inaugurée par l'expédition de Bonaparte, suivie par la prise d'Alger, l'occupation britannique de l'Égypte, la mise sous protectorat ou sous mandat de l'ensemble du Maghreb et du Levant, avec l'installation de ce qui va devenir un "foyer national juif" en Palestine, ne se situe dans le prolongement des croisades et de la Reconquista. On aurait tort, cependant, d'assimiler d'emblée les résistances que ces événements suscitent à un "nationalisme": l'univers dans lequel ils adviennent est encore impérial, un univers où la conquête d'un Etat par un autre, plus puissant, n'a pas encore acquis l'illégitimité absolue qu'elle revêt aujourd'hui — d'autant que les interventions européennes se produisent sur fond de domination ottomane, dont l'ensemble des sociétés arabes de ce que l'on désigne à l'époque comme le Levant cherche à se dégager, y compris en jouant sur les rivalités des puissances occidentales.⁸ Il ne s'agit pas par là de minimiser les résistances, longues et âpres, en particulier au Maghreb, qu'ont suscitées les intrusions coloniales de la France, de la Grande-Bretagne ou de l'Italie, et moins encore de légitimer celles-ci, mais seulement de souligner que l'affaiblissement, puis la disparition de l'Empire ottoman ouvrent la voie à des interactions inédites entre l'Europe et les sociétés

du Maghreb et du Proche-Orient dont il importe d'identifier les canaux et les modalités.

De ce point de vue, le séjour à Paris de Rifâ'a al-Tahtâwi, un azhariste désigné par Muhammad 'Ali comme imam de la première mission d'étude qu'il envoie à Paris en 1830 — l'année même où la France s'empare de l'Algérie — pour former le personnel nécessaire à la modernisation de son armée et de son administration apparaît à plus d'un titre comme inaugural. D'une part, le compte-rendu qu'il livre de son séjour de cinq ans à Paris⁹ est le premier tableau positif et compréhensif dressé en langue arabe d'une société européenne: on est bien toujours au pays des *kuffâr* (impies), mais leur société est reconnue comme supérieure, par bien des aspects, aux sociétés musulmanes, à la fois plus forte et plus juste et incontestablement plus prospère — la terre est en train de devenir "le paradis des incroyants et l'enfer des croyants"! Après Tahtâwi, le voyage en Europe constitue un moment essentiel dans le processus de formation des élites et ce n'est pas un hasard si, en Egypte en particulier où ce genre voit le jour, la plupart des premiers romans modernes sont des relations de voyage.¹⁰ D'autre part, et de façon plus décisive encore, le voyage de Tahtâwi donne le signal d'une réorganisation du champ du savoir qui engage tout à la fois les institutions, en particulier l'appareil éducatif, et la pensée elle-même qui va désormais opposer — même si c'est pour en affirmer la pleine compatibilité et la complémentarité — sciences "positives" et sciences religieuses, l'emprunté et l'hérité. La frontière, voudrait-on croire, est celle qui passe entre les avancées cognitives et techniques des sociétés européennes — elles-mêmes rendues possibles par la transmission par les Arabes de la sa-

gesse grecque aux origines de la Renaissance européenne — et les fondements spirituels ou philosophiques sur lesquelles elles reposent, dont on ne saurait accepter qu’ils se substituent à la tradition du Prophète.

Horizon de ces interactions, le rationalisme apparaît comme la chose du monde la mieux partagée, y compris par les milieux religieux: rien de ce que l’Europe présente de positif, et en particulier pas l’usage de la raison, ne lui appartient en propre et la polémique avec l’orientalisme, *sur son propre terrain*, prolongement des “réponses” ou des “réfutations” opposées aux chrétiens, juifs, philosophes, matérialistes..., par les théologiens de hautes ou basses époques, figure en bonne part dans les stratégies de positionnement dans les débats en cours. D’une part, la dénonciation des erreurs ou des calomnies que professent les orientalistes à l’endroit de l’islam est le mécanisme même qui permet de contester à l’Europe le monopole de la “civilisation”. De l’autre, affirmer l’universalité de la raison et de son exercice revient à énoncer les termes de la “recevabilité” — au double sens d’“acceptable” et de “compatible” — par les sociétés musulmanes des ressources de modernisation produites par l’Occident: “Chez tous les peuples avancés le Progrès est le même”, note Muhammad ‘Abduh, en réponse aux charges anti-islamiques de Gabriel Hanotaux,

il se développe suivant les besoins et le rôle que jouent les races sur le théâtre du globe. Un progrès réalisé par une race ou par un peuple profite à toute l’humanité. Aryenne ou sémite, chacune de ces races a emprunté à l’autre, chacune a reçu de l’autre ce qui lui était adaptable (...) L’Occident arien n’a-t-il pas reçu tout autant du sémite qu’aujourd’hui celui-ci peut lui demander?¹¹

On peut voir dans ce remploi par ‘Abduh du couple aryen/sémite, pur produit de la pensée raciale européenne, l’indice de la constitution d’un *imaginaire* partagé où celui-ci peut être mobilisé pour énoncer le lieu commun qui tend à s’imposer de part et d’autre d’un Occident dominé par la matière et d’un Orient spirituel, qu’il ne s’agit pas tant ici d’opposer que d’en souligner la “complémentarité”.

A ce stade, l’image de l’Occident, c’est d’abord ce que l’on accepte de lui emprunter, les leçons qu’il s’agit de tirer de sa supériorité manifeste dans l’art d’exploiter la nature et d’organiser la vie en société: les livres que l’on traduit, les langues que l’on apprend, les idées que l’on discute, les technologies que l’on importe, les modes que l’on adopte. Nouvelles façon de se vêtir, y compris et surtout pour les femmes, avec la question emblématique du *sufûr* (dévoilement),¹² nouvelles façon d’organiser sa maison, d’éduquer ses enfants, de gérer les relations entre les sexes, d’occuper ses loisirs... Il va sans dire que seules les élites sont encore véritablement concernées, élites au sein desquelles l’essentiel du débat porte sur le principe de tri entre les interactions et les emprunts acceptables, utiles au relèvement de la société et ceux qu’il faut refuser comme attentatoires à la fidélité à soi-même. Avec pour principal effet de faire de la morale et de l’orthodoxie religieuse — y compris sa dimension juridique — le principal terrain de dispute entre partisan de l’innovation et défenseurs de la tradition qui redoutent que l’on n’emprunte à l’Occident que le pire de ce qu’il a à offrir: la dissolution de ses mœurs. Dans le Maroc des toutes premières années du XXe siècle, le sultan Moulay ‘Abd al-‘Azîz fait scandale en faisant importer à grands frais une foule de “gadgets” produits par l’industrie eu-

ropéenne — une pendule, une motocyclette, des instruments de musique... — et pour avoir entrepris d'imposer l'uniforme à son armée, ce qui lui vaut, de la part de certains oulémas, l'accusation de vouloir la "christianiser".¹³ En Egypte, c'est Muhammad 'Umar, auteur d'une des premières descriptions compréhensives de la société égyptienne, qui déplore, en 1902, qu'à force d'imiter les Européens "les enfants de nos riches ne ressemblent plus que rarement à leurs parents",¹⁴ alors qu'un Mansûr Fahmi, premier titulaire égyptien d'un doctorat en sociologie obtenu à la Sorbonne en 1925, déclenche un énorme scandale en affirmant dans sa thèse que la condition des femmes était meilleure avant l'Islam qu'après lui.¹⁵

Ce qu'illustrent ces exemples, c'est le fait que ce qui fait problème, ce n'est pas tant l'Occident lui-même que *l'occidentalisation*, réelle ou supposée, de certains secteurs de la société, principal argument polémique dans les débats que suscitent la visée de réforme, projet que partage l'ensemble des protagonistes tout en s'opposant sur les voies de sa mise en œuvre: réformer la société par la science, c'est-à-dire mobiliser des modes de pensée et d'action exogènes, importés, pour "accélérer" le cours de l'Histoire; réformer la société par la religion, c'est-à-dire faire repli sur ce qui se présente comme l'originnaire, les fondements de l'identité, pour y chercher l'impulsion d'un nouveau départ. S'il en est ainsi, on peut avancer l'idée que l'évolution des représentations de l'Occident dépend au premier chef de la façon dont l'intervention directe des puissances européennes, dans la logique de l'imposition coloniale, est venue en quelque sorte dramatiser les termes de ce débat.

2. Réformer la société vs. Conquérir l'indépendance

Face au fait accompli de la conquête, du Maghreb au Levant, deux options, indissolublement politiques, intellectuelles, morales, étaient ouvertes autour desquelles vont progressivement se structurer les positions en présence: obtenir l'indépendance d'abord, dans la mesure où toute réforme engagée sous le contrôle de l'occupant ne saurait être effective que dans le sens de ses intérêts et au détriment du projet national; réformer d'abord, dans la mesure où l'indépendance serait pire que la sujétion coloniale si elle devait se traduire par la rechute de la société dans le chaos et l'arriération. L'évidence rétrospective des libérations nationales, quelle que soit, par ailleurs, la façon dont celles-ci ont été obtenues — au terme d'une dure guerre de libération, comme en Algérie, ou négociée, comme en Egypte, en Tunisie ou au Liban — fait que l'histoire a été plus attentive à la première option: le nationalisme a en quelque manière "recouvert" le réformisme, entendu ici comme l'acceptation, plus ou moins contrainte et forcée, de ce que l'on pourrait désigner comme des "interactions modernisantes" avec l'altérité occidentale. En d'autres termes, si l'histoire peut être écrite du point de vue des résistances que suscite, partout où elle se produit, l'intrusion coloniale, tout aussi significatif est le fait qu'il se soit trouvé partout des individus et des groupes pour tenter le pari de la modernisation importée et accepter de jouer le jeu de la coopération avec la puissance occupante, parfois, comme au Maroc, avant même que

celle-ci ait achevé la “pacification” du pays. Il ne s’agit pas ici de distribuer bons ou mauvais points mais de souligner le fait que l’une et l’autre option engagent une représentation commune de l’Occident comme *cet Autre avec lequel le Soi est mis au défi de faire jeu égal* selon les règles que lui-même a fixées. De ce point de vue, réformistes et nationalistes, qu’opposent surtout des divergences d’agenda et de priorités, se trouvent partout confrontés au paradoxe spécifiquement colonial d’avoir à faire des “modèles” qu’ils admettent d’emprunter à l’Autre occidental le principal dispositif à travers lequel peut s’affirmer la différence du Soi. Modèles politiques, qui font de la mise en place de représentations parlementaires du peuple ou de la Nation, effectives comme en Egypte ou au Liban, ou revendiquées comme en Algérie ou au Maroc, la principale condition de la qualification à l’indépendance et le premier pas dans la voie de son obtention. Modèles juridiques dont l’adoption est supposée garantir tout à la fois les droits des minorités et l’égalité de tous — entendons des indigènes et des Européens — devant la loi, ôtant par là à ces derniers le prétexte qu’ils invoquent pour maintenir des juridictions d’exception dont l’abolition est partout l’une des principales revendications des mouvements nationaux. Modèles gestionnaires et esthétiques qui tendent à opposer partout, du Caire à Fès en passant par Damas, Tunis ou Alger, vieilles villes indigènes et nouveaux quartiers “européens”, les unes vouées, au mieux, à être “muséifiées” pour la consommation touristique, au pire abandonnées à leur décrépitude, à leur surpopulation et à leur manque d’hygiène, et les autres à devenir la vitrine et la

confirmation même du “progrès”, où se côtoient nobles étrangers et nouvelles élites occidentalisées et auxquelles les masses indigènes n’ont parfois pas accès, sinon au titre de domestiques ou de fournisseurs.

Faire jeu égal avec l’Autre, et d’abord sur le territoire même du Soi, ce qui renvoie au premier chef aux politiques coloniales elles-mêmes et à la façon dont elles se “mettent en scène” en même temps qu’à la façon dont elles font place à l’indigène dans sa propre société. De ce point de vue, les protectorats britannique en Egypte et français au Maroc présentent deux cas de figure particulièrement contrastés en égard à ce qu’ils donnent à voir d’eux-mêmes et du regard qu’ils portent sur la société indigène. Notons, dans les deux cas, la présence, au début du processus de mise sous tutelle, d’une figure du “commandeur” qui tout à la fois incarne de façon emblématique la société qui les mandate et trace le programme de la “mission civilisatrice” que leurs pays respectifs entendent mettre en œuvre. D’un côté, Evelyn Baring, le futur Lord Cromer, auréolé de ses succès dans le Raj, illustre jusqu’à la caricature l’arrogante certitude des Britanniques de mieux savoir que les peuples qu’ils administrent ce qui est bon pour eux: tout au long de son proconsulat, ses rapports annuels dressent le tableau sans complaisance de l’arriération de la société égyptienne et des manquements de ses élites, auxquels il oppose les vertus et les mérites de son proconsulat.¹⁶ De l’autre, Hubert Lyautey, qui n’est pas encore maréchal quand il débarque au Maroc et entend bien éviter les erreurs de la colonisation française de l’Algérie qui fait à ses yeux figure de repoussoir, n’a de cesse d’affirmer son admiration pour la civilisation du “Vieux Maroc” et la nécessité de préserver tout à la fois ses institutions et

l'ordre social millénaire qui y prévaut tout en en améliorant les performances et sans se substituer à lui.¹⁷ Ce qui justifiera ce que l'on pourrait désigner comme le "développement séparé" des populations indigènes et européennes,¹⁸ une option susceptible de satisfaire, au moins au début, de larges secteurs des élites marocaines, y compris des élites religieuses, qui y voyaient le moyen de renforcer leur emprise sur leur société, ce qui explique le caractère pour le moins tardif dans ce pays de l'émergence d'une revendication *explicite* de l'indépendance: le "Plan de réformes marocaines", soumis aux autorités françaises en 1934 par un groupe de notables que l'on pourrait qualifier de "proto-nationalistes", appelle encore à la mise en œuvre par le Protectorat de ses propres engagements pris en 1912 de créer les conditions d'une restauration de l'indépendance du pays, et c'est seulement quand il sera devenu évident pour tout le monde que la "mission civilisatrice" de la France consistait pour l'essentiel à assurer les conditions de sa propre pérennisation en limitant au strict nécessaire le transfert aux Marocains de ressources de modernisation que sera enfin proclamé, en 1944, le "Manifeste de l'Indépendance".¹⁹ Bien loin du "tête-à-tête" franco-marocain, le cosmopolitisme bariolé qui prévaut en Egypte apparaît comme un prolongement de la période ottomane, propice à tous les échanges et à tous les métissages: en jouant la "mission civilisatrice" de l'Europe contre les Anglais, tentés de faire obstacle à une modernisation trop rapide du pays — et notamment à celle du secteur éducatif —, susceptible d'alimenter la revendication nationaliste, les élites réformatrices égyptiennes sont en situation de maximiser les effets de leurs interactions avec les communautés étrangères installées dans le pays et d'affirmer la

pleine et entière “dignité internationale” de l’Egypte, nominale-
ment indépendante depuis 1922.²⁰ Tel est bien le sens
de l’inauguration en grande pompe par le roi Fu’âd, en
1925, du campus de l’université du Caire dont la magnifi-
cence des bâtiments n’avait, à l’époque, pas grand chose à
envier à la Sorbonne, Cambridge ou Harvard: attester de la
capacité de l’Egypte à rivaliser avec l’Europe sur son propre
terrain. Si bien que la véritable rupture dans l’histoire con-
temporaine de l’Egypte n’est peut-être pas tant le coup
d’Etat de 1952 qui porte au pouvoir une poignée d’officiers
modernistes avec le soutien des Frères musulmans, que
l’agression tripartite de 1956 lancée par la France, l’An-
gleterre et Israël en riposte à la nationalisation par Nasser du
Canal de Suez qui donne le signal du départ des “borderline
nationals”²¹ — Italiens, Grecs, Arméniens, Syro-Libanais, à
commencer par les juifs égyptiens... — bien souvent établis
en Egypte depuis plusieurs générations et qui contribuaient
grandement à la diversité et à la richesse de son tissu social.

Ce qu’il m’apparaît important de souligner ici, c’est le
fait que, pas plus au Maghreb qu’au Mashriq, les lignes de
partage que détermine la relation à l’Europe n’opposent un
secteur “moderne” et un secteur “traditionnel” de la société,
et moins encore un secteur “laïc” ou “séculariste” et un sec-
teur “religieux” ou “clérical”: partout, c’est en tant qu’elle
est dominante, intrusive, que l’Europe est rejetée et combat-
tue, d’autant que les méthodes qu’Anglais et Français met-
tent en œuvre pour maintenir leur domination tendent à
devenir de plus en plus violentes au fur et à mesure que se
radicalisent les formes de son rejet.²² La question qui se
pose est ici celle des “idiomes” dans lesquels sont énoncés
les termes de cette confrontation et de la centralisation pro-

gressive du référent religieux, par rapport auquel tendent de plus en plus exclusivement à s'opérer les positionnements des différents protagonistes en présence.

3. Identité et modernité

A considérer l'ensemble de la littérature, d'inspiration essentiellement politologique, consacrée à "l'islamisme" au cours des trois dernières décennies,²³ la centralité conquise par les différentes composantes de cette mouvance sur les différentes scènes où elles se manifestent, en même temps que leur radicalisation, auraient trait à l'incapacité des sociétés arabo-musulmanes à trancher l'aporie de la corrélation entre "modernité" ou "modernisation" et "occidentalisation". Plus précisément, le constat est celui de l'échec de ces sociétés et de leurs élites à concilier *défense et illustration de l'identité* — dont tout le débat porte précisément sur comment la *nommer* — et modernisation, et engage tout à la fois une périodisation, une topologie des positions en présence et une typologie des enjeux en dispute.

L'intrusion coloniale manifeste l'inadéquation de la société à elle-même et la nécessité d'une refondation, celle d'une "renaissance" — *Nahda*.²⁴ En Egypte et au Liban, en particulier, plusieurs "formules" furent expérimentées pour dire le sens de ce qu'il y avait à reconstruire: le "pharaonisme", qui prétendait renouer le fil de six mille ans d'histoire égyptienne, ou le "phénicisme", projet de réactivation des traditions marchandes et maritimes libanaises; le "méditerranéisme", volonté de rupture avec les racines africaines et asiatiques de l'Egypte... On aurait tort de ne voir là que de

pures et simples idéologies, sans lendemain et sans effet: dans les années 1920, il ne se construit pas de gare, dans la campagne égyptienne, qui n’affecte la forme d’un temple pharaonique et cette visée inspirera aux nationalistes le projet de soustraire les momies royales, exposées au musée du Caire, au regard morbide des touristes. Une fois la vague pharaoniste retombée, il en restera, en plein centre du Caire, un mausolée très “Nouvel Empire” édifié pour les accueillir et où sera finalement inhumé la dépouille de Sa’ad Zaghloul, fondateur du Wafd et “Père de la Nation”. De même, c’est son “méditerranéisme” qui inspirera à Taha Hussein,²⁵ “Doyen des Lettres arabes” et futur ministre de l’Instruction publique en 1950, celui d’introduire l’enseignement du latin et du grec au bénéfice des enfants des écoles — un projet que la révolution de 1952 et la vague d’arabisme qui suivit ne lui permirent pas de mener à bien. Mais presque partout, et en particulier au Maghreb, c’est l’islam — l’islamisme, comme on disait déjà à l’époque dans les milieux orientalistes et coloniaux — qui va s’imposer pour énoncer les enjeux de la confrontation avec l’Occident: “moderniser l’islam” ou “islamiser la modernité”,²⁶ si l’on me pardonne ce relatif anachronisme, qui vise à souligner qu’à part quelques oulémas particulièrement littéraires et rétrogrades, on a bien affaire, dans tous les cas de figure, à des *modernistes*. “Moderniser l’islam”, même si l’on ne saurait, bien sûr, à l’époque, l’énoncer en ces termes, c’est-à-dire, paradoxalement, le ramener à la pureté de ses origines, à la Révélation elle-même en dégagant celle-ci de la gangue d’interprétations et d’innovations ajoutées par les siècles, et par là montrer en quels termes elle peut être valide pour tout temps

et tout lieu; “islamiser la modernité”, c’est-à-dire, par voie de l’*ijtihâd*, dériver de la Révélation les instruments, notamment juridiques, nécessaires à la vie dans le monde contemporain ou légitimer l’emprunt de ces instruments en en donnant une formulation islamique. S’ils peuvent diverger sur les réponses, les protagonistes de cette scène s’accordent sur les questions, et en particulier celle-ci: que faire pour que la société redevienne adéquatement islamique? Pour Hassan al-Banna et les Frères musulmans, qu’il fonde en 1928, cela passe par le rejet de tout modèle politique importé, et notamment du système partisan et de la démocratie libérale, fauteurs de division de l’*Umma*, et la restauration du califat.²⁷ Pour d’autres, tels le Marocain ‘Allal al-Fassi, fondateur du parti de l’Istiqlal, l’emprunt de modèles politiques ou administratifs importés, par exemple la monarchie constitutionnelle et le système parlementaire, peut être acceptable dès lors qu’ils sont mis au service de la propagation des idéaux de la morale islamique.²⁸ Pour d’autres encore, tels l’Égyptien Ahmad Lutfi al-Sayyid,²⁹ chef de file des Libéraux-Constitutionnels, ou le Marocain Mohamed Hassan al-Wazzani,³⁰ fondateur du parti de la Choura (consultation), l’islam anticipe et préconise les institutions que les démocraties occidentales ont perfectionnées et qu’il est dès lors loisible de leur emprunter. Plus loin, ce que les uns et les autres ont en commun, face à l’Occident, c’est ce “jacobinisme” qui constitue la véritable marque de fabrique du modernisme: réduction de la diversité des interprétations, réduction de la coutume et du local, unification du *fiqh*, codification du statut personnel — l’invention d’une orthodoxie.

Si les indépendances nationales ne signifient pas *ipso facto* la réconciliation avec l'Occident — l'agression tripartite, suite à la nationalisation par Nasser du canal de Suez, en 1956, vient confirmer que les anciennes puissances coloniales ne renoncent pas si facilement à leur domination —, c'est la "modernité" elle-même qui cesse de poser problème, dans sa teneur même, si ce n'est quant aux voies de sa mise en œuvre. L'adoption par les Etats nouvellement indépendants, du Caire à Alger, de Rabat à Bagdad, de la visée "développementaliste", qui fait du "rattrapage" de l'Occident par l'industrialisation, bien souvent "clé en main", la seule voie pour concrétiser leur émancipation, relance dans des proportions sans précédent la logique des transferts de modèles et de technologies. Avec la "coopération", intéressée, de ce même Occident: Occident de l'Est, avec l'irruption du Bloc soviétique, notamment à la faveur de ventes d'armes, mais aussi Occident de l'Ouest, et il n'est pas anodin, notamment au Maghreb, de voir l'ancienne puissance coloniale, dépêcher ses "pieds-rouges" pour se mettre au service de la construction nationale algérienne, notamment dans le secteur éducatif, pas plus que de constater que c'est *après* l'indépendance — et non avant, comme on aurait pu le penser — que se diffuse véritablement au Maroc l'usage du français, avec l'expansion de la scolarisation. Poursuite de la "mission civilisatrice" par d'autres moyens? Le plus significatif, de ce point de vue, est sans doute la façon dont les régimes en place s'y prennent pour récuser les idéologies afférentes aux modèles qu'ils empruntent: Egyptiens, Iraquiens, Syriens ou Algériens rivalisent dans l'anti-communisme au moment même où leurs alliances avec l'URSS sont les plus étroites — non sans réprimer féroce-ment les

communistes “locaux” — et alors qu’ils expriment leur opposition la plus résolue “à l’impérialisme, au sionisme et à la réaction arabe” — entendons les monarchies pétrolières du Golfe, le Maroc ou la Jordanie, alliés aux Etats-Unis. Rétrospectivement, la question posée est celle de la relation entre ce que les observateurs de l’époque avaient pris pour des “laïcismes” plus ou moins assumés — “socialismes arabes” de Nasser et des partis Ba’th irakien et syrien, nationalismes du FLN algérien, du Destour tunisien ou de la Résistance palestinienne... — et l’islam qui continuait à figurer en bonne place dans leurs systèmes de légitimation, comme religion d’Etat et marqueur de spécificité de systèmes sociaux qui se présentaient comme “troisième voie” entre capitalisme et communisme.³¹ L’hypothèse était alors qu’il s’agissait surtout, pour ces régimes, de trouver un langage susceptibles d’être compris par des masses restées profondément religieuses et qu’ils ne manqueraient pas, modernisation aidant, de suivre la même voie séculariste que les sociétés occidentales, la religion étant progressivement reléguée dans la sphère privée.

En fait, dès la fin des années 1960, dans le contexte du reflux de ces idéologies déconsidérées par leur incapacité à tenir les promesses des indépendances et par l’évolution calamiteuse du conflit israélo-arabe, l’utilisation par ces régimes du référent religieux islamique a surtout eu pour effet de “baliser” la scène sur laquelle il faisait sens de s’opposer à eux en termes religieux:³² de ce point de vue, l’islamisme c’est d’abord, comme dans les années 1930, le(s) discours tenu(s) dans la société à l’enseigne d’une vérité permanente de l’islam qui aurait été trahie, pervertie dans les sociétés musulmanes contemporaines et qu’il s’agirait de rétablir

dans son intégralité. Sans entrer ici dans le détail de ces prises de positions ni des objectifs affichés par les protagonistes de cette mouvance — Etat islamique, application intégrale de la *shari'a*, séparation des sexes dans l'espace public, voile des femmes, restauration du statut dominé (*dhimma*) des chrétiens et des juifs... — ni sur les moyens préconisés pour y parvenir, pas plus que sur les facteurs qui permettent de rendre compte de leur radicalisation, à partir de la fin des années 1970,³³ ce que je voudrais souligner ici, c'est la façon dont l'anathème prononcé à l'endroit des régimes en place tend à s'énoncer, dans les différents contextes, sur le mode du rejet de l'altérité — ce que traduit le recours aux catégories du *takfir* (imputation d'apostasie) ou du *jihad* — qui désignent l'extériorité de la communauté des croyants tout en reconfigurant, sur un mode fantasmatique, la représentation de l'Occident comme ennemi “héréditaire”: c'est le FIS dénonçant comme “*Hizb Franca*” (le parti de la France) ceux des Algériens qui s'obstinent à continuer à parler français ou se réclament de la laïcité; c'est le Ba'th irakien proclamant, lors de sa guerre contre l'Iran, que “la route de Jérusalem passe par Téhéran”; ce sont le Saoudien Oussama ben Laden et l'Egyptien Ayman al-Zawâhiri fondant un “Front islamique international contre les juifs et les croisés” dont les principales cibles sont les régimes musulmans réputés inféodés à l'Occident... Dans cette logique, la globalisation de la dénonciation vise à signifier, d'une part, la diabolisation de régimes présentés comme de purs et simples prolongements de la domination coloniale qu'il est du devoir de tout musulman de combattre, et, de l'autre, qu'il n'y a décidément plus rien à apprendre de l'Occident et plus

rien à lui emprunter. Ce qui justifie également de s'en prendre aux Etats occidentaux, désignés comme "l'ennemi lointain" dans la rhétorique "jihadiste", faute de pouvoir s'en prendre directement, pour cause de répression, aux régimes en place dans les pays musulmans. Le paradoxe étant, comme l'ont souligné de nombreux observateurs, que c'est aussi en Occident que se sont forgées l'idéologie et les méthodes du *jihād* mondialisé.³⁴

Notes

1. B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, W. Norton & Company, 1982; trad. fran. *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984, p. 282-3.
2. B. Lewis, *What went wrong? Western impact and Middle East response*, Oxford, Oxford University Press, 2002; trad. fran., *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002, p. 10.
3. Gustav von Grunebaum, *Studien zum kulturbild und selbstverständnis des islams* Zurich, Artemis Verlag, 1969; trad. fran. *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973, p. 163. C'est moi qui souligne.
4. Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978 ; Trad. fran. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, p. 204.
5. A quelques exceptions près: Louis Massignon, Jacques Berque, Maxime Rodinson, notamment, représentants d'un orientalisme réputé "progressiste".
6. *Al-gharb*: outre la désignation géographique — l'Ouest, par opposition à l'Est, *sharq* — cette racine dénote l'étrangeté et "l'étrangéité" — *gharīb* — mais aussi l'étonnement — *istighrāb*.
7. Les guillemets désignent ici la difficulté de "nommer" ces sociétés sans reprendre d'emblée à son compte les discours et les disputes

des acteurs, dont l'un des principaux enjeux récurrents est précisément de désigner le référent identitaire de totalisation des "communautés imaginées" qu'il s'agit de construire ou de reconstruire. Il ne sera question ici que du "monde arabe", Maghreb et du Proche-Orient, à l'exclusion de l'Iran et de la Turquie. Sur les précautions qui s'impose dans l'usage d' "islam" comme catégorie d'identification, Jocelyne Dakhli, "La 'culture nébuleuse' ou l'Islam à l'épreuve de la comparaison", *Annales*, novembre-décembre 2001.

8. Par exemple, le rôle joué par les Anglais dans la "révolte arabe" contre la domination ottomane.
9. R. al-Tahtâwi, *L'or de Paris*, traduction de l'arabe par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988.
10. Par exemple: Taha Hussein, *Adib, ou l'aventure occidentale*, traduit de l'arabe par Amina et Moënis Taha Husayn, Paris, Ed. Clancier Guenau, 1988; Tawfiq al-Hakîm, *L'oiseau d'Orient*, traduction par Gaston Wiet, Paris, 1960, Nouvelles Editions latines.
11. Texte publié in *al-Mu'ayyad*, 18, mai 1900, en réponse à un article de Gabriel Hanotaux publié sous le titre "L'islam" in *Le Journal* du 21 mars 1900. La même structure argumentative peut être dégagée des polémiques qui opposent, parmi d'autres, Jamâl al-Dîn al-Afghânî à Ernest Renan, Qâsim Amîn au duc d'Harcourt... Sur cet aspect, Henry Laurens, "À propos de la controverse Renan-Afghani: islam et protestantisme", in CEDEJ, *D'un Orient l'Autre: les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, Paris, Editions du CNRS, 1991.
12. Voir, par exemple, Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992.
13. Bahija Semou, *Les réformes militaires au Maroc*, Rabat, Editions de l'Université Mohamed V, 1995.
14. Muhammad 'Umar, *Le présent des Egyptiens et le secret de leur arriération*, Le Caire, Matba'a al-Muqtataf., p. 23 (en arabe).
15. Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*, Paris, Felix Alcan, 1913.
16. Jacques Berque, *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

17. Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc, 1912-1925*, Paris, L'Harmattan, 1996, vol. 3.
18. Janet Abu-Lughod, *Rabat. Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, Princeton University Press, 1980
19. A l'indépendance, l'enseignement secondaire est encore embryonnaire, il n'y a pas d'université ni d'établissement d'enseignement supérieur au Maroc et à peine une poignée de médecins ou d'ingénieurs marocains ont été formés, si bien que la présence française tend de plus en plus à se réduire à celle, spoliatrice et de plus en plus insupportable, des colons, sans contrepartie clairement identifiable. Voir D. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002, en particulier le chapitre IV.
20. Sur la fondation de l'université égyptienne, avec la contribution d'orientalistes français, italiens ou espagnol, voir Donald Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, 1990.
21. L'expression est de John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: the Political Economy of Two Regimes*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 105.
22. La répression des émeutes de Sétif, le 8 mai 1945, le jour même de la victoire alliée sur le nazisme, fait des milliers de victimes. Voir D. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, op. cit, chapitre X.
23. A. Roussillon, "Les islamologues dans l'impasse", *Esprit*, 8-9, août-septembre 2001.
24. Voir, par exemple, Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1962.
25. Dans *L'avenir de la culture en Egypte*, Le Caire, Matba'a al-Ma'arif, 1938 (en arabe).
26. Titre d'un ouvrage publié en 1998 par Abdessalame Yassine, chef de file de l'islamisme marocain (s.n.e.)
27. Voir Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans, Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983.
28. Voir Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de la Science Po, 1999, chap. V.

29. Voir Charles Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image, From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley, University of California Press, 1972.
30. M. Tozy, *ibid.*
31. Voir, par exemple, Olivier Carré, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris, Presses de la FNSP, 1979.
32. Sur ce point, François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.
33. Voir, par exemple, Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Pluriel, 2002.
34. Voir, par exemple, O. Roy, *Les illusions du 11 septembre*, Paris, Seuil, 2002, et Dominique Thomas, *Le Londonistan, la voix du djihad*, Paris, Michalon, 2003.

Fondamentalisme, unilatéralisme et les alternatives historiques du monde

Helio Jaguaribe

Introduction

Le terrorisme international, qui assume fréquemment, de manière significative ou presque exclusive, des caractéristiques de “terrorisme islamique”, est quelque chose d’intimement lié au fondamentalisme religieux. Ce phénomène, à son tour, sans préjudice de la dimension presque purement religieuse, la dépasse de façon significative, et a de profondes connexions avec des questions telles que le sous-développement, l’existence de grandes fractions de l’humanité affectées par une profonde misère et une totale ignorance et de communautés soumises à d’intolérables formes d’oppression et d’humiliation, comme la Palestine.

Le gouvernement Bush cependant, en réaction aux attaques terroristes du 11 septembre 2001, insiste à considérer

le terrorisme comme une conspiration conjoncturelle contre les valeurs des Etats-Unis, conspiration entreprise par des groupes fanatiques explicitement ou implicitement soutenus par “rogue states”; et il revient aux USA d’adopter, unilatéralement et militairement, selon leurs critères, des mesures de prévention destinées à exterminer les centres opérationnels de ce terrorisme.

En fait, le terrorisme est un phénomène historique récurrent qui, dans l’antiquité orientale s’est exercé, en Assyrie, comme terrorisme d’Etat, et au XIX^e siècle s’est revêtu de caractéristiques anarcho-marxistes et a encore été exercé comme terrorisme d’Etat par Stalin et Hitler; à l’heure actuelle le terrorisme a le visage qu’il présente au Moyen Orient.

Cette question s’insère dans une problématique beaucoup plus vaste qui, d’un côté, a sûrement quelque chose à voir avec le phénomène du fondamentalisme religieux et avec certaines caractéristiques du gouvernement Bush. D’un autre côté il est lié à une problématique beaucoup plus complexe, qui a trait aux difficultés ressenties par la culture islamique essayant de se moderniser, et est en rapport étroit, comme déjà signalé, avec les problèmes du sous-développement de certaines communautés et de leur soumission à des formes humiliantes et oppressives de domination par d’autres groupes.

Dans cette brève étude l’on essaiera de situer le terrorisme islamique et ses racines fondamentalistes dans une perspective plus ample prenant en compte, dans ses multiples aspects, plusieurs questions antérieurement mentionnées, ainsi que les alternatives historiques qui se présentent au long de ce siècle naissant.

Le Fondamentalisme

Le fondement religieux, comme a montré Toynbee, est avant tout une attitude conservatrice face à des processus de modernisation, menant à la radicalisation des croyances traditionnelles. Dans son ouvrage *Une étude de l'histoire*¹ Toynbee a caractérisé les réactions ressenties par une communauté traditionnelle face à des processus de modernisation développés par une autre communauté plus dynamique, en termes de la dichotomie hérodéanisme — zélotisme. Le premier cherche à sauver sa culture par l'incorporation d'éléments stratégiques de la culture dominante; le deuxième cherche la solution dans le fondamentalisme, dans la radicalisation de ses croyances traditionnelles.

Si l'on ramène le problème du fondamentalisme à ses exemples les plus caractéristiques, l'on pourra souligner les cas du fondamentalisme chrétien, qui ont eu lieu surtout dans certains groupes protestants en l'Europe du XVI^e et du XVII^e siècles, ou aux Etats-Unis au XIX^e siècle, manifestés par des mouvements millénaristes dont les vestiges arrivent jusqu'à nos jours, et le mouvement islamiste découlant surtout du fait que les efforts pour moderniser le monde islamique n'ont pas abouti.

Les racines du fondamentalisme américain se trouvent dans le mouvement millénariste des décennies 30 et 40 du XIX^e siècle. Ce mouvement a eu un moment très significatif lors de la Conférence Biblique de Niagara, sur l'initiative de James Inglis, ministre baptiste de New York. La répercussion de ce mouvement, quoique minoritaire dans l'Eglise Baptiste même, arrive jusqu'à nos jours; un bon exemple est

le cas de la secte des *born again*, qui a exercé une forte influence sur l'actuel président Bush.

Le millénarisme protestant est une réaction contre la modernisation des idées et du style de vie des Etats-Unis, depuis le XIX^e siècle, modernisation conçue comme une violation des préceptes bibliques qui, d'après les millénaristes, doivent être littéralement observés. De ce fait, dans leurs manifestations les plus radicales, les millénaristes refusent la théorie darwinienne de l'évolution et insistent sur l'acceptation du créationnisme biblique. Le millénarisme américain n'a jamais atteint une importance significative, soit du point de vue social, soit du point de vue historique. Pourtant, ce qui le rend digne d'être mentionné est le fait que plusieurs de ses croyances et attitudes, surtout son sens missionnaire de "croisade pour le bien", influence l'actuel président Bush et plusieurs de ses proches collaborateurs.

Le fondamentalisme islamique est très différent et plus considérable. Quoique menant à des formes radicales et littérales d'acceptation des principes islamiques, son origine, malgré ses racines religieuses — mentionnées par des fondamentalistes contemporains comme Mawlana Abu al-Ala Mawdudi (1903-1979) et Sayyid Qutb (1906-1966) — ne se trouve pas surtout dans le domaine théologique, mais dans le domaine militaire et le domaine politique. Pour ramener une question complexe à ses éléments essentiels, l'on peut dire que le fondamentalisme islamique, sans préjudice de ses dimensions et de ses aspects purement religieux, a découlé — au cours du XIX^e siècle, et avec des répercussions qui arrivent jusqu'à nos jours —, d'expériences manquées de la "tanzimat", c'est-à-dire, d'un réformisme moderni-

sant, qui ont eu lieu dans le monde islamique, depuis Mahmut II (1808-1839) en réaction à la conquête de l’Égypte par Napoléon.

Les affrontements entre la civilisation islamique et la civilisation occidentale ont été marqués, depuis la fin du XVIII^e siècle, par des défaites successives des forces islamiques, alors sous la direction de l’Empire Ottoman. Les dirigeants politiques et intellectuels islamiques se sont de plus en plus rendus compte que ces défaites découlaient de l’évidente supériorité technique de l’Occident, et, en panneau de fond, du fait que l’Occident dominait la science moderne. Des dirigeants islamiques successifs, comme Mahmut II, déjà mentionné, Abdul Majid (1839-1831), Abdul Hamid II (1876-1909), avec les Jeunes Ottomans et Mehmet V (1909-1918), avec les Jeunes Turcs ont essayé, avec la *tanzimat*, d’incorporer la science et la technique occidentales, tout en insistant à garder ses croyances et ses valeurs religieuses. Ces efforts ont été soutenus par des intellectuels islamiques, comme Jamal al din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) et, plus tard, Mahammad Raschid Rida (1865-1935), avec la revue al-Manar (Le Phare), mais n’ont pourtant pu empêcher les successives défaites islamiques, face aux forces occidentales. C’est ainsi qu’Abdul Hamid II (1876-1909), après avoir été un sympathisant actif de la *tanzimat*, y renonce et suspend la constitution modernisante de 1876, et bannit les Jeunes Ottomans. En 1876 l’armée fait revenir la constitution de 1876, et Abdul Hamid II finit par être renversé, en 1909, par les Jeunes Turcs, qui font monter sur le trône Mehmet V (1909-1918). L’alignement de l’Empire Ottoman avec

l'Allemagne et sa défaite dans la Première Guerre Mondiale inaugurent une période de crise, pendant laquelle surgit la figure de Mustafá Kemal (1881-1938), qui proclame la République Turque en 1923 et procède à une très radicale occidentalisation de la société et de l'Etat turcs.

Dans le cœur de la matière se trouve la difficulté, pour l'Islam, d'établir dans la société la différence entre ses sous-systèmes social, culturel, économique et politique. L'Islam est une conviction totalisante qui mène au concept de l'Ummah, la communauté des croyants; Médine a été la première de ces communautés. Dans l'Ummah se trouvent indissolublement associés, sous le primat religieux, les systèmes civil, économique et politique. C'est la différenciation des sous-systèmes, rendue possible en Occident après les conflits réciproquement neutralisants entre la papauté et l'Empire, les privant de la possibilité de l'exercice d'une hégémonie sur la société, qui a permis la séparation entre le religieux et le politique.

Plusieurs causes ont empêché le triomphe de la *tansimat*. Entre elles pourtant, apparaît le fait que, en essayant de rendre compatibles les croyances religieuses de l'Islam avec la science et la technique occidentales, les modernisateurs islamistes, en vertu du concept de l'Ummah, ont voulu maintenir l'enseignement sous un contrôle religieux, espérant pouvoir ajouter à cette formation des connaissances scientifiques et technologiques; le résultat insatisfaisant est facilement compréhensible. C'est à partir de ce constat que Mustafá Kemal a compris que la modernisation de la Turquie ne pouvait se faire que par le truchement de sa totale occidentalisation, par la laïcisation absolue de l'Etat, de la

société et de l'enseignement et par l'introduction, en Turquie, d'une nette différence entre les sous-systèmes de la société.

La solution trouvée par Mustafâ Kemal s'est révélé un succès dans la Turquie urbaine, mais a trouvé une permanente résistance dans la Turquie rurale; cette idée n'a pas été intégralement adoptée par aucune autre société islamique. Dans plusieurs pays islamiques, au nord de l'Afrique, en Indonésie et, contestées par le peuple, au Pakistan du général Pervez Musharraf prévalent des formes modérées d'islamisme. L'Algérie subit une longue et sanglante division entre l'islamisme occidentalisant du gouvernement et des militaires et la contestation des fondamentalistes dans les concentrations rurales. Des mouvements fondamentalistes surgissent dans d'autres pays comme l'Egypte, la Libye, le Liban, l'Arabie Saoudite et la Palestine.

A l'heure actuelle, la situation de la population palestinienne est devenue une question centrale pour le fondamentalisme et pour le terrorisme islamistes. La violente spirale anti-israélienne parmi les fondamentalistes palestiniens ignorant les prescriptions antiterroristes des modérés, et le gouvernement de Sharon, qui rend la pareille par le truchement d'un terrorisme d'Etat, alimentent ainsi cette spirale violente et maintiennent la région en un état de conflit permanent. L'appui inconditionnel du gouvernement Bush à Israël rend les USA responsables, surtout aux yeux du monde islamique, de la situation dramatique de la Palestine de nos jours et fomentent, comme vengeance, la mobilisation terroriste anti-américaine de fondamentalistes islamiques au Moyen Orient, ainsi que dans d'autres régions, comme le Pakistan et l'Indonésie.

C'est dans ce cadre que le millionnaire Osama bin Laden est mené à abdiquer les facilités qui lui procuraient la situation aisée de sa famille et à opter, ascétiquement, pour une vie de terrorisme, à mettre sur pied, parmi d'autres initiatives, les attentats du 11 septembre 2001. Tandis que Saddam Hussein gouverne tyranniquement l'Irak et affronte les USA, et face à une (prévisible et inévitable) défaite militaire, choisit la fuite et finit capturé dans des conditions pitoyables, dans le trou où il se cachait, bin Laden — dont la vie ascétique lui permet de vivre infiltré dans des tribus nomades aux frontières de l'Afghanistan, continue à défier les Etats-Unis quoique sa capacité opérationnelle, en tant que terroriste, ait subi une réduction visiblement significative.

L'unilatéralisme

Seule superpuissance, après l'implosion de l'Union Soviétique en 1991, les USA de Bush senior et de Clinton essayent d'harmoniser cette condition avec une conduite internationale modérée, de conformité avec les normes des Nations Unies, tout en tâchant de maintenir des ententes multilatérales avec la communauté internationale, surtout avec l'UE et ses membres.

Lors de la prise en charge de la présidence des USA, après des élections controversées, l'on espérait de George W. Bush un gouvernement modéré, en vue de réduire les divisions internes, exacerbées par sa désignation si problématique; le président a pourtant opté pour un conservatisme radical et s'est entouré d'un groupe de collaborateurs

d'extrême droite, exception faite de son secrétaire aux Affaires Étrangères, Colin Powell.

Les idéologues qui constituent le cercle intime de Bush viennent de deux groupes: celui des conservateurs religieux, les *theocons*, à tendance millénariste et les néo-conservateurs, favorables à une affirmation désinhibée de l'empire américain. En plus de Bush lui-même, le premier groupe comprend, parmi d'autres, le secrétaire à la Justice, Aschcroft, un "reborned christian", comme le président. Le second groupe comprend des radicaux de droite dont un des leaders, Robert Kagan, affirme que les USA doivent substituer les Nations Unies, et devenir une agence responsable de l'ordre mondial. Paul Wolfowitz, sous-secrétaire à la Défense, avec un autre leader intellectuel du groupe, défend, depuis 1988, dans son "Projet pour le Nouveau Siècle Américain" — document dont l'élaboration a probablement compté sur la collaboration de Donald Rumsfeld, secrétaire à la Défense —, l'idée que les USA doivent exercer ostensiblement le *leadership* mondial. Ce groupe, qui comprend encore, parmi ses membres plus importants, Dick Cheney, vice-président, Condoleezza Rice, assistante pour la Sécurité, William Kristol et Richard Perle, ambitionne, depuis longtemps, d'assumer le contrôle de la politique américaine, surtout dans le domaine militaire-diplomatique, et l'orienter selon son idéologie. Pendant les deux mandats du Président Clinton, ce groupe s'est abrité auprès de l'American Enterprise Institute, centre d'idéologie hyper-conservatrice. L'élection de Bush, fusionnant des *theocons* et des néo-conservateurs, leur a offert l'occasion d'assumer les positions de commandement auxquelles ils aspiraient.

D'après ces idéologues, les USA représentent l'essence de l'Occident, en remplaçant une vieille Europe fatiguée, agnostique et épicurienne. Il revient aux USA d'accomplir la mission d'universaliser leurs valeurs chrétiennes et démocratiques, celles de l'Occident, en instituant un ordre mondial qui le représente et en adoptant, ostensiblement, pour ce faire — et unilatéralement lorsqu'il leur convient —, les mesures adéquates à cet objectif. Ces mesures comprennent des interventions militaires unilatérales américaines quand et là où il sera nécessaire, sans exclure l'utilisation d'armes nucléaires. La nouvelle doctrine de sécurité nationale, "The National Security Strategy of the United States of America", diffusée en septembre 2002, comprend neuf sections, approche les divers aspects du problème et soutient, en ce qui est fondamental, la légitimité d'interventions militaires unilatérales préventives, de manière à empêcher que les USA puissent être attaqués dans le futur, directement ou comme résultat de la connivence de *rogue states* avec le terrorisme international.

Les principaux fondements de cette idéologie sont la double prémisse selon lesquelles les USA, d'un côté, par leurs valeurs et leurs pratiques sont une "nation du bien", et ce n'est qu'une coïncidence que ce qui est bon pour les USA est bon pour le monde. D'un autre côté, le fait que, en plus d'être le système économique et technologique le plus avancé du monde, ils détiennent, unilatéralement, un pouvoir militaire significativement supérieur à celui d'un autre pays quelconque ou d'un groupe de pays. Ainsi, les USA sont *de facto* devenus un empire mondial et doivent, *de jure*, exercer les fonctions qui en découlent.

La conduite du gouvernement Bush en ce qui concerne “l’axe du mal”, malgré la rhétorique selon laquelle la même sentence s’applique aux composants indiqués, est, dans la pratique, différenciée en fonction de la vulnérabilité et de la capacité que chacun a de rendre la pareille. C’est dans ce cadre que se situe la délibération du Président Bush d’attaquer l’Irak, artificiellement présenté comme détenteur de terribles armes de destruction massive — délibération effectivement prise depuis septembre 2002, comme raconte Bob Woodward dans son “Como se decidió la guerra”, transcrit dans *El País* du 30-III-03² — mais mise en pratique que le 21 mars 2003, en vue d’essayer, comme répétait Colin Powell, d’obtenir l’aval du Conseil de Sécurité des Nations Unies, aval qui a pourtant été formellement refusé. En contraste avec l’Etat de Saddam Hussein, démonisé, mais en vérité extrêmement vulnérable et sans défense, l’Iran représente un pouvoir plus consistant, et la Corée du Nord dispose d’un significatif pouvoir de revanche. De là les différentes conduites américaines vis-à-vis de chacun de ces pays.

L’unitéralisme du gouvernement Bush, d’un côté, se révèle peu efficace, en termes de résultats, comme prouve la continuation, sinon l’intensification des actes de terrorisme; d’un autre côté, il génère dans le monde une impasse insoutenable. L’inefficacité de cet unilatéralisme, en termes de résultats, découle du fait que le terrorisme international, comme déjà mentionné, n’est pas un simple phénomène conjoncturel que la destruction militaire peut éradiquer de ses centres de diffusion et dont elle peut exterminer les militants. Ainsi, l’internationalisation atteinte par ce terrorisme rend pratiquement impossible la destruction militaire de

tous ses “centres” et, encore moins possible, l’extermination des contingents terroristes, sans cesse renouvelés. D’autre part, la lutte contre le terrorisme, sans préjudice des toujours nécessaires mesures policières et militaires, nécessite essentiellement la suppression des facteurs et des conditions qui l’alimentent. Entre ces deux éléments se détache une grande portion de l’humanité vivant dans des conditions intolérables de misère, d’ignorance et d’oppression humiliante, ainsi que l’absence d’une quelconque perspective de vie. Le terrorisme est un produit, quoique non exclusivement, des gigantesques asymétries qui subsistent dans le monde et, en particulier, comme déjà dit, des difficultés subies par la culture islamiste face au processus de modernisation. Dans ce dernier sens, est particulièrement importante la position de l’actuel président de l’Iran, Mohamed Khatami, qui souligne à plusieurs reprises le double impératif d’un “dialogue entre les cultures” et de l’institution, sur l’initiative des courants modérés de l’Islam, d’une “démocratie islamiste”. Aussi important l’excellent discours prononcé par Mme. Suzanne Mubarak lors de l’inauguration de la Nouvelle Bibliothèque d’Alexandrie, du 3-V-2003, où elle accentue le caractère indispensable d’un dialogue interculturel.

Les Etats-Unis, plus que n’importe quel pays du monde, ont des conditions pour coordonner, en coopération avec les Nations Unies, et en étroite coordination avec l’Union Européenne, un effort décisif et de grande magnitude pour éradiquer la misère du monde. Il s’agit de faire cette guerre indispensable, tâche fondamentale du XXI^e siècle, la guerre contre l’exclusion d’une grande partie de l’humanité vivant dans des conditions absolument inacceptables. Une guerre

qui exigera, du point de vue économique, des ressources très inférieures à celles que l'on destine, en ce moment, à l'armement. Et qui est la seule réponse possible à la dichotomie Nord-Sud. Mais, pour ce faire, contrariant l'unilatéralisme de Bush et de ses idéologues, les USA ont besoin d'une approximation multilatéraliste et dialogique des problèmes auxquels ils doivent faire face.

D'autre part, ce même unilatéralisme a mis le monde face à une situation insoutenable: la superpuissance, détentrice du plus grand pouvoir du monde, agit illégitimement, et le centre de légitimité international, les Nations Unies, se révèle impuissant. L'illégitimité du pouvoir et l'impuissance de la légitimité sont des situations incompatibles avec un ordre mondial civilisé. Parmi d'autres choses, la civilisation consiste en un système et un processus destinés à assurer la légitimité du pouvoir et la présence constante de la légitimité.

Alternatives

Face au tableau dressé ci-dessus, le monde s'affronte à quelques alternatives de grande signification historique. A court terme, l'alternative qui se présente découle du fait que le conflit entre pouvoir et légitimité, résultat de l'unilatéralisme du gouvernement Bush, ne peut subsister et devra, nécessairement, être résolu dans un délai relativement court. Les USA, en tant que seule superpuissance, récupèrent une légitimité internationale, en s'adaptant aux préceptes du Droit international et aux normes des Nations Unies, ou bien celles-ci perdront leur actualité, et le monde, exception rela-

tive faite à quelques pays, se transformera en province de l'Empire Américain. Cette question tendra à dépendre largement du peuple américain. Si Bush est réélu, l'option impériale des néo-conservateurs se consolidera. Au cas où l'on élirait un candidat démocrate, il est probable que l'on reviendra au régime adopté par Clinton, consistant à rendre compatibles la suprématie américaine, surtout dans le domaine militaire, et une conduite internationale modérée, qui s'insère dans le cadre du Droit International et des normes des Nations Unies.

A ce sujet il faut dire que "l'Empire Américain", à la différence des empires traditionnels, du Romain au Britannique, ne s'exerce pas par le truchement de la dénomination formelle des "provinces" par la métropole impériale, à travers un proconsul ou un vice-roi. Il s'agit de quelque chose plus proche de l'idée de "champ", dans le sens de champ gravitationnel ou de champ magnétique. Cela consiste en un système de contraintes extrêmement puissantes, financières, économiques, technologiques, politiques et, lorsqu'il s'avère nécessaire, militaires; ce système permet aux dirigeants des "provinces" de garder les aspects formels d'indépendance et de souveraineté, mais sont forcés, par la conjugaison du pouvoir des multinationales qui dominent leurs économies et de la pression de Washington, à suivre les règles émanant de ces sources.

A long terme, le monde fait face à trois sortes de dilemmes:

- 1) celui ayant trait à l'ordre mondial entre, d'un côté, l'universalisation et la consolidation de l'hégémonie américaine, d'un autre côté, la constitution, pendant la première moitié du siècle, d'un nouveau régime multipolaire;

2) celui ayant trait à l'asymétrie Nord-Sud et, dans chaque pôle, celui relatif aux inclus et exclus; et

3) celui relatif à la dichotomie technologie-humanisme.

En ce qui a trait au premier dilemme, l'absolue suprématie militaire américaine, soutenue par un système économique-technologique extrêmement puissant, procure aux USA la possibilité d'universaliser et de consolider, pour très longtemps, une incontestable hégémonie mondiale. Dans ce cas, tous les pays du monde se transformeront *de facto* en provinces de cet empire américain tellement spécial, et constitueront des segments d'un marché international contrôlé par les grandes multinationales — américaines d'origine ou de philosophie —, et soumis à la *Pax Americana*, sous la baguette de Washington. D'autre part, des pays disposant déjà d'une importante marge d'autonomie, comme la Chine, l'Inde et la Russie, pourront, s'ils avancent au même rythme, atteindre, jusqu'à la moitié du siècle, un niveau d'équivalence avec les Etats-Unis, qui les transformeront en centres indépendants de pouvoir, en générant ainsi, internationalement, un régime multipolaire. Il faut remarquer la possibilité pour un pays comme le Brésil, si le système Mercosul se consolide de manière stable, et si la zone sud-américaine de libre commerce, récemment constituée émerge de ce contexte, jusqu'à la moitié du siècle, de constituer un autre système muni, sinon militairement, au moins économiquement et politiquement, d'un niveau élevé d'autonomie internationale.

Le deuxième ordre de dilemmes auquel le monde fait face a trait à la profonde asymétrie économique et sociale entre le Nord et le Sud et, dans chaque pôle, mais surtout au Sud, entre affluents et marginalisés. Si les tendances actuel-

les se maintiennent, cette asymétrie tendra à s'accroître. D'autre part, cette asymétrie présente déjà des manifestations évidentes de son instabilité et de l'impossibilité, à long terme, de la préservation, dans le monde et dans un quelconque pays, d'une île d'affluence entourée d'un océan de misère. L'analogie avec l'Empire Romain, toujours riche d'implications, émerge encore une fois. Rome a eu du succès dans la mesure où, dans son processus d'expansion, jusqu'à Trajan (empereur de 98 à 117 A.D.) elle a réussi à incorporer à sa civilisation les peuples de sa périphérie. À partir d'Adrien, (empereur de 117 à 138 A.D.), ce processus d'expansion a été interrompu et, à long terme, Rome a fini par être engloutie par les périphéries non incorporées. On peut observer quelque chose d'équivalent en ce qui concerne les pressions migratoires sur l'Europe et les USA, venant de régions sous-développées du monde.

Le troisième ordre de dilemmes qu'affronte la civilisation contemporaine concerne la disjonctive technologie-humanisme. L'extraordinaire progrès scientifique de la première moitié du XX^e siècle a généré, dans la deuxième moitié du siècle et de plus en plus à l'heure actuelle, une révolution technologique non moins extraordinaire, surtout aux USA. Cette révolution tend à configurer un monde robotisé, aussi littéralement que — et surtout — par la robotisation de l'homme, transformé en pièce dépersonnalisée d'un système productif-distributif automatisé, anonymisé, opéré, des plus bas jusqu'au plus élevés niveaux, par des fonctionnaires travaillant par roulement qui deviennent, ainsi, des pièces jetables du système. De significatives rémanences de l'humanisme, surtout chez les peuples latins et

même chez les germaniques,³ ont pourtant subsisté. Dans quelle mesure l'humanisme peut-il être rendu compatible avec la croissante et inévitable technicisation du monde? A présent il est clair que les rémanences humanistes du monde ne pourront pas survivre si elles n'atteignent pas, sans perte des valeurs humanistes, un niveau technologique suffisamment compétitif. Il est aussi clair que la technicisation du monde transformera l'homme en pièce jetable du système productif, destitué de signification propre, si l'on ne réussit pas à avoir une synthèse convenable entre humanisme et technologie.

Face aux trois ordres d'alternatives cités plus haut, en ce qui concerne le premier il faut reconnaître la tendance à remplacer l'actuelle unipolarité américaine par une nouvelle multipolarité, jusqu'à la moitié de ce siècle. Ce résultat doit être atteint si la Chine maintient, quoique avec un futur et inévitable déclin de ses taux actuels de croissance économique, l'extraordinaire développement qu'elle étale à partir des réformes de Deng Xiaoping (au pouvoir de 1978 jusqu'à sa mort, en 1996). La prévision pour l'Inde est à peu près la même. La Russie, à son tour, connaît un essor avec Vladimir Putin, et tendra à maintenir cette ligne, à récupérer la condition de superpuissance conquise par l'Union Soviétique. Une étude importante réalisée par le groupe Goldman Sach — *paper* n° 99, du 1^{er} octobre 2003, élaboré par Dominic Wilson — présente des projections comparatives de croissance du PIB de ce qu'on y appelle le groupe BRIC (Brésil, Russie, Inde et Chine) extrêmement intéressantes car elles s'appuient sur des estimations très réalistes. Selon ces estimations, les BRICs dépasseraient, en 2040, le PIB combiné

des six plus riches pays du monde. La Chine dépasserait les USA en 2041, l'Inde dépasserait le Japon en 2032, la Russie dépasserait l'Allemagne en 2030 et le Brésil la dépasserait en 2040. Le tableau comparatif ci-dessous montre trois projections de Goldman Sachs.

La constitution d'un nouveau régime multipolaire, à la moitié du XXI^e siècle, est entourée d'un très grand risque. Comme dans la précédente bipolarisation américano-soviétique, une future multipolarisation, où s'affronteront de grandes puissances nucléaires, pourra mener à un conflit atomique suicide. Ce fait a été évité de justesse: lors d'épisodes comme l'installation de missiles à Cuba et en d'autres moments critiques. Le grand déséquilibre entre le pouvoir technologique et des formes équilibrées de rationalité, dans le monde contemporain, rend parfaitement possible que l'humanité disparaisse par voie de son auto-extinction. D'autre part, on ne doit pas négliger l'instinct humain de conservation, soit individuellement, soit socialement. A cet instinct on doit le fait que la guerre froide américano-soviétique n'ait pas abouti à une guerre effective. Ce type de contention tendra à intervenir dans le scénario d'une éventuelle, future et nouvelle multipolarité.

On peut légitimement supposer, face à ces considérations, qu'une éventuelle et possible multipolarité future mène, plutôt à long terme, à une longue et crispée vigilance militaire. A plus long terme, cette vigilance réciproque tendra à être graduellement transformée en formes croissantes d'institutionnalisation qui tendent à se consolider, comme a dit Kant, en une *Pax Universalis*.

Projections du PIB (US\$)											
US\$ 2003	BRICs				G6						BRICs G6
	Brésil	Chine	Inde	Russie	France	Allemagne	Italie	Japon	Royaume-Uni	US	
2000	762	1.078	469	391	1.311	1.875	1.078	4.176	1.437	9.825	2.700
2005	468	1.724	604	534	1.489	2.011	1.236	4.427	1.688	11.697	3.330
2010	668	2.998	929	847	1.622	2.212	1.337	4.601	1.876	13.271	5.441
2015	952	4.754	1.411	1.232	1.767	2.386	1.447	4.858	2.089	14.786	8.349
2020	1.333	7.070	2.104	1.741	1.930	2.524	1.553	5.221	2.285	16.415	12.248
2025	1.695	10.213	3.174	2.264	2.095	2.604	1.625	5.567	2.456	18.340	17.345
2030	2.189	14.312	4.935	2.980	2.267	2.697	1.671	5.810	2.649	20.833	24.415
2035	2.871	19.605	7.854	3.734	2.445	2.903	1.708	5.882	2.901	23.828	34.064
2040	3.740	26.439	12.367	4.467	2.668	3.147	1.788	6.039	3.201	27.229	47.013
2045	4.794	34.799	18.847	5.156	2.898	3.381	1.912	6.297	3.496	30.956	63.596
2050	6.074	44.453	27.803	5.870	3.148	3.603	2.061	6.673	3.782	35.165	84.201

GS BRICs Model Projections.

Projections du PIB per Capita (US\$)									
US\$ 2003	BRICs				G6				
	Brésil	Chine	Inde	Russie	France	Allemagne	Italie	Japon	Royaume -Uni
2000	4.338	854	468	2.675	22.078	22.814	18.677	32.960	24.142
2005	2.512	1.324	559	3.718	24.547	24.402	21.277	34.744	27.920
2010	3.417	2.233	804	5.948	26.314	26.877	23.018	36.172	30.611
2015	4.664	3.428	1.149	8.736	28.338	29.111	25.086	38.626	33.594
2020	6.302	4.965	1.622	12.527	30.723	31.000	27.239	42.359	36.234
2025	7.781	7.051	2.331	16.652	33.203	32.299	28.894	46.391	38.479
2030	9.823	9.809	3.473	22.427	35.876	33.898	30.177	49.944	41.194
2035	12.682	13.434	5.327	28.749	38.779	37.087	31.402	52.313	44.985
2040	16.370	18.209	8.124	35.314	42.601	40.966	33.583	55.721	49.658
2045	20.926	24.192	12.046	42.081	46.795	44.940	36.859	60.454	54.386
2050	26.592	31.357	17.366	49.646	51.594	48.952	40.901	66.805	59.122

GS BRICs Model Projections.

Projection de Croissance du PIB per Capita (US\$): Moyenne sur 5 ans										
Moyenne % yoy	BRICs				G6					
	Brésil	Chine	Inde	Russie	France	Allemagne	Italie	Japon	Royaume -Uni	US
2000-2005	-9,8	9,2	3,7	7,0	2,2	1,4	2,7	1,1	3,0	2,6
2005-2010	6,3	11,2	7,5	10,3	1,5	2,0	1,6	0,9	1,9	1,7
2010-2015	6,4	9,2	7,4	8,1	1,5	1,6	1,7	1,2	1,9	1,3
2015-2020	6,2	7,8	7,2	7,5	1,6	1,3	1,7	1,8	1,6	1,3
2020-2025	4,6	7,3	7,4	6,1	1,6	0,9	1,2	1,8	1,2	1,4
2025-2030	4,7	6,9	8,2	6,2	1,6	0,9	0,9	1,5	1,3	1,7
2030-2035	5,2	6,5	8,9	5,2	1,6	1,7	0,8	1,0	1,7	1,9
2035-2040	5,3	6,3	8,9	4,3	1,9	2,0	1,3	1,2	2,0	2,0
2040-2045	5,0	5,9	8,3	3,6	1,9	1,9	1,8	1,6	1,8	1,9
2045-2050	4,9	5,4	7,6	3,4	2,0	1,8	2,1	2,0	1,7	1,9

GS BRICs Model Projections.
Global Paper, n. 99, 1st October 2003.

D'autre part, il faut reconnaître que l'alternative d'une longue *Pax Americana* tendra également, à long terme, à une *Pax Universalis*. Les modalités à forte tendance au dépouillement, qui tendront initialement à caractériser un éventuel futur régime de *Pax Americana*, tendront, à plus long terme et dû à une nécessité inhérente d'équilibre homéostatique de ce système, à un régime plus équitable. C'est ce qui s'est passé avec la *Pax Romana*, caractérisée initialement par le dépouillement des régions conquises, auquel ont succédé des formes raisonnablement équitables d'administration des provinces, sous l'empire du *jus gentium* et la supervision du *praetor peregrinus*. Il s'agit d'un processus qui a atteint son point culminant avec l'édit de Caracala, de 212, avec l'extension de la citoyenneté romaine à toutes les provinces. Quelque chose de semblable se passe en Occident, avec la croissante incorporation des classes exclues, culminant avec le *welfare state* de l'après Deuxième Guerre Mondiale.

La deuxième grande dichotomie avec laquelle s'affronte le cours de l'histoire, la dichotomie Nord-Sud et, dans chaque pays, celle d'affluents et exclus, tendra, à long terme, pareillement à ce qui s'est passé avec la classe ouvrière européenne, à trouver une solution compatible avec la durabilité systémique du monde et de ses diverses sociétés. La grande difficulté qui se présente à cette dichotomie est le fait que les niveaux de consommation et de bien-être des pays actuellement développés, prises en compte les limitations de la planète, ne sont pas, matériellement et d'une manière générale, applicables à l'ensemble de l'humanité. Le nombre de voitures par habitant ne pourra dans l'avenir,

dans des pays comme la Chine et l'Inde, être comparé avec celui des USA ou même de l'Europe Occidentale.

Les projections de Goldman Sachs, du PIB *per capita*, déjà présentées, ont déjà montré le grand décalage existant entre des pays comme la Chine et l'Inde à l'horizon de 2050, si comparées aux USA et à l'Europe. Il faut également observer que les indicateurs *per capita* sont une abstraction mathématique qui découle de la division du PIB global par habitant. Cette abstraction masque les grandes différences de niveau effectif de vie, qui existeront toujours entre les individus, dans les pays mentionnés. En fait, les exigences, à long terme, d'équilibre systémique entre les pays et, dans chaque pays, entre ses couches sociales, entraîneront une réduction significative des niveaux de vie plus hauts, comme conséquence de l'élévation des niveaux de vie plus bas.

Il est toutefois important de prendre en compte, en ce qui touche ce grand problème, que la dichotomie Nord-Sud et, dans chaque pays, entre affluents et exclus, que le long terme au long duquel, comme déjà observé, les exigences d'équilibre homéostatique du monde tendront à réduire les asymétries actuelles, s'étend au long d'une période très supérieure à celle acceptée par l'actuelle situation sociale du monde. La diffusion internationale du terrorisme et d'incontrôlables mouvements migratoires exigent, dans des délais beaucoup plus courts, que l'on livre, comme déjà exposé, cette grande guerre de notre siècle, qui est la guerre contre la misère et l'ignorance, par le truchement d'une coopération étroite des USA et des membres du G.7 avec les Nations Unies.

Pour conclure cet exercice de prospective, il faut commenter, brièvement, la troisième grande dichotomie historique déjà citée, la dichotomie technologie-humanisme.

Pour simplifier une question extrêmement complexe, l'on peut constater que la grande et générale technicisation des sociétés contemporaines et de la vie individuelle mène à des systèmes de plus en plus automatisés où les personnes, comme déjà dit, deviennent, quel que soit leur niveau, des fonctionnaires travaillant par roulement et, ainsi, jetables et remplaçables par d'autres fonctionnaires travaillant aussi par roulement. L'humanisme, au contraire, est une vision du monde et une ligne de conduite individuelle et collective qui part du présupposé de la dignité de l'homme et de chaque individu, en tant qu'être humain, et essaye de la préserver et de l'agrandir. L'humanisme, dans ses diverses modalités historiques, et qui, à l'heure actuelle se caractérise par l'exigence d'un profond sens social et écologique, a la dignité et l'eudémonisme humains comme fin suprême. La technologie, au contraire, quoique historiquement découlant de l'objectif d'optimiser la vie humaine et consistant effectivement en un ensemble de moyens dirigés, en principe vers cet objectif, est menée, par sa logique inhérente, à des formes croissantes et à des niveaux d'automatisation, qui la transforment en une fin en soi et, en dernière analyse, en une fin ultime.

Le conflit entre technologie et humanisme, implicite depuis ses origines respectives, comme la flèche paléolithique qui sert à chasser et à assurer la prédominance sociale, s'est exacerbé au XX^e siècle avec les mécanismes et les procédés d'automatisation. Il est intéressant d'observer, dans le monde occidental contemporain, la différence significative

que l'on constate, à ce sujet, entre les peuples anglo-saxons et les peuples latins et germaniques. Dans ce sens, les cas des Etats-Unis et de l'Italie sont une bonne illustration. Dans les USA prédomine le *know how*, la formation technique, la vie individuelle se concentrant dans la compétition pour l'acquisition de moyens. En Italie, à partir d'un bon nombre de conditions matérielles (PIB *per capita* de l'ordre de US\$ 20 mille), prédomine ce que l'on pourrait appeler le *know for*, c'est-à-dire, la tendance à la formation qualitative de la vie. Humanisme, aux USA, est une spécialité, une discipline académique. En Italie c'est une forme de vie. Tel M. Jourdain et la prose, les Italiens, sans se rendre compte, pratiquent quotidiennement l'humanisme.

L'évolution culturelle a mené l'humanité à une situation où la technologie est devenue condition sine qua non de la survivance individuelle et collective. Cette même évolution, pourtant, mène à la déshumanisation de l'homme, s'il n'y a pas, en grande échelle, une effective restauration de l'humanisme. C'est une contribution historiquement décisive que les peuples latins et germaniques, dont la vie personnelle est toujours imprégnée d'une importante dose d'humanisme, peuvent apporter au monde. A ce sujet un rôle important est joué par l'Amérique Latine, qui est en train de développer avec succès sa formation technologique tout en préservant — et devant le préserver de plus en plus — son legs humaniste.

Notes

1. Cf. Toynbee, *A Study of History*, vol. VIII, p. 610, London, Oxford Univ. Press, 1954.

2. Cf. Luciano Martins, “O Fundamentalismo de Bush e a Ordem Mundial”, p. 37, in *Política Externa*, vol. 12, n. 1, juin, juillet, août, 2003.
3. Il faut dire que l’anti-humanisme de Hitler a été une rupture brutale avec la tradition humaniste allemande, de Goethe et Beethoven à Karl Jaspers et à la social-démocratie de William Brandt.

La Paix à l'épreuve de la peur

Aziza Bennani

Al'ère de la communication et de l'information, les médias font écho, au quotidien, du bulletin de santé de notre planète: séismes, inondations, épidémies, catastrophes aériennes et ferroviaires, enlèvements, attentats, guerres... Ces manifestations de violence sont récurrentes, conséquence du déchaînement des éléments de la nature et surtout de l'action des hommes. Elles sont l'expression d'un monde de grande turbulence, où les espaces d'insécurité sont multiples.

On peut considérer, sans pêcher par excès d'exagération, qu'il en résulte, à des degrés divers certes, un phénomène d'inquiétude et de peur communément partagé: peur des petits et des grands, peur des pauvres et des riches, peur des faibles et des courageux, peur des pays en développement et des pays développés... nul n'y échappe.

Est-ce à dire que le monde où nous vivons est plus dangereux que celui de nos ancêtres? Le mythe du bon vieux temps passé est-il de mise à ce propos? Certes non.

En fait chaque époque crée et alimente ses propres peurs, ce qui amène Pierre Hassner, dans son ouvrage *La terreur et l'Empire*, à “interpréter l’histoire de l’humanité comme une succession de peurs dont le remède produit à son tour une nouvelle peur” (p. 393).

Les pages d’histoire regorgent de références aux violences et aux menaces du passé, sources d’insécurité et de peurs diverses. Ces phénomènes sont parfois nommés explicitement par l’histoire, comme dans le cas, pour la France, de La Grande Peur de 1789 ou de La Terreur Blanche de 1793 et de 1815. La littérature, pour sa part, en apporte régulièrement le témoignage, comme la nouvelle de Guy de Maupassant intitulée *La peur* (1882), ou encore le roman de Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune* (1938) — inspiré par la guerre d’Espagne, mais applicable à d’autres cas.

Aujourd’hui on en trouve écho dans toute une gamme de genres littéraires et artistiques et avec internet et les autoroutes de la communication, nous sommes davantage informés du phénomène, qui en résulte ainsi amplifié. Il est alors légitime de parler de “mondialisation de la peur” et de “civilisation de la peur”, d’un monde plongé dans une sorte de dialectique de la peur, même s’il n’y a pas forcément une corrélation directe entre la peur d’une part et les dangers et les menaces d’autre part.

Le fait est que nous sommes encore très loin de cette “concorde mondiale”, de cette “paix universelle” appelée de tous les vœux après la Deuxième Guerre Mondiale et dont la quête a mobilisé toute la communauté internationale depuis un demi-siècle. La recherche de la paix n’étant pas naturel-

le, spontanée chez l'homme, elle doit être recherchée de façon contractuelle à travers la reconnaissance de l'autre comme personne égale et digne de confiance et non comme menace potentielle. Elle doit être institutionnalisée par le droit.

C'est à cette fin que fut créé le système des Nations Unies, fondé sur des principes universels tels que le respect de la dignité humaine, les droits fondamentaux de la personne et visant l'établissement de la justice, la paix et la sécurité à travers le monde. A cet effet, par exemple, le mandat de l'Unesco, inscrit dans son acte constitutif, consiste à édifier les défenses de la paix dans l'esprit des hommes, dans ses domaines de compétence. Depuis lors, le système des Nations Unies a élaboré tout un arsenal d'instruments juridiques internationaux (traités, conventions, mécanismes de régulation nécessaires...) visant à réglementer les relations au niveau international, éviter la guerre, voire l'interdire.

Les avancées réalisées au plan du droit international devraient nous permettre d'être mieux outillés pour écarter les menaces et les dangers, source d'insécurité et de peur. Des progrès certains ont été réalisés, mais depuis la chute du mur de Berlin et l'émergence d'un monde unipolaire, le monde est de nouveau en pleine ébullition. Ainsi donc, l'absence d'une guerre déclarée ne conduit pas directement à son corollaire, à savoir la paix (Spinoza l'avait bien souligné dans un autre contexte).

Les progrès scientifiques et technologiques nous dotent, par ailleurs, des moyens nécessaires pour mieux maîtriser le monde où nous vivons. Dans cette société du savoir émergente, nous sommes mieux armés contre certaines catas-

trophes, épidémies... La Mer des Ténèbres, toute proche aujourd'hui, n'est plus source d'angoisses et de peurs comme jadis; elle constitue depuis longtemps un espace intégré, maîtrisé. Bien plus, nous sommes en passe de percer même les mystères de la lointaine planète Mars.

Le développement de la société de la communication et de l'information — différente certes de la société du savoir — met à notre portée, pour sa part, les moyens de mieux nous connaître, mieux communiquer avec l'autre et donc mieux le comprendre, ce qui devrait réduire les causes de conflits et de tensions.

Mais, paradoxe de notre époque, ces avancées et ces progrès ne semblent pas suffisants pour nous permettre de dépasser le déficit de connaissance mutuelle, de savoir vivre ensemble et garantir la sécurité et la paix. Les menaces, sources de préoccupations et de peurs sont grandes et diverses.

Il en résulte une exacerbation de la violence, laquelle structure souvent les relations entre personnes et entre communautés, au niveau national, régional et international, et alimente la peur, instrumentalisée dans bien des cas à des fins diverses.

Nous assistons alors à la résurgence des conflits religieux et ethniques, du communautarisme, du repli sur soi, de l'extrémisme et du fanatisme. D'autre part, le droit international est soit bafoué, soit appliqué de façon léonine. L'action des institutions internationales est alors entravée, le multilatéralisme remis en question et l'ordre universel malmené.

Depuis le 11 septembre 2001, ces phénomènes se sont amplifiés. L'offensive déclenchée, suite aux tragiques at-

tentats, s'explique en grande partie par la frayeur qui en a résulté au sein d'un pays secoué par la prise de conscience de sa vulnérabilité, une frayeur amplement partagée à travers le monde. Elle s'explique de même par le désir de détruire l'ennemi par la force et affirmer sa puissance et son hégémonie. Conséquence d'une telle réaction, le monde tout entier est placé sous le signe de la peur.

L'unilatéralisme aidant, le manichéisme est de rigueur; le monde est ainsi divisé en bons et en mauvais, en alliés et en adversaires. Mais si par le passé, dans les cas de conflit et de guerre, l'ennemi était parfaitement identifié, dans ce cas précis, l'ennemi à éradiquer n'a ni visage ni localisation géographique précise. Il se caractérise par une grande mobilité, agit de façon décentralisée et ne connaît pas de frontières. Il est incarné, tantôt par des personnes déterminées mais insaisissables, tantôt par une organisation que l'on qualifie de "nébuleuse", érigées en épouvantail et permettant, dans différents cas, de faire fi des principes des droits de l'homme et du droit international.

Les mesures dictées par la peur de cet ennemi qui constitue un danger indéniable pour l'ensemble de la planète, visent à assurer la sécurité et la paix; or, ces mesures débouchent souvent sur une insécurité plus grande et alimentent davantage les peurs.

Ainsi donc, la peur est ressentie par des Etats nation, face à la menace "terroriste". Elle s'en trouve amplifiée au niveau de la planète et érigée en spectre redoutable du fait de la stratégie adoptée par ces Etats pour affirmer leur puissance et écarter le danger.

La peur et l'angoisse créées de la sorte sont amplifiées par tout un lexique de circonstance, contestable du reste notamment du fait de l'amalgame qu'il crée: "Choc des civilisations", "fous de Dieu", "états voyous", "axe du mal", "jihad", "jihadisme"...

A un pôle diamétralement opposé, la peur est utilisée par ailleurs à des fins idéologiques ou politiques par des groupes "transnationaux" ou dits "transnationaux de Trevi", du nom du groupe de travail de l'Union Européenne sur l'extrémisme, le terrorisme et la violence. Constitués en réseaux à travers la planète et caractérisés par une grande mobilité, ces groupes ne connaissent pas de frontières et utilisent divers moyens de pression, d'intimidation, voire même de destruction; tel est le cas d'extrémistes de tous bords, source d'une peur étendue au niveau planétaire.

Les extrémistes dits "islamistes", tout particulièrement, parviennent à cristalliser les frustrations, les humiliations, les sentiments d'injustice des laissés-pour-compte de sociétés divers, sentiments exacerbés par la question palestinienne et la question irakienne. Ils instrumentalisent la religion pour élargir la base de leurs sympathisants ou adhérents. Leur lutte est orientée vers le système idéologique et politique occidental de la modernité et de la démocratie qu'ils récusent, tout en s'en servant pour atteindre leurs objectifs. Cette alliance entre modernité technologique et fanatisme archaïque donne un résultat détonnant. Les moyens les plus extrêmes sont employés pour imposer leur vision propre du monde. La spirale de la violence qu'ils exercent (bombes, assassinats, attentats...) les englobe eux-mêmes parfois (kamikazes).

Il s'agit là de deux pôles extrêmes, deux pôles antagoniques, deux visions du monde différentes, mais qui instrumentalisent la peur pour atteindre des objectifs diamétralement opposées. Néanmoins, l'un et l'autre de ces deux pôles vise à affirmer sa puissance et imposer sa vision du monde respective, à l'ensemble de la planète. La démarche adoptée par l'un et l'autre entraîne le monde dans une sorte de spirale de la peur.

Les cas examinés reflètent parfaitement la crise de notre monde d'aujourd'hui, qui vit une mutation accélérée et où beaucoup de données économiques, politiques, sociales, culturelles, éthiques... ont profondément changé. Cette crise est la résultante de nombreux défis nouveaux que nous avons été, jusqu'à présent, incapables de relever et qui nourrissent les peurs les plus variées.

Les défis sont multiples: analphabétisme, pauvreté, injustice, humiliation, déficits au plan de la connaissance mutuelle entre les personnes et entre les communautés, déficit du dialogue, du respect de la diversité culturelle, de la culture de la paix, carence des instruments de droit international et des mécanismes de fonctionnement des sociétés...

Par ailleurs, de nombreux indices révèlent que l'Etat nation, avec ses obsessions territoriales et ses spécificités politiques, n'est plus opérationnel, au plan de l'organisation interne et internationale. L'époque est désormais aux unités transnationales, regroupant des nations apparentées.

L'ordre en vigueur n'est donc plus viable, notre modèle de développement montre ses limites, nos schémas traditionnels et nos repères habituels apparaissent de moins en moins opérationnels. Ils ne permettent plus d'apporter les

solutions appropriées à un grand nombre de problèmes de l'humanité. Nous n'avons pas réussi à éviter la rupture entre, d'une part, nos valeurs et nos cultures, et, d'autre part, l'économie globale — désormais incontournable cependant —, les règles du marché qui nous gouvernent et les techniques nouvelles qui nous envahissent.

Il est né de tout cela une rupture entre les pôles matériels et spirituels de notre expérience vitale, qu'il est urgent de réconcilier et de combiner dans le cadre d'une vision de société nouvelle et de préoccupations humanistes renouvelées. Notre monde est en crise parce que nos préoccupations et nos actions ne sont plus centrées sur la personne humaine avec ses droits et ses devoirs.

De nouvelles règles de jeu plus appropriées et de portée universelle doivent être élaborées sur la base essentielle-ment de la solidarité, la justice, le souci du bien-être de l'homme, le respect de sa dignité, la reconnaissance de l'égalité des cultures, dans leur différence...

Pour atteindre ces objectifs, il est désormais vital de mener une réflexion en profondeur pour adopter de nouvelles stratégies et combattre les phénomènes qui alimentent la peur et compromettent la paix. Il est de même nécessaire d'être imaginatifs pour créer une dynamique nouvelle, un nouveau sens des valeurs, une nouvelle éthique.

La crise que nous vivons a ainsi des dimensions multiples. Nous ne pouvons la subir comme une fatalité. Elle peut parfaitement être bénéfique si nous parvenons à trouver les solutions adéquates pour la dépasser. Nous assistons donc à un tournant décisif de notre histoire. Nous nous devons

d'opérer les changements nécessaires pour établir un nouvel équilibre mondial et instaurer un ordre nouveau.

L'humanité a besoin — comme cela a été signalé il y a quelques années déjà dans un ouvrage intitulé *Un monde nouveau* — hélas peu diffusé, du reste — d'un pacte nouveau qui englobe une série de nouveaux contrats: un contrat social (lutte contre la pauvreté, notamment dans le cadre du développement durable), un contrat naturel (alliance de la science, le développement et la préservation de l'environnement...), un contrat culturel (édification d'un projet citoyen pour la lutte contre l'exclusion scolaire et universitaire, valorisation de la connaissance, égal respect de toutes les cultures...), un contrat éthique (culture de la paix, plénitude de l'homme...) centré sur la valorisation du savoir, l'approfondissement de la démocratie, la répartition équitable des richesses... C'est là certes un programme très vaste, qui doit se fonder sur les valeurs humanistes.

À qui incombe la responsabilité d'insuffler les changements requis? Par quelle voie pourrait-on réaliser ces changements?

Comme cela a été souligné par Federico Mayor à une certaine occasion, les penseurs, les intellectuels, les universitaires ne détiennent ni la force des armes ni celle de l'argent, mais ils possèdent la force de l'esprit et de la parole. De ce fait, il leur incombe la tâche — surtout dans le cadre d'institutions et organisations diverses, dont celles du système des Nations Unies, réformées — de faire prendre conscience de certaines réalités, éclairer les esprits, mener une réflexion prospective pour élaborer une vision, dessiner l'avenir.

Le rôle de l'intelligentsia du monde arabo-musulman est fondamentale dans cette réflexion, de même que celui d'organisations régionales comme l'Organisation Arabe pour l'Education, la Culture et la Science — ALECSO — et l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture — ISESCO.

Il y a donc ces chemins de la réflexion et il y a aussi ceux de l'action, aucun des deux n'étant exclusif, bien au contraire, les uns nourrissant les autres.

Relever de tels défis, permettra de dépasser cette civilisation de la peur, créer les conditions requises pour la sécurité et la stabilité, échapper à "ce nouveau stade de la dialectique de la peur" (P. Hassner, p. 393). Nous nous orienterons alors vers un monde nouveau plus harmonieux et éviterons de soumettre la paix à l'épreuve de la peur. C'est là une tâche vitale pour l'avenir de l'humanité et dont la réalisation permettra de nourrir tous les espoirs.

Bibliographie

- ANNUAIRE FRANÇAIS DE RELATIONS INTERNATIONALES (2002). Bruxelles, Bruylant, vol. III.
- BERNANOS, Georges (1938). *Les Grands cimetières sous la lune*. Paris, Plon, p.83-84.
- HASSNER, Pierre (2003). *La terreur et l'empire. La violence et la paix*. Paris, le Seuil, vol. II.
- JAFFEE, Cheryl (2001). "La Culture de la peur". In: *Bulletin de la Bibliothèque Nationale du Canada*, vol. 33, n. 3, Mai-Juin.
- LE QUAN, Mai (1998). *La paix*. Paris, Flammarion.
- LES CLEFS DU XXIE SIÈCLE (2000) Paris, Seuil, Unesco.
- MAUPASSANT, Guy de (1882). "La peur". In: le journal *Le Gaulois*, 23 octobre.

MAYOR, Federico et BINDE, Jérôme (1999). *Un monde nouveau*. Paris, ed. Odile Jacob, Unesco.

SMITH, Dan. "Peuples, puissances militaires, espoirs de paix". In: *Atlas des guerres et des conflits dans le monde*, Revue Autrement, Le Mémorial de Caen.



L'arrêt et le renvoi des dialogues

Le monde est-il en danger de mort?

Alain Touraine

Introduction

Nous sommes sortis depuis longtemps, du moins je l'espère, de la représentation des rapports entre l'Occident et l'Orient qu'Edouard Saïd a si bien analysés et condamnés en analysant ce qu'on a appelé l'orientalisme. Les catastrophes et la barbarie qui ont traversé l'Europe tout au long du XXe siècle, à l'Ouest et plus longtemps encore à l'Est du continent, rendent impossible d'identifier l'Europe, et pourquoi ne pas dire ici le monde latin autant que le monde anglo-américain, à la civilisation et à la modernité. Mais en ce début de siècle nouveau, nous devons nous débarrasser avec la même vigueur de l'idée aussi dangereuse que superficielle qu'il existe plusieurs modernités, comme il existe plusieurs définitions de la démocratie. Je consacrerai un peu de temps tout à l'heure à l'opposition de la notion de moder-

nité, qui ne peut avoir qu'un sens universel, et de celle de voies de la modernisation, qui définit une pluralité de chemins vers la modernité, une pluralité de manières de faire du neuf avec du vieux car il n'existe pas, dans le monde entier, un seul pays qui n'ait fait du neuf qu'avec du neuf, même si quelquefois des Hollandais, des Anglais ou d'autres pionniers européens ont pu avoir l'illusion qu'ils étaient d'emblée et entièrement entrés dans la modernité.

Faut-il alors prendre une position plus critique et parler d'un mouvement mondial ou au moins multicontinental de libération des peuples et des cultures soumis, éliminant ce qui a été d'abord un pouvoir politique omniprésent et symbolisé par l'arme nucléaire et ce qui est devenu ensuite l'intégration de la plus grande partie de l'économie mondiale dans un système de réseaux financiers et d'entreprises transnationales qu'on a appelé la globalisation et dont personne ne doute qu'elle soit placée sous l'hégémonie des Etats-Unis? Cette réaction a été puissante; elle a rempli une grande partie du XXe siècle, en particulier sous sa forme principale, qu'on peut appeler le modèle léniniste-maoïste. Mais disons en très peu de mots, car je n'ai pas le temps ici de donner une analyse suffisante de ce que je vais évoquer: nous avons fait l'expérience que ces mouvements de libération, ou bien avaient échoué, ou bien avaient basculé dans des régimes totalitaires ou autoritaires ou bien encore avaient été suivis par des mouvements de restauration communautaire largement antimodernes, même s'ils utilisent des instruments modernes d'action et de communication.

Le moment me semble venu de rejeter toutes les solutions que l'histoire a essayées depuis un siècle et demi.

Non pas pour nous laisser aller à un nihilisme rhétorique dangereux, mais parce que nous touchons en ce moment, si je puis dire, le fond de l'histoire, c'est-à-dire le lieu extrême où il n'y a plus d'acteurs sociaux, ou peut-être même il n'y a plus de conflits ou d'affrontements, parce que l'ensemble du territoire humain est menacé de destruction totale. Depuis deux décennies, le thème de la catastrophe et plus généralement de la société du risque a été abondamment développé et il est vrai que nous avons tous gardé de ces analyses très originales une vive conscience de notre fragilité. Mais ce que je désigne en ce moment est à la fois plus limité et plus extrême encore. Il est particulièrement difficile pour moi-même, qui pendant toute ma vie ai insisté tellement sur le rôle des acteurs, leur capacité de transformer l'histoire au prix de conflits profonds mais en étant portés par une confiance en l'action humaine, de me placer en esprit à l'extrême opposé de cette pensée. Je dois le faire, comme chacun d'entre nous doit le faire en ce moment, quitte à pouvoir proposer le plus vite possible et le moins mal possible des méthodes, des stratégies, pour sortir de ce danger mortel.

Ce danger a aujourd'hui le nom qu'il a toujours eu: la guerre, qui n'est pas un accident, qui a été peut-être mais qui n'est certainement plus un élément d'une stratégie qui comporte d'autres éléments plus positifs. Je choisis comme référence directe au lieu qui est aujourd'hui le centre du monde, ce morceau de terre et de côtes où s'affrontent l'Etat d'Israël et les Palestiniens qui luttent pour constituer un Etat national palestinien. Depuis longtemps, mais surtout depuis le début de la deuxième Intifada, il y a trois ans, ce qu'on vit sur cette terre n'est plus un conflit, une rivalité; c'est une

guerre à mort, une guerre où chaque camp compte chaque jour les morts qu'il a subies mais surtout les morts qu'il a infligées à l'autre camp. Au moment où nous sommes réunis, personne ne peut dire si cette guerre à mort aura une fin ou si, des deux côtés, on en viendra de plus en plus à des solutions qui nient l'existence de l'autre. Il y a peu de temps encore, nous avons connu des destructions massives de population et certaines d'entre elles n'ont pas terminé leur œuvre de mort, même si les journaux et les télévisions du monde entier se sont lassés d'énumérer les victimes fusillées, les villages brûlés, les cultures dévastées. Je sais bien que le monde entier n'est pas à feu et à sang et que nous sommes réunis ici librement et pour réfléchir entre nous et pour nous tous. Mais la mort est proche. Elle est tous les jours présente au Moyen-Orient; elle l'était hier en Espagne; elle le sera demain dans une autre ville d'Europe; elle a frappé les Etats-Unis il y a un peu plus de deux ans et il est probable qu'elle les frappera ou cherchera à les frapper encore. J'aimerais penser que nos débats et nos échanges amicaux se sont placés sous des auspices plus agréables et en effet nous avons passé ensemble des moments non seulement agréables mais de confiance mutuelle. Cependant, je me sens obligé de placer les réflexions finales que je vous sou mets dans l'ombre de la mort, sous le signe partout menaçant de la guerre. Et si je le fais, c'est parce que seule la conscience de la guerre peut nous obliger et nous inciter en même temps à chercher les conditions minimales de la paix qui seule nous permet de communiquer, d'apprendre à la fois à vivre ensemble et à respecter nos différences.

I

Nous appelons *guerre* un combat à mort entre des adversaires qui se définissent comme entièrement extérieurs l'un à l'autre, sans rien en commun. Ce que l'un gagne, l'autre le perd; il arrive aussi que les deux aient des pertes, comme ce fut le cas surtout avec la première guerre mondiale; il n'est pas possible que l'un et l'autre soient gagnants. Les catégories qui s'appliquent ici sont celles d'amis et d'ennemis et Karl Schmidt a eu raison d'opposer ces catégories à toutes celles qui sont définies par un conflit social, même s'il nous semble indispensable d'ajouter que la transformation des conflits sociaux en guerres est liée à l'installation de régimes eux-mêmes guerriers, c'est-à-dire autoritaires ou totalitaires, et donc à la destruction de la démocratie.

De l'autre côté, nous appelons *conflit* un affrontement, qui peut être violent mais qui se définit clairement à l'intérieur d'une société ou d'une culture, c'est-à-dire où les parties en présence, même quand le conflit qui les oppose est d'une grande profondeur, reconnaissent qu'elles ont quelque chose en commun, des ressources culturelles autour de l'appropriation sociale desquelles le conflit s'est déterminé. Qu'on considère les conflits de niveau le plus élevé comme ceux qu'on rassemble sous des noms comme révolution ou lutte de classes ou, au contraire, qu'on considère des tensions entre groupes d'intérêts opposés cherchant à conquérir des avantages, à défendre des privilèges ou à se débarrasser de charges jugées indues, tous les conflits sont limités, parce que tous sont des conflits *sur* quelque chose qui définit un terrain commun aux acteurs en conflit.

Une telle définition est indispensable à donner avant d'aborder les rapports entre les guerres et les conflits, car il faut reconnaître que les analyses et nos propres réactions sont souvent confuses, du simple fait que guerre et conflits se mêlent souvent. Même lorsque les enjeux sont très limités, le langage de la guerre est souvent employé. C'est la raison même pour laquelle les définitions qui viennent d'être données et qui sont en grande partie arbitraires sont indispensables, afin que nous puissions définir et comprendre des situations qui ont presque toujours plusieurs dimensions.

L'idée qui s'impose à nous avant toute autre et qui doit guider notre exploration, au moins au début, est qu'on assiste historiquement, dans les sociétés dites modernes ou en voie de modernisation, à une séparation croissante des guerres et des conflits, surtout à l'intérieur de chaque société. L'image que nous offre un passé encore proche est celle de la confusion des conflits sociaux et des guerres internationales. Aujourd'hui au contraire, ou au moins dans un passé très récent, nous avons pu avoir l'illusion que les conflits étaient de plus en plus fragmentés, que ce qui restait en commun entre les adversaires était de plus en plus important et peut-être que les guerres se manifestaient de plus en plus directement, sans passer par des intermédiaires économiques et politiques. La modernité n'a été nulle part donnée au départ comme un objectif et un plan d'action qui se seraient mis en place bien avant le déclenchement des processus de modernisation. C'est évidemment le contraire qui est vrai. Ce n'est pas la modernité qui a déclenché des processus de modernisation, c'est ceux-ci qui ont produit de la modernité,

mélangée à d'autres éléments, mais qui a pris son autonomie jusqu'à devenir une représentation du monde suffisamment forte et intégrée pour qu'on puisse, comme nous le faisons aujourd'hui, placer la modernité et son unicité en tête d'une analyse qui doit être complétée par l'étude comparative des divers modes de modernisation. Or la priorité historique qui appartient à la modernisation sur la modernité a comme conséquences directes la priorité de la guerre sur les conflits, ou au moins leur mélange et, a-t-il semblé à beaucoup, leur unité profonde. Le propre de la modernité est de définir et de contrôler ses propres mécanismes internes d'intégration, mais aussi de conflits et de changement. Au contraire, tous les processus de modernisation, quels qu'ils soient, ont été d'abord des processus de rupture, d'élimination, de mise à mort. La modernisation a parfois été associée à la conquête. Même les empires coloniaux, dont le bilan a si souvent été négatif, ont joué un rôle important de modernisation et dans des expressions comme: ouvrir des routes, rétablir la paix, installer des élites et des gouvernements locaux, la présence de la guerre et de sa violence est immédiatement visible. Elle l'est plus encore dans l'expérience historique des pays qui sont devenus les principaux créateurs de la modernité. Tous ces pays sont entrés dans leur processus accéléré de modernisation par une révolution. Cette notion a été en fait peu analysée, même si elle a été très largement, trop largement, utilisée. En fait, nous le savons bien, une révolution est l'association paradoxale mais nécessaire d'un saut vers la modernité, c'est-à-dire vers un cadre de références de plus en plus admis par tous, et la destruction d'un des adversaires considéré par l'autre com-

me un obstacle infranchissable à sa propre entrée dans la modernité. Cette double nature des révolutions est en général très clairement indiquée par les acteurs eux-mêmes. Il suffit ici d'évoquer deux exemples célèbres, situés le premier sinon dans la première série de révolutions, celles qui détruisirent des "anciens régimes", et des révolutions comme la révolution chinoise, qui ont continué longtemps à combiner une transformation sociale profonde avec une action guerrière. La Révolution française reste célèbre parce qu'elle a formulé mieux que toute autre les principes fondamentaux de la démocratie et plus largement de la modernité politique. La Déclaration du Jeu de Paume, du 20 juin 1789, l'abolition, le 4 août, des droits féodaux, la rédaction pendant ce même mois de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et aussi bien des mesures prises par la Législative et même la Convention constituent une transformation presque sans égale d'une société nationale. Mais dès le début, la violence guerrière apparaît, dans les émeutes de la faim qui éclatent rue Saint Antoine, dans la décapitation du gouverneur de la Bastille après la prise de cette prison où n'étaient retenus qu'un nombre faible de détenus. Rapidement, la dimension guerrière de la révolution s'impose à tous, étant donné la guerre déclenchée par les grandes puissances contre la Révolution et l'apparition de foyers de guerre civile, en particulier en Vendée. La Terreur fut une guerre et ne fut nullement un conflit. C'est très récemment que des historiens, et en particulier Charles Tilly, ont su découvrir derrière l'intervention militaire en Vendée la destruction d'une société agraire, aristocratique et paysanne, par une autre société, urbaine, marchande et bureaucratique

à la fois. L'histoire de France comparée à celle d'autres grands acteurs de la modernité a été presque constamment chargée d'une dimension guerrière; presque constamment le sang a coulé, les barricades se sont dressées et les pelotons d'exécution ont abattu aussi bien les réformateurs sociaux transformés en guerriers que les partisans de la violence comme accoucheuse de l'histoire. La Révolution soviétique est un exemple beaucoup plus faible de cette dualité d'orientations et de méthodes car, après ce qu'on a pu appeler la Révolution de Février, ce qu'on nomme la Révolution d'Octobre fut avant tout la prise de pouvoir par la violence et par la mobilisation du peuple et des marins du pouvoir d'Etat. Dès la fin de 1917, toute évolution sociale et politique autonome avait disparu et était passée sous le contrôle total du parti bolchévik. En revanche, la présence d'un conflit et d'un mouvement social, appuyés sur les paysans, a joué un rôle central dans la Révolution chinoise, surtout après la victoire militaire de Tchang Kaï-Chek qui fut suivie de la Longue Marche qui aboutit par la conjonction de forces sociales et militaires à l'entrée dans Pékin en 1949 et au renversement du régime ancien. A des degrés divers, toutes les grandes révolutions peuvent être analysées de la même manière, depuis la Révolution hollandaise et la deuxième Révolution anglaise de 1688 jusqu'à beaucoup des guerres de libération nationale qui furent en même temps des guerres dirigées contre une classe dirigeante étrangère ou même contre des colons, qui n'étaient pas tous riches, protégés par les armes étrangères.

Plus généralement, les grandes étapes de l'apparition et de la reconnaissance des *droits* a eu deux phases complé-

mentaires et opposées. Je viens de le dire à propos de la reconnaissance des droits civiques qui se fit au cœur de la révolution qui devait conduire à l'arrestation et à l'exécution du roi et de la reine en France. Un siècle plus tard, les luttes pour la reconnaissance des droits sociaux ont pris de la même manière deux formes opposées. La forme léniniste-maoïste fut la plus importante, celle qui souleva le plus grand nombre de pays en lutte; et de l'autre côté, la formation lente et difficile, mais qui est finalement sortie victorieuse du XXe siècle: la démocratie industrielle, la social-démocratie et sa manifestation principale, le *Welfare State*. Et nous vivons en ce moment même une dualité d'orientations comparable à propos des luttes pour la reconnaissance des droits culturels. Les communautarismes sont dominés par l'esprit de guerre et leur action est de même nature que celle des régimes communistes; en face, la reconnaissance des droits culturels et donc d'un certain multiculturalisme ou tout au moins de la recherche positive de communications interculturelles occupent à notre époque le même rôle que la découverte de la social-démocratie au tout début du XXe siècle, en Allemagne, en Angleterre et dans les pays du Nord de l'Europe.

Dans beaucoup de parties du monde, le terrorisme l'a emporté, terrorisme jacobin et montagnard, terrorisme léniniste, terrorisme maoïste. Mais un demi-siècle après la chute du nazisme et quinze ans après la chute de l'empire soviétique et de son régime, nous avons été tentés de penser que les problèmes de la société civile l'emportaient décidément sur ceux de l'Etat et que les conflits allaient remplacer les guerres, idée moins naïve que celle du XIXe siècle qui a cru que

le progrès industriel rendrait inutiles et improductives les grèves. Nous avons vu se développer sous nos yeux l'espace des conflits conscients de leurs limites et soucieux du rôle des arbitres ou des médiateurs qui sont partout en grand nombre. Des penseurs libéraux comme Raymond Aron ont insisté sur ce mélange de conflictualité et de modération ou d'autolimitation qui a caractérisé pendant plusieurs décennies et dans certains cas pendant tout un siècle les sociétés modernes. Car c'est bien de la société moderne qu'il s'agit maintenant. Aucune société n'est entièrement moderne, n'est entièrement gouvernée par la recherche de sa propre capacité d'intégration et de changement; mais dans un nombre croissant de situations, on voit se fragmenter, se limiter les conflits, se renforcer les méthodes de gestion des conflits, et en particulier s'étendre et se diversifier les modes d'intervention du droit. Dans le domaine des relations de travail, si les conflits de classes plus fondamentaux n'ont pas disparu, le domaine des *labor relations* n'a pas cessé de s'étendre, à mesure surtout qu'augmentaient les interventions de l'Etat. Quelques-uns ont rêvé, après la chute du mur de Berlin, à la création de la paix éternelle. C'est avant tout le développement fulgurant des médias qui a encouragé cette vision optimiste, car rien n'est plus éloigné de la violence guerrière que l'image transportée par les médias dans tous les foyers. L'abondance même des scènes de violence que nous voyons, aussi bien dans les reportages sur des guerres que dans beaucoup de films et de téléfilms, font pénétrer en nous l'idée que la violence est un spectacle, qu'il y a donc des spectateurs qui ne sont pas des participants directs, ce qui démontre bien que la violence elle-même est encadrée

dans certaines limites, qu'elle ne crève pas tous les yeux, qu'elle n'interdit pas tous les regards et par conséquent qu'il demeure toujours possible de transformer une guerre en conflit. On comprend même que certains, pendant la période qui a suivi la chute du régime soviétique, aient cru pouvoir définir l'état du monde par le thème de la globalisation, c'est-à-dire d'un processus qui affecte tout le monde mais qui favorise au total les échanges, les mélanges et constitue un cadre d'organisation économique si large qu'il domine toutes les catégories politiques et guerrières qui semblaient avant, au moment de la construction des grands empires, créer des ensembles plus globaux que les grandes entreprises économiques ou financières. Aujourd'hui, c'est le contraire qui est affirmé avec le plus de force. Aucun acteur politique, aucune force militaire, ne peuvent arriver à un niveau mondial d'organisation et d'action, comme le font les réseaux financiers et les entreprises transnationales.

Cette tendance générale, qui a été observée par un si grand nombre d'analystes, a entraîné, de l'avis général, une fragmentation des conflits qui n'a laissé à aucun un rôle central, "surdéterminant". En même temps, beaucoup d'entre nous avons été intégrés dans des systèmes administratifs de plus en plus complexes, avec la formation d'Etats fédéraux, de quasi-Etats régionaux ou au moins de grands systèmes d'alliances. Les conflits apparaissaient partout, mais chaque fois plus particuliers, plus gérables et donc moins révolutionnaires. Même les pays qui avaient gardé après la seconde guerre mondiale de fortes références aux traditions révolutionnaires, par exemple la France et l'Italie, durent abandonner un vocabulaire et même des programmes politi-

ques qui n'avaient plus de répondants. Pendant les années soixante-dix du dernier siècle, des intellectuels et divers types d'activistes plus marginaux ont voulu rompre cette tendance molle à la recherche de négociations et d'accords. L'Italie a connu de longues et dramatiques années de plomb; l'Allemagne n'a connu qu'un épisode relativement court de terreur révolutionnaire et la France a été sauvée d'une dérive à l'italienne par le rapprochement des partis socialiste et communiste qui ouvrait un chemin au changement que les militants les plus radicaux pensaient pouvoir transformer, selon la vieille stratégie trotskiste, en foyers de mouvements révolutionnaires. Même les mouvements qui ont combattu le plus directement la globalisation et qui rapidement ont préféré s'appeler altermondialistes, avec raison, n'ont pas entièrement réussi à établir des liens solides entre une multiplicité de mouvements sociaux et une action beaucoup plus directement politique anti-américaine. C'est celle-ci qui est restée prédominante, mais autolimitée à des dénonciations, tandis qu'on apercevait déjà renaître l'esprit guerrier. Mais même si un nombre croissant de témoins et d'analystes s'inquiétaient des inégalités croissantes, de l'augmentation du nombre des exclus et des menaces qui portaient sur la diversité culturelle dans l'ordre humain autant que dans l'ordre végétal ou animal, le thème de la guerre est apparu pendant cette période, au total très brève, comme un thème relativement marginal. Il est vrai que les Nations Unies n'avaient pas la capacité d'empêcher ces guerres, mais celles-ci ne se répandaient pas, même si leur degré de violence était localement très élevé, et en Bosnie ou au Kosovo par exemple, certaines solutions étaient élaborées, insuffisantes

pour mettre fin aux violences guerrières mais assez fortes pour encourager la croyance au déclin de la violence guerrière. Il est impossible d'indiquer un point, une date, un lieu où la croyance au conflit aurait envahi jusqu'à un point extrême la vie interne des sociétés. En revanche, il est difficile de nier l'effet de surprise, de rupture, de catastrophe qui s'est installé dans une grande partie du monde à partir du 11 septembre 2001, comme si l'histoire était brusquement repartie en sens inverse du chemin qu'elle avait parcouru avec les progrès de la modernité et l'emprise croissante des principes intégrateurs de la modernité sur toutes les formes, même les plus violentes, de modernisation. Il est vrai que de grands analystes comme Samuel Huntington avaient annoncé que le choc des civilisations remplacerait les guerres entre les Etats. Vrai aussi que d'autres, comme André Malraux, ont annoncé que les problèmes spirituels occuperaient la même place centrale au XXI^e siècle que les problèmes économiques au XIX^e siècle et les problèmes proprement politiques au XX^e; mais l'importance des débats suscités par de telles déclarations n'a pas rompu la confiance croissante de la société civile en elle-même. Et si cette expression doit être employée ici, c'est bien parce qu'elle désigne un nouvel échelon de la société politique, qui est au plus loin de la capacité d'action guerrière des Etats et qui s'efforce d'élargir le champ politique et sa capacité de gérer aussi bien des problèmes locaux que des problèmes à très long terme auxquels les Etats nationaux ne sont pas capables de trouver des solutions.

Cette vision, à la fois inquiète et optimiste du monde, existe certainement encore. Néanmoins, presque personne

ne doute aujourd'hui que le 11 septembre 2001 a marqué un changement d'époque historique fondamental. Les Européens en ont pris mieux conscience au moment où l'attentat meurtrier de Madrid en mars 2004 a fait 200 morts et plus de 1.500 blessés. Tout d'un coup, des millions d'individus et des dizaines d'Etats se sont sentis menacés. L'image de la mort, qui avait été peu à peu écartée, après les grandes épidémies qui avaient presque détruit tant de villes européennes, revient brusquement parmi nous avec les bombes qui explosent dans les trains, sur les immeubles de bureaux ou près de centres de décision politique. Beaucoup se demandent: comment comprendre ce renversement brutal dans l'évolution du monde? N'est-il pas encore possible de penser que cette violence est déclenchée par des groupes terroristes restreints, terroristes ou fanatiques, et qu'il faut de toute urgence, au lieu de s'inquiéter pour la masse des hommes, éliminer les foyers forcément repérables d'où partent des actes de plus en plus nombreux et de plus en plus destructeurs?

Mais il n'est pas possible d'accepter une telle discontinuité. Avant d'imaginer un avenir, il faut s'interroger sur les causes de cette réapparition de la violence guerrière.

II

C'est une réaction assez habituelle de dire que l'enrichissement des pays modernes a laissé de côté une partie importante de la population, que la pauvreté se maintient ou s'étend et que l'exclusion devient pour certains de plus en plus durable. Une telle argumentation est bienvenue s'il

s'agit de se protéger contre la croyance naïve en une amélioration de la situation de tous, comme si les progrès de la civilisation matérielle se répartissaient naturellement de manière égale ou même de plus en plus juste sur l'ensemble de la population. Mais s'il s'agit de découvrir les causes de la violence et même de la rupture guerrière, il est impossible de dire que nos sociétés sont de plus en plus divisées par une frontière entre riches et pauvres. Ces frontières existent encore; elles existaient bien davantage dans le passé et la simple évocation soit des événements soit des œuvres littéraires du XIXe siècle anglais ou français nous rappelle la force immédiatement perceptible des distances et des différences de classes dans ces vieux pays industriels. C'est dans une tout autre direction qu'il faut porter l'analyse.

Une caractéristique ambiguë mais constamment présente de la modernité est ce qu'on pourrait appeler la destruction de la subjectivité ou des subjectivités. Non seulement parce que la consommation et la communication de masse imposent des modèles de consommation et de comportement qui tendent à être les mêmes dans différents pays et qui sont imposés par la publicité commerciale et par d'autres méthodes, mais l'idée de modernité est profondément liée à celle d'une élimination de plus en plus complète des représentations internes de la vie intime, de l'âme ou de quelque nom qu'on les nomme. La sécularisation, qui est le corollaire de la modernité, a réduit beaucoup l'influence des récits religieux. Toutes les formes de rationalisme, jusqu'au structuralisme, veulent découvrir les lois des conduites humaines ou de l'évolution historique, sans faire appel aux explications que les populations ont toujours donné de leur

destin ou en particulier de leur origine, en passant par le langage des mythes ou celui des religions. Depuis la fin du XIXe siècle, période où se sont formées les grandes pensées qui continuent à nous dominer, celles de Marx, de Nietzsche et de Freud, sans oublier la pensée de Durkheim qui voulait traiter les faits sociaux comme des “choses”, il a existé, dans les meilleurs des cas, une différenciation fortement hiérarchisée entre le monde supérieur de la raison et du calcul et du progrès et le monde local, inférieur, souvent même considéré comme féminin, du sentiment, de la vie familiale et intime. Mais surtout la pensée et la société modernes qu’il faut toujours définir comme l’association du rationalisme et de la reconnaissance des droits individuels, et qui par conséquent n’étaient pas nécessairement portées à nier la subjectivité, en fait ont suivi presque constamment cette orientation au nom d’un principe simple: une société moderne est de plus en plus différenciée et par conséquent les échanges y ont pris une importance croissante par rapport aux émotions, aux états de conscience qui se transmettent difficilement et qui, en particulier, utilisent difficilement les ressources du langage. Au cours des dernières décennies, le *linguistic turn* a exercé dans le même sens une influence considérable au point que beaucoup ont pensé que le but final était atteint, à savoir la suppression de toute référence non seulement à la subjectivité mais surtout à l’idée même de sujet qui apparaît comme une liberté qui échappe à l’étude, alors que ce sont les déterminants sociaux qui, seuls, peuvent offrir une base sérieuse à l’étude.

Il est difficile de parler en termes généraux de ce rejet de la subjectivité parce qu’elle a pris des formes très diverses,

depuis l'élimination de l'irrationnel et de la religiosité jusqu'à la place subalterne faite aux cultures traditionnelles, celles des populations autochtones ou celles des immigrés récents et jusqu'à la pénétration de modèles dits scientifiques dans la connaissance des conduites humaines. Mais nous pouvons isoler quelques aspects de ce refus de la subjectivité qui peuvent avoir joué un rôle — et continuer à le jouer — dans le retour de menaces qui pèsent sur la modernité. La première forme est celle de la perte de sens, c'est-à-dire dans des formes qui relèvent de la psychiatrie ou non, la multiplication des existences privées de sens, c'est-à-dire qui ne sont qu'une série de situations, d'incidents, de réactions, comme l'a dit avec le plus de profondeur Walter Benjamin. Une deuxième forme d'élimination de la subjectivité et qui porte en elle plus directement encore des menaces pour la société moderne est la disparition de plus en plus fréquente de toute référence au monde que j'ai décrit dans la première partie de cet article, le monde des conflits. Nous avons vu, à la fin du XIX^e siècle, au moment où la civilisation des métiers et des artisans déclinait, surgir des attentats anarchistes ou populistes menés au nom de ces catégories que l'histoire engloutissait. Le déclin relatif de la société industrielle et surtout du marxisme qui avait conquis une place considérable parce qu'elle disposait de l'appui soit du pouvoir politique soit de groupes idéologiquement puissants, laisse derrière lui des groupes portés vers l'action violente. C'est alors, à la fin des années soixante et surtout dans les années soixante-dix, qu'apparut dans le monde occidental la violence politique sous les formes et à une échelle qui étaient inconnues jusqu'alors, étant donné que les régimes

totalitaires semblaient avoir eu le monopole de cette violence, puisqu'ils l'avaient utilisée sur une échelle gigantesque, celle du génocide ou de ses équivalents. Aux Etats-Unis d'abord, avec les Weathermen, en Allemagne avec le groupe Baader Meinhof, en France avec les tentations des maoïstes qui ne furent arrêtés que par l'alliance électorale des socialistes et des communistes et que Jean-Paul Sartre lui-même avait encouragés, en Italie surtout avec les années de plomb durant lesquelles les Brigades Rouges, les Autonomes et d'autres groupes se livrèrent à des actions violentes et à des assassinats qui culminèrent avec la mise à mort d'Aldo Moro, leader démocrate-chrétien qui tentait d'établir une alliance avec le parti communiste, dans tous ces pays où le mouvement ouvrier organisé et en particulier le syndicalisme avaient fini de vivre leurs plus grandes heures, comme la grève Lip en France et l'automne chaud en Italie, la violence, souvent mais pas toujours menée au nom d'une classe ouvrière qui s'est toujours tenue éloignée de ces entreprises dangereuses, a déferlé. C'était le moment aussi où, en Amérique latine, l'influence de la guérilla réussie de Cuba avait entraîné l'apparition de quelques grandes guérillas rurales, en particulier au Vénézuéla et au Pérou, et surtout des mouvements révolutionnaires urbains, avant que ne se forme au Pérou le *Sentier Lumineux* qui mena une véritable guerre au gouvernement et que la Colombie éclate sous les coups de guérillas qui sont en fait des territoires occupés parfois depuis très longtemps par des groupes politiques qu'il n'est pas facile de distinguer de bandits ou de trafiquants de drogue. D'une manière nouvelle par son échelle et par la violence de ses actions se développe une politique de la vio-

lence que Michel Wieviorka a eu raison d'expliquer par la décomposition des luttes sociales. Explication qui concerne plus les anciens ou les nouveaux pays industriels que les autres, mais dont la vérité est indiscutable, étant donné que les mouvements armés eux-mêmes en appellent constamment au prolétariat, à la lutte des classes et également au front d'action entre les peuples colonisés et le prolétariat urbain appuyé par des idéologues. Faut-il voir ici un début d'explication de la violence extrême qui semble se répandre au début du XXI^e siècle? Cette hypothèse n'est pas convaincante. Parce qu'il s'agit bien de l'épuisement de la société industrielle, de ses combats, de ses idéologies et de ses formes de mobilisation. Les idées neuves sont ailleurs, dans les mouvements écologistes ou les mouvements féministes. Nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui les discours et les textes des Brigades Rouges ou d'Action Directe en France. Il s'agit bien d'un effort désespéré pour rendre la "conscience" au prolétariat qui se laisse manipuler par la société de consommation et les propagandes d'un capitalisme devenu tout puissant. C'est parce que ces violences héritées du siècle passé ne nous semblent pas porteuses d'avenir que nous sommes encore plus impressionnés par d'autres sources de violence qui semblent, elles, chargées d'avenir et par conséquent destinées à se développer, ce que les témoins n'ont jamais pensé, même aux pires moments des années de plomb en Italie.

Les progrès très rapides du monde industriel ont creusé un fossé de plus en plus profond entre les pays ou les régions dont le mode de développement leur avait permis d'accéder de bonne heure et très largement à la modernité et les autres

pays qui, paralysés par la force de structures politiques et sociales anciennes et d'idéologies soit nationalistes, soit révolutionnaires tournées vers le passé, n'ont pas réussi à entrer dans la modernité et se sentent de plus en plus enfermés dans des barrières qu'il leur est de plus en plus impossible de renverser. Au cœur même des pays développés et surtout de l'Amérique du Nord et de l'Europe occidentale, on a vu apparaître des mouvements menés au nom des peuples autochtones qu'on pourrait appeler les peuples premiers, pour reprendre l'expression employée par Jacques Chirac pour nommer leurs arts, et des actes de violence se manifester, mais qui pouvaient n'apparaître souvent que comme la continuation de la violente conquête de ces peuples et de leurs territoires par de nouveaux colonisateurs. Il suffit ici de mentionner la conquête de l'Ouest par les Etats-Unis et la création de réserves où bien des populations indiennes se sont décomposées dans l'alcoolisme, les drogues et le refus de travailler, dans une zone à la fois protégée et mise à l'écart. On a vu en Europe des populations qui se sentaient considérées comme marginales se soulever, bien que leur action ait en général été sans espoir, puisque le modèle de l'Etat national, qui était leur idéal, était déjà fortement atteint par le développement de la mondialisation économique et culturelle. Il est remarquable que les nationalités qui ont réussi dans leur volonté de survie et même de nouveau développement, comme les Catalans et les Québécois, aient très peu recouru à la violence, seulement en 1970 dans le cas des Québécois. Les phénomènes majeurs ne s'observent ni au niveau local ni au niveau national ou même régional. C'est bien la mondialisation, qu'on nomme aussi la globalisation,

qui a représenté une forme nouvelle d'impérialisme, au sens où ce mot avait été inventé au début du XXe siècle, c'est-à-dire le triomphe du capitalisme financier sur le capitalisme industriel et l'extension au monde entier des opérations financières. C'est bien dans l'idée de globalisation qu'il faut chercher l'explication du retour de la guerre comme processus politique principal. La globalisation affaiblit, dit-on le plus souvent, les Etats nationaux. Il est plus juste de dire qu'elle a poursuivi l'œuvre de destruction des anciens empires, œuvre qui avait commencé au début du XXe siècle avec la décomposition de l'empire turc, puis celle de l'empire austro-hongrois et qui a pris des proportions immenses avec la décomposition de l'Union Soviétique en 1989. Les Etats nationaux comme tels, là où ils étaient constitués solidement, ont résisté à la globalisation, parfois même pour s'y identifier, comme dans le cas des Etats-Unis ou du Japon, parfois pour essayer de créer un super-Etat national, tentative européenne qui a à la fois remporté de grands succès économiques et n'a pas débouché sur la création d'une véritable capacité d'action politique. Mais au-delà de ces phénomènes qui ne transforment pas profondément le paysage mondial, on a assisté, depuis plus d'un siècle, à l'échec de plus en plus dramatique des tentatives de création d'Etats nationaux et d'entrée dans la modernité. Très particulier est l'exemple turc, pays colonisateur et non colonisé qui a connu, après la chute de son empire, une laïcisation autoritaire imposée surtout par les militaires, ce qui lui a permis de résister à la fois à la poussée islamiste et au mouvement kurde, l'un et l'autre traités par des méthodes répressives brutales, mais pays qui a connu et connaît une véritable modernisa-

tion, où les éléments de la modernité sont déjà très présents, ce qui explique que malgré de fortes résistances l'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne soit aujourd'hui prévue et, j'ajoute, souhaitable. Le cas de l'Iran aurait pu être le même, étant donné la rapidité et la profondeur des réformes introduites par la dynastie des Pahlevi, mais c'est finalement un pouvoir théocratique qui a renversé le dernier Shah et qui a créé une République islamique qui, malgré l'évolution de la société, maintient un pouvoir absolu que n'ont pas ébranlé les réformateurs modérés qui n'ont pas osé déclencher une crise ouverte. Mais ailleurs et en particulier dans les nombreux pays qui ont été colonisés, dont l'Etat est faible et en même temps qui sont directement exposés à l'influence économique, politique et culturelle des pays les plus puissants, le fait dominant est l'échec des tentatives de modernisation. Le cas emblématique est celui de l'Egypte, poussée vers la modernisation dès le début du XIXe siècle, qui a tenté de se libérer de l'emprise anglaise et de se moderniser à la fin du XIXe siècle, puis qui a poussé plus loin que les autres pays une politique nationaliste, celle de Nasser qui a remporté assez de succès pour donner l'impression de sa victoire, mais qui a perdu rapidement de sa force avant que monte l'influence des Frères Musulmans et que l'assassinat du Président Sadate marque l'échec de la grande tentative de nationalisme modernisateur. Les pays gouvernés par le Baas ont connu une expérience analogue. Le cas le plus dramatique est encore celui de l'Algérie où les gouvernements, nés de la libération nationale, se sont révélés incapables d'unifier le pays et de le faire entrer dans l'économie moderne malgré la présence massive d'hydrocarbures sur le terri-

toire algérien. Entre l'Occident dominé par les Etats-Unis, partiellement relayés par l'Union Européenne, la Russie tellement affaiblie qu'une alliance étroite avec les Etats-Unis est pour elle une priorité absolue, et la Chine qui maintient un régime autoritaire pendant qu'elle transforme sur une grande échelle son économie dont le poids mondial sera bientôt une menace directe pour les Etats-Unis, s'étend une zone politiquement faible, où les nationalismes se sont révélés incapables de transformer la société et de moderniser l'économie. Cette zone n'est pas d'une nature différente de la plus grande partie de l'Afrique qui, elle aussi, à l'ombre des pays européens et en partie à cause de la présence du pétrole dans plusieurs pays, a été incapable de construire des Etats post-coloniaux. On peut même trouver des exemples de cette évolution dans certaines zones, les plus pauvres et les plus isolées, de l'Amérique latine, comme Haïti ou partiellement la Bolivie, sans mentionner ici l'affaiblissement relatif du Mexique, désormais *junior partner* de l'économie américaine plutôt que participant actif des tentatives de redressement de l'Amérique latine. Ces vastes territoires semblent impuissants à créer des forces de gestion, de mobilisation et de résistance capables de s'opposer à la domination impersonnelle d'une économie globalisée ou à la puissance militaire américaine lorsqu'elle se manifeste activement, comme après le 11 septembre 2001. Autant les foyers de violence à l'intérieur du monde moderne sont limités, autant au-delà de ce qui apparaît comme un nouveau *limes*, on voit partout les efforts de modernisation échouer, l'écart entre pays riches et pauvres augmenter et la violence se répandre partout en s'appuyant sur la faiblesse et surtout

la corruption des autorités politiques, militaires et policières.

Telle est la situation du monde au début du XXI^e siècle. D'un côté une hégémonie croissante des Etats-Unis que jusqu'à présent une Europe économiquement intégrée mais politiquement désunie n'a pas réussi à limiter, et un Japon qui reste fidèle au monde trilatéral, en particulier à cause de la montée spectaculaire de la Chine à ses côtés. De l'autre côté, s'il existe quelques tentatives de modernisation, dirigées par des Etats plus ou moins nationaux, comme c'est le cas aussi au Maroc, comme ce fut le cas longtemps en Inde, c'est la désorganisation, la perte de contrôle politique et d'intégration nationale qui l'emporte. Dans le cas le plus important, celui de la zone arabo-musulmane, après l'échec des nationalismes on a assisté à la volonté de créer des Etats islamiques, non seulement en Iran mais aussi au Soudan, et même en Algérie et on a vu en Arabie Saoudite s'étendre l'influence des Wahabites et des tendances les plus extrêmes et donc agressives de l'islam. Cette coupure du monde en deux, créée ou aggravée par ce qu'on a appelé la globalisation et qui a dominé sans partage la brève période qui est allée de la chute du régime soviétique symbolisée par la destruction du mur de Berlin jusqu'à l'attentat qui a détruit les tours du World Trade Center à New York en 2001, a rendu visible la destruction des instances politiques, sociales et culturelles face à la domination mondiale de l'économie. Cette situation extrême a entraîné une crise de l'opinion et en particulier du monde intellectuel des pays occidentaux qui voudraient limiter le pouvoir des Etats-Unis, comme c'est le cas de la Chine, mais surtout on a assisté dans

plusieurs grandes zones du monde à une décomposition accélérée de la capacité d'action politique, de modernisation économique et de renouvellement idéologique ou intellectuel. Il s'agit là d'un phénomène en partie de même nature que la prolétarianisation qui avait ruiné les sociétés rurales et marchandes en Grande-Bretagne et dans les premiers pays industriels, y compris les Etats-Unis. Mais il s'agit en fait d'une situation de rupture qui n'a presque plus aucun contenu de conflit social. Ceux qui expliquent la politique américaine par la volonté de ce pays de contrôler le pétrole se trompent autant que ceux qui avaient cherché à expliquer le nazisme comme un agent politique et militaire au service du grand capitalisme, alors que c'était plutôt la relation contraire qui correspondait à la réalité. Il devient de plus en plus clairement impossible à une grande partie du monde d'entrer dans la modernité, d'élaborer des modèles de modernisation et par conséquent de créer et de gérer des conflits sociaux. On assiste à un recul massif de ces conflits sociaux, des analyses et des combats fondés sur l'idée de la lutte des classes ou, plus largement, des conflits ouverts inévitables entre groupes et classes sociaux opposés. Alors que les conflits sociaux perdent de leur importance dans les pays modernisés du fait de la diversification des populations et de l'augmentation de la consommation marchande, on voit de plus en plus une partie importante du monde échapper à la puissance économique de la globalisation et par conséquent aussi à l'emprise politique et idéologique des Etats-Unis, même si cette emprise se cache derrière l'image plus impersonnelle de la globalisation.

La logique du conflit social disparaît ou s'affaiblit et dans le vide ainsi créé, si on voit se développer ici ou là des formes de désorganisation sociale qui ne peuvent pas se traduire en une action belliqueuse, on voit dans de nombreux cas apparaître ou se renforcer l'esprit de guerre.

Aujourd'hui, le monde modernisé ne se sent pas attaqué par des armées hostiles; il n'a pas encore été menacé par des pays qui possèdent l'arme nucléaire mais, après l'échec, sensible surtout en Iran, de la construction de républiques islamistes, on voit se former des groupes armés qui parfois agissent au nom d'un sentiment national mais plus souvent au nom d'un sentiment religieux et d'une volonté de détruire de l'intérieur leur adversaire.

Les actions qui ont précédé et suivi le grand attentat du 11 septembre ne sont pas inspirées par la volonté de créer un Etat d'un nouveau type, en particulier ouvertement islamiste. Les auteurs de l'attentat semblent être plutôt des membres de réseaux qui avaient pénétré profondément dans la société occidentale, en particulier en y faisant des études avancées mais qui se sont retournés contre cette société, ont redonné une importance centrale à leur foi et, en dehors de tout mouvement national organisé, ont préparé des attentats destinés à répandre la terreur. La population des pays occidentaux répond avec une sensibilité extrême à ces attentats. On l'avait déjà vu à Paris lorsqu'avait eu lieu une série d'attentats qui avaient fait plusieurs morts, mais l'attentat perpétré dans les trains de banlieue arrivant à Madrid en mars 2004, que le gouvernement espagnol a été forcé d'attribuer à Al Qaïda, a répandu la terreur non seulement dans toute Espagne mais dans toute l'Europe qui se sent me-

née, certains pays parce qu'ils ont agi comme des "croisés" dans la guerre d'Irak, d'autres pour une raison ou pour une autre, comme la loi contre le port du voile à l'école, mesure somme toute assez limitée, dans le cas français. S'agit-il d'une guerre déclarée à l'Occident? La distance entre ces attentats et une attaque massive n'est pas très grande et peut être facilement parcourue. De là la panique qui s'est créée lorsqu'on a appris que le principal groupe de spécialistes de l'énergie nucléaire pakistanais a répandu des techniques de fabrication de l'arme nucléaire dans différents pays. Même si les nouveaux pays qui possèdent l'arme nucléaire n'ont pas en général tout l'équipement nécessaire pour lancer une grande attaque contre un pays lointain, plusieurs pays peuvent indiscutablement transporter une bombe atomique et provoquer une catastrophe dans une capitale que les dirigeants religieux et politiques considéreront comme hostile. Inversement, on voit mal ces attaques ponctuelles, même si elles se multiplient, exprimer un conflit social fondamental. Autant les problèmes économiques apparaissaient comme les plus importants de tous au moment où on se mit à parler de globalisation, autant depuis 2001 ces problèmes eux-mêmes sont passés au second plan. Il a fallu que les élections présidentielles américaines s'approchent pour que le président Bush parle d'économie, en une période où la reprise de l'activité est d'ailleurs sensible aux Etats-Unis mêmes. Mais l'opinion publique semble, en particulier en Amérique, attacher plus d'importance à la politique de guerre ou de paix qu'à la politique économique et même sociale du gouvernement.

Est-il possible de prévoir une extension ou une transformation des mouvements sociaux actuels en grands conflits sociaux et politiques ou faut-il penser que les attentats récents s'inscrivent dans une logique d'exportation de la terreur, créant ainsi un trouble politique profond chez beaucoup d'alliés des Etats-Unis? On ne voit pas à l'heure actuelle de signes de transformation des initiatives récentes en grands combats économiques et sociaux. A mesure que s'affaiblissait le niveau des conflits dans les sociétés modernes et surtout que ceux-ci se diversifiaient et se fragmentaient, on a vu et on voit monter des conduites de rupture, recourant d'emblée aux formes de violence les plus dramatiques et dont il ne semble plus impossible qu'elles puissent conduire jusqu'au déclenchement d'un conflit nucléaire. Aucun grand pays occidental ne peut se considérer comme étant à l'abri d'une attaque massive, dirigée contre la population, des monuments chargés de symboles ou des centres de décision politique. Les XVIII^e et XIX^e siècles ont été clairement dominés par des conflits sociaux et on a souvent dit qu'au XIX^e siècle, le continent n'avait presque pas connu de grandes crises guerrières, à l'exception de la guerre de 1870-71 franco-allemande, car la guerre civile américaine ne fut que l'aboutissement militaire d'un conflit social et économique, de la destruction du Sud et de son économie de plantations et d'esclavage par le Nord, déjà fortement engagé dans une économie industrielle et une civilisation urbaine. Le XX^e siècle fut, sous des formes dramatiques, celui du retour à la logique de l'Etat totalitaire dont l'action est toujours commandée par des buts militaires plutôt que par des objectifs économiques. On pouvait au contraire, à la fin de

ce XXe siècle et au début du nôtre, penser que les problèmes économiques et les conflits sociaux qui les accompagnent avaient repris le dessus et pour longtemps, étant donné l'importance des transformations technologiques en cours. Il est logique que beaucoup d'observateurs cherchent à maintenir cette vision et à annoncer de nouveaux conflits sociaux. Ceux-ci, en réalité, sont possibles ou tout au moins leurs thèmes sont présents et leurs militants sont préparés à s'engager, mais ne sont pas orientés, en particulier dans le féminisme et dans l'écologie politique, vers une action violente, guerrière. Ils visent plutôt la transformation des mœurs par l'abandon de normes anciennes et le développement rapide de nouvelles pratiques. Ce qui les éloigne de plus en plus de notre expérience "révolutionnaire". Cette complémentarité des conflits sociaux et de la violence guerrière, qui a été si présente au milieu des grandes crises révolutionnaires et aussi des grandes grèves ouvrières, a été nettement remplacée par une séparation profonde, qui semble aujourd'hui insurmontable, entre des actions et des discours de transformation plus culturelle que sociale et plus sociale que politique et de l'autre côté l'extension de lieux de résistance active contre une domination qui fut d'abord économique mais qui s'est progressivement et surtout à partir de 2001 transformée en une hégémonie politique. L'ensemble du monde occidental semble à l'abri de graves crises sociales, même si les mécontentements y sont nombreux et actifs. En revanche, des foyers de violence s'y multiplient et surtout la violence y prend des formes extrêmes, comme celle des attentats suicides où un militant sacrifie sa vie en même temps qu'il détruit celle de ses adversaires. Il

faut conclure que nous nous approchons davantage d'une zone de troubles guerriers que d'une zone de conflits économiques et sociaux.

Questions finales

Que pouvons-nous faire? Il est impossible d'éviter cette question, d'autant qu'une très vive pression des Etats-Unis s'exerce sur les opinions publiques et surtout sur les gouvernements européens et que nous pouvons être amenés, en cas d'attentats éclatant sur le sol européen, à faire face à des réactions populaires immédiatement extrêmes, de panique comme de volonté de punition. Il est impossible de rester dans la passivité puisque la pression exercée par les Etats-Unis sur les opinions publiques et surtout sur les gouvernements européens est extrême. Les Américains ont eu raison de reprocher aux Européens leur absence de volonté et de décision, face à la violence déchaînée, en particulier dans l'ex-Yougoslavie. Mais si les Européens sont frappés par de nouveaux attentats à Milan, à Paris, à Berlin, vont-ils rejoindre les Américains dans une croisade mondiale contre le mal qui pourrait aboutir à une invasion de la plus grande partie du monde arabe, à l'élimination des foyers principaux de l'action terroriste et en premier lieu de l'Arabie Saoudite? Une telle hypothèse semble très improbable, étant donné que l'opinion publique en Europe et en particulier en Allemagne se mobilise facilement contre les interventions américaines mais n'a jamais fait preuve d'une forte disposition à appuyer des gouvernements européens qui prendraient des mesures positives. Même la position française dans la guer-

re d'Irak, qui a consisté en un rappel au droit international et en un appel à l'ONU est loin d'avoir fait l'unanimité en Europe.

La seule réponse rationnelle possible consisterait pour l'Europe à se donner enfin une politique internationale, une position géopolitique, et en particulier à définir une stratégie à l'égard du monde musulman. Il existe des possibilités de négociation avec des pays comme la Turquie, l'Iran, le Maroc et probablement d'autres. De telles négociations peuvent se faire sur la base d'une acceptation par tous des principes fondamentaux de la modernité, c'est-à-dire de la pensée rationnelle et du respect des droits individuels, mais d'une acceptation en même temps par les pays les plus "modernes" de la diversité des modes de modernisation et en particulier de toutes les tentatives pour combiner, au moins jusqu'à un certain point, un héritage culturel avec la participation aux activités économiques du monde entier. Mais de telles initiatives ne sont pas possibles en ce moment car l'Europe ne s'est pas encore donné la possibilité d'élaborer une politique internationale. Le projet de Constitution européenne, élaborée par la Convention, prévoyait explicitement de faire d'un ministre des Affaires Etrangères européen une des principales personnalités dirigeantes de la nouvelle Europe. Cette disposition a été rejetée avec l'ensemble du texte, en particulier sur l'initiative de l'Espagne et de la Pologne, mais il n'est nullement impossible que le projet de Constitution soit repris sous une forme légèrement différente, de façon à tenir compte des intérêts de chacun des pays. L'entrée de la Turquie en Europe est déjà assez préparée pour que les Européens, qui sont également forte-

ment engagés au Moyen-Orient du côté des Palestiniens, cherchent à élaborer des solutions, qui concerneraient aussi Israël, alors même que le Président Bush n'a fait aucun progrès pour la solution de ce problème central et n'obtient que des succès limités, quoique non négligeables, dans la reconstruction de l'Irak. Les Européens devraient considérer comme leur priorité principale au niveau international l'aboutissement rapide de négociations avec des parties importantes du monde islamique. Faut-il pousser plus loin cette suggestion optimiste et penser que le monde entier pourrait à nouveau s'engager dans la voie des conflits sociaux et culturels en limitant le recours à la guerre et à la terreur? Il semble qu'une partie importante des dirigeants américains croient que leur pays est engagé dans une situation de guerre pour une longue période, parce qu'ils pensent souvent que la confrontation avec une Chine devenue très puissante avant le milieu du XXI^e siècle sera inévitable. Cette hypothèse est suffisamment solide pour qu'elle entre dans nos propres raisonnements et nous renforce dans la conviction qu'il est urgent et pas seulement indispensable de trouver des modes de coexistence, non seulement avec le monde musulman mais aussi avec les autres parties du monde. On voudrait par exemple, avant même que soit élaborée une politique à l'égard de la Chine, que les pays européens donnent enfin, sinon à l'ensemble de l'Amérique latine, du moins à un Mercosur à la fois élargi et plus nettement dominé par le Brésil, l'appui nécessaire pour que l'Europe devienne un partenaire économique prédominant dans cette partie du monde. Mais la conclusion qui s'impose aujourd'hui à nous au-delà de toute réflexion sur les avenir possibles,

c'est la nécessité d'abandonner l'idée qui nous semblait tellement évidente au XIXe siècle que les conflits sociaux allaient remplacer les guerres et que les conflits sociaux eux-mêmes allaient trouver des solutions de plus en plus faciles à mesure que l'Etat allait au-delà de ses procédures électorales, devenait un partenaire puissant des conflits sociaux et culturels et contribuait à la solution de beaucoup d'entre eux. Non seulement cet optimisme a été démenti au XXe siècle, qui restera dans l'histoire le siècle des totalitarismes, mais après une brève période qui a semblé dominée par le thème économique et social de la globalisation, nous sommes retombés brutalement dans une situation où la logique de la guerre et même de la guerre sainte et de la croisade s'est imposée à nous. Cela ne veut nullement dire qu'il faille stopper toutes les initiatives prises pour faire avancer la solution des problèmes sociaux ou l'amélioration des législations, mais que désormais et pour une période probablement longue, nous sommes à nouveau placés sous la menace des foudres de la guerre. Menace d'autant plus grave qu'elle peut être lancée et appliquée par des groupes plus restreints ou des gouvernements plus faibles et non pas comme le résultat d'un affrontement entre grandes puissances, comme ce fut le cas en 1939-1945. Dans l'immédiat, notre devoir le plus urgent est d'acquiescer à une volonté d'intervention qui est encore presque complètement absente en Europe, alors qu'elle est présente aux Etats-Unis et qu'elle conduit ce dernier pays vers des solutions auxquelles nous devons être activement opposés. Nous devons reconnaître lucidement la domination de la logique de la guerre afin de retrouver le sens de nos responsabilités, et de nous dégager complète-

ment de la rhétorique de la globalisation qui nous enlevait toute autonomie et donc toute responsabilité. On attend des Occidentaux — puis-je dire même qu'on attend en particulier des pays du monde latin? — de grandes initiatives qui donnent à certains pays la possibilité de faire des choix et de mener à bien des politiques assez opposées à celles des Etats-Unis, qui accroissent les risques de guerre, pour être capables de défendre les chances de la paix. Notre rencontre ici est d'autant plus importante qu'elle repose sur une conscience plus aiguë de la gravité des dangers et sur une volonté plus ferme de nous opposer à tout ce qui est guerre sainte, croisade, action de mort. Vouloir s'en remettre à la terreur, à l'attentat ou à l'envoi de troupes puissamment armées ne fait que nous engager plus avant sur le chemin de la guerre. Nous sommes ici, dans cette bibliothèque d'Alexandrie, symbole de l'universalisme du savoir, pour affirmer notre volonté de vivre ensemble, c'est-à-dire de combattre ensemble les forces de mort.

Démocratie mondiale et Latinité

Sergio Paulo Rouanet

La guerre contre l'Irak déclanchée l'an dernier par les Etats-Unis a provoqué un double effet. Outre la transformation de Bagdad en décombres, le massacre de milliers d'êtres humains et l'encouragement au pillage de sept mille ans d'histoire, elle a provoqué un effet secondaire (ou dommage colatéral, d'après la langue du Pentagone), celui de secouer le reste du monde et de le réveiller, face à une vérité qu'il s'obstinait jusqu'ici à ne pas admettre: la faillite sur toute la ligne de l'idéal illuministe de l'autonomie, de la raison adulte, souveraine, libérée de toute tutelle. L'humanité n'a jamais été confrontée de façon aussi humiliante à son hétéronomie et jamais, de telle manière, nous n'avions été mis sous tutelle par une volonté extérieure.

Avant la guerre nous savions, bien sûr, que nous étions à la merci du marché, maître sans pitié, mais sans visage, impersonnel. La globalisation des biens, des services et des

flux financiers limitait sérieusement notre liberté d'action, mais au moins conservions-nous une étroite marge de liberté dans le choix de nos politiques économiques.

Nous avions, de plus, la consolation de croire que la domination internationale était maintenant exercée par des forces anonymes, détachées de tout intérêt capitaliste ce qui, tant bien que mal, représentait un progrès par rapport à l'époque où nous devions affronter les canonières de la reine Victoria. La mondialisation correspondait, même pour les marxistes, à un stade post-national du capitalisme où le rôle des Etats-nations était pratiquement nul, ce qui voulait dire qu'il n'y avait pas de place pour un impérialisme classique sous-entendant la dispute entre Etats-nations pour des territoires, pour des marchés et pour des sources de matières premières.

Telle était la thèse, par exemple, de Hardt et de Negri pour qui la domination globale était exercée par un empire et non par une puissance isolée, pour aussi puissante fût-elle. Les Etats-Unis occupaient un espace privilégié au sein de cet empire, mais aucun Etat-nation ne détenait le pouvoir impérial à lui seul. Ces auteurs voyaient une pyramide, dont le sommet était occupé par la super-puissance américaine mais où le pouvoir était partagé avec les autres membres du Groupe des 8, par des organismes tels que le F.M.I, la Banque Mondiale, l'O.M.C., par les autres Etats, etc. Un pouvoir impérial existait, mais il n'était pas impérialiste.

L'invasion de l'Irak a brutalement rompu ce modeste optimisme. Par ses caractéristiques unilatérales, par l'arrogance avec laquelle elle a violé tous les préceptes de droit

international, par la suprême indifférence avec laquelle elle a tourné le dos aux clameurs de l'opinion publique mondiale, la "nouvelle Amérique" a clairement démontré qu'elle assumait l'héritage impérialiste de la "vieille Europe", expression rancunière de Donald Rumsfeld pour qualifier les pays européens qui se sont opposés à l'agression anglo-américaine. C'est ainsi que se produisit une deuxième perte d'autonomie.

Lors de la précédente, nous avions renoncé à une bonne part de notre capacité de réaction devant des facteurs d'origine externe. Nous vivions alors dans un monde où les décisions les plus importantes étaient prises derrière les murs des banques centrales étrangères, où la volatilité des capitaux financiers rendait impossible toute planification à long terme, où les innovations technologiques venaient toujours d'ailleurs, où l'industrie informatique, qu'elle fût nationale ou étrangère, nous soumettait à tous les conditionnements. C'était un monde où les pays industrialisés avaient adopté un nouveau dogme, celui du consensus néo-libéral, qu'ils imposaient aux institutions multilatérales dont dépendait notre survie et au sein desquelles ils détenaient un pouvoir quasi absolu (FMI, Banque Mondiale). En bref, c'était le monde de la globalisation dépendante, avec ses aspects indéniablement positifs, mais qui, en revanche, confinait notre liberté avec une extrême rigueur.

Nous avions cependant le sentiment que l'ordre et la sécurité dans le monde étaient, vaille que vaille, plus ou moins garantis par l'ONU au moyen d'un système qui excluait l'usage unilatéral de la force pour la solution d'un conflit. C'était le premier pas franchi pour sortir de l'état de nature

dans lequel vivait la société internationale. Il n'existait pas encore ce que les juristes du droit naturel appelait le *pactum subjectionis*, c'est à dire la soumission des Etats membres devant une autorité commune dotée d'un pouvoir de coercion ; mais au moins existait-il le *pactum societatis* qui scellait un engagement mutuel de non-agression. C'est ce pacte qui a été violé par le gouvernement américain, sur la base d'une doctrine qui établit un nouveau principe étranger à la Charte des Nations Unies, celui de la guerre préventive.

Nouvelle perte d'autonomie, notre seconde chute, pour reprendre le langage théologique. Nous sommes de retour au monde de Hobbes, au monde de la guerre de tous contre tous, monde dans lequel la vie de chacun d'entre nous est "*nasty, brutish and short*". Dés lors, nous ne dépendons plus seulement de la main invisible du marché, mais encore de la main, bien visible, qui déclanche le lancement des missiles Tomahawk. Le châtement de la désobéissance était auparavant celui de l'arrêt des flux de capitaux dont nous dépendions pour clore notre balance des paiements. Nous pouvons désormais être punis et transformés en tube d'essais du Pentagone pour tester sa dernière génération "d'armes intelligentes". L'architecture de notre subordination se structure sur deux paliers. Si nous étions auparavant soumis à la dynamique de la globalisation, nous sommes désormais assujettis plus directement, en état de vassalité politique et militaire. Il s'agit là d'un retour mondial au féodalisme, d'une régression vers des formes concrètes et réelles de subordination, sans que disparaisse pour autant la subordination à un capitalisme abstraitement puissant.

Que faire devant la victoire apparemment irréversible d'une tendance qui semble condamner les peuples de l'univers entier à la soumission aux forces de la globalisation et aux décrets d'un pouvoir suzerain?

Il existe une option, bien évidemment, qui est celle de ne rien faire ou de se contenter d'arrangements mineurs qui permettraient à chaque pays de s'insérer dans des conditions aussi avantageuses que possible dans le processus de globalisation ou bien de préserver au maximum leur autonomie au sein du pouvoir impérial.

Il existe une autre option. Celle de réagir. Cette réaction peut emprunter plusieurs voies.

L'une d'elle est le communitarisme. Il implique l'abandon de la modernité et la régression vers une Arcadie pré-moderne. C'est la stratégie de la dé-globalisation. Les économies seraient réorientées vers une production destinée au marché interne. Les moyens financiers seraient recherchés à l'intérieur. Les producteurs pourraient s'organiser en coopératives. L'économie serait centrée sur la production locale.

Le néo-nationalisme représenterait une deuxième voie. Ses partisans pensent que le renfort de l'Etat national avec ses instruments classiques de protectionnisme commercial, culturel et de régulation de l'économie constituerait une stratégie efficace pour résister au néo-libéralisme et à la globalisation. Ces deux choix ignorent ou sous-estiment l'importance de la dimension internationale. Cette erreur n'a pas été commise par G. Bush et nous devons méditer la leçon. Ce ne serait pas la première fois que l'envers d'une pathologie nous montrerait le chemin de la normalité. Le délire d'un paranoïaque, dûment interprété, est parfois plus

réel que de nombreuses théories formulées par des esprits parfaitement lucides. Que nous a appris G. Bush? Que les Etats-Unis doivent être des “global players”, joueurs mondiaux, s’ils veulent agir en défense de leurs intérêts. Leur champ d’action doit être celui du monde comme un tout, et pas seulement le Texas. L’isolationnisme est perçu aujourd’hui comme étant incompatible avec la doctrine de G. Bush. Les nouveaux guerriers sont “globalistes” aussi bien dans le sens où ils se jugent les défenseurs d’une globalisation néo-libérale qui réponde aux intérêts américains, que dans le sens où ils s’imaginent être investis de la mission globale d’apporter la civilisation américaine au monde entier. Il nous faut prendre cet enseignement au sérieux. La solution de notre problème se trouve là où il est né: sur le terrain international.

C’est là que s’engage la troisième voie: l’universalisme. La voie de l’universalisme implique une accélération et un approfondissement du processus d’universalisation qui, en créant des espaces transnationaux chaque fois plus vastes débouche, comme devant un ultime horizon, sur l’implantation d’une démocratie mondiale. Cette démocratie est, au bout du compte, la seule issue pour échapper à nos deux subordinations: celle qui est créée par la globalisation dépendante et celle qui est créée par le néo-impérialisme.

Ce projet est moins irréaliste qu’il n’y paraît. L’universalisation a déjà cheminé à grands pas et a mis à jour une conscience internationale qui ne peut simplement être annulée par un unilatéralisme quelconque. Le rejet mondial de l’aventure militariste des faucons du Pentagone montre que l’humanité n’est pas disposée à renoncer au système multi-

latéral de solution des conflits, système conquis au prix de tant d'efforts au long d'une histoire pluri-millénaire. De surcroît, l'objectif d'une démocratie mondiale pleinement institutionnalisée se mesure à long terme. A peine s'agit-il, dans un premier temps, de faire naître une opinion publique mondiale capable de penser en termes de citoyenneté mondiale.

Telle a été, en bonne part, la fonction du Forum Social qui a eu lieu au Brésil d'abord, puis en Inde. Quoiqu'il ait compté, parmi ses membres, plusieurs adeptes d'une ligne néo-libérale, le Forum a été internationaliste dans sa composition elle-même, compte-tenu de la présence de plusieurs centaines d'ONGs étrangères et de représentants de mouvements sociaux venus de tous les horizons. A l'inverse des partis politiques, plus enclins à une orientation nationale, ces mouvements travaillent en réseaux qui franchissent les frontières nationales et peuvent sceller des alliances provisoires avec d'autres réseaux eux-mêmes trans-nationaux. C'est ce qui explique les alliances "contre-nature", par exemple entre ambientalistas et syndicalistes qui auraient toutes les raisons pour être hostiles les uns aux autres ou entre les agriculteurs européens favorables aux subventions qui portent préjudice aux produits agricoles brésiliens et les membres du Mouvement des Sans Terre (MST). La raison est qu'il existe un combat commun, autour duquel des alliances transnationales sont possibles même si leurs positions sont contradictoires sur d'autres points, ce qui oblige les participants respectifs à intégrer d'autres réseaux également transnationaux. Intentionnellement ou non, ces mouvements mettent en pratique les théories de Castells sur la

société em réseaux, qu'il considère comme la caractéristique majeure de notre temps.

Le Forum Social — où se retrouvent tous les mouvements et où la stratégie des réseaux est mise en évidence — a été appelé le nouveau Bandung (Conférence de Bandung, en Indonésie en 1955, au cours de laquelle 24 pays afro-asiatiques se sont réunis dans le but de remettre le statu quo international en question. Avec cette différence que Bandung a été le siège d'une réunion de chefs d'Etats (Nerhu et Nasser étaient présents) alors que Porto-Alegre, dès la première année, a accueilli d'innombrables groupes et mouvements sans caractère gouvernemental. Certains préfèrent parler d'une nouvelle Internationale, ce qui provoque bien entendu la question embarrassante de savoir qui, au Forum, assumerait le rôle de "classe révolutionnaire" joué par le prolétariat lors des Internationales Socialistes.

En vérité, il ne s'agit pas d'une révolution, mais bien plutôt d'une longue marche, patiente, pacifiste, à la recherche d'une démocratisation croissante et la guerre de G.Bush a bien prouvé qu'il existe un déficit de démocratie un peu partout.

Dans les pays non-hégémoniques comme le Brésil et comme plusieurs pays européens, la démocratie est amputée, car la globalisation et l'unilatéralisme politique condamnent nos populations à supporter les effets de décisions au sujet desquelles elles n'ont pas été consultées. La grande unité prêchée par J. J. Rousseau entre le peuple qui obéit, dans sa condition de sujet et celui qui agit en tant que souverain disparaît ainsi. La globalisation oblige les peuples périphériques à subir passivement les conséquences de poli-

tiques qu'ils n'ont pas eu le pouvoir de co-décider. Ces décisions ont été prises hors de leurs frontières, soit par des conseils d'administration de mégats-conglomérats, soit par des spéculateurs individuels. Sur le plan politico-militaire la dépendance est aussi grave, comme le prouve ce qui vient de se passer avec la guerre d'Irak. Partout, l'opinion publique a été hostile à l'invasion américaine et cependant, ce rejet massif de la politique de G. Bush n'a eu aucun effet sur le gouvernement américain. Et, en vérité, il n'avait aucune raison d'en tenir compte, suivant les règles du jeu imposées par la démocratie américaine où les élus ne sont responsables que devant leurs électeurs même lorsqu'ils prennent des initiatives qui affectent profondément la vie et le bien-être d'autres peuples. Ceci s'est déjà produit dans le passé, mais jamais de manière aussi radicale que dans cette guerre de G. Bush. Entre ceux qui ont été affectés sans avoir été consultés se trouve en premier chef le peuple irakien qui n'a accordé aucun mandat à Bush pour être libéré de la dictature de Saddam Hussein. Les autres individus affectés représentent la bagatelle de 5 milliards et demi d'êtres humains.

Mais la démocratie se retrouve également amputée dans les pays hégémoniques eux-mêmes, comme on peut s'en rendre compte au vu des circonstances pour le moins suspectes dans lesquelles s'est déroulée l'élection de G. Bush à la Présidence des Etats-Unis. Et, encore une fois, c'est l'exemple de la guerre qui démontre la fragilité de la démocratie américaine. Nous savons qu'à la suite des attentats du 11 Septembre 2001, le Congrès américain a approuvé un ensemble sans précédents de mesures restreignantes des droits civiques. La liberté de la presse a été systématiquement ba-

fouée par un bon nombre des media et l'indice élevé d'approbation de la guerre par la population a été dû, entre autres, à cette manipulation de l'opinion publique.

D'après Naoum Chomski, une quantité raisonnable d'américains étaient persuadés, aux alentours de septembre 2002, que Saddam Hussin représentait une menace imminente pour les Etats-Unis et acceptaient sans sourciller la version suivant laquelle il possédait des armes de destruction en masse et allait les employer contre leur pays. En outre, des millions d'américains croyaient aveuglément en l'existence de liens entre le régime irakien et l'Al Qaeda.

Tout de suite après le 11 Septembre, 3% à peine de la population américaine croyait à la responsabilité de Saddam Hussein dans l'attaque des tours du World Center. Un an plus tard, le lavage de cerveaux avait réalisé la prouesse incroyable d'élever ce pourcentage à 50%. Nous savons aussi que les images les plus atroces sur les horreurs de la guerre vues par le reste de la planète ont été censurées par les chaînes de télévision américaines et n'ont pas été montrées aux Etats-Unis.

On peut donc affirmer que si la démocratie américaine avait fonctionné convenablement et que la population ait eu accès aux informations essentielles, G. Bush n'aurait pas obtenu l'appui populaire qu'il a reçu et qu'il n'aurait peut-être pas déclenché la guerre, ce qui confirmerait la théorie politique moderne, suivant laquelle, en règle générale, les démocraties ne sont pas belliqueuses. Une véritable démocratie obéit à une logique universaliste qui interdit, comme le rappelle Habermas dans un récent article, l'imposition unilatérale, à d'autres pays, de valeurs et de régimes politi-

ques différents. La démocratie exige que tous les intérêts et points de vue soient considérés. Un pays qui se considère véritablement démocrate ne se comporte pas en tyran dans ses relations avec les autres, comme c'est le cas des Etats-Unis de G. Bush.

Une démocratie mondiale contribuerait à combler ce déficit. Les pays périphériques participeraient des processus décisionnels concernant leurs populations. Le *démos* serait désormais planétaire, complétant ainsi le *démos* national qui ne permet pas aux pays périphériques de participer aux décisions de portée mondiale et les structures démocratiques des pays hégémoniques se perfectionneraient, d'une part parce qu'elles seraient objet d'une meilleure visibilité internationale et d'autre part parce que les décisions prises gagneraient en légitimité dans la mesure où elles tiendraient compte des perspectives et intérêts des autres peuples.

Notre objectif n'est pas d'arriver à un Etat mondial à l'instar des Etats conquis par la force des armes comme l'empire d'Alexandre ou l'empire romain. Il n'aurait rien en commun avec les spéculations de nombreux rêveurs qui ont proposé l'unification politique de l'Europe et celle du monde entier parce que, dans leurs projets, l'union entre Etats était généralement le fruit de l'initiative des gouvernants eux-mêmes, *ex parte principis* alors que, suivant la logique de l'universalisme moderne, de telles initiatives devraient provenir d'en-bas, *ex parte populi*.

Il nous reviendrait d'imaginer un système qui concilierait l'universalisme avec le particularisme dans un monde où l'universel ne chercherait pas à tout niveler et où le particulier ne serait pas anarchique. Il nous faudrait un modèle

avec deux plateformes. Au premier niveau existerait une super-structure politique commune qui reposerait sur des principes et normes applicables à tous les acteurs. Au deuxième niveau régnerait une ample diversité culturelle où tous les acteurs seraient libres d'adopter leur propre style de vie et seraient uniquement assujettis aux limites imposées au niveau universaliste. Le monde serait suffisamment unifié pour pouvoir coordonner les particularismes sauvages et suffisamment diversifié pour que la polyphonie culturelle ne soit pas étouffée.

En clair, la construction d'une démocratie mondiale sous-entend l'harmonisation entre le système actuel des Etats-nations et un ordre politique supra-national. Dans cet ordre d'idée, la démocratie mondiale ne peut être organisée sur des bases fédératives qui conduiraient à la disparition de la souveraineté des Etats nationaux, mais doit aller au delà de la simple confédération qui maintiendrait cette souveraineté intacte et ne serait, au fond, rien de bien différent de l'actuel système des Nations Unies dont la limite est précisément le principe de la souveraineté des Etats membres. Je pencherais plutôt vers ce que quelques politologues nomment "démocratie cosmopolite", hybride entre la fédération et la confédération et qui ne cherche pas à abolir les Etats-nations, mais bien plutôt à créer des institutions cosmopolites qui puissent cohabiter avec eux, ne les plaçant sous son autorité que dans des cas très précis.

Il existerait plusieurs niveaux de gouvernance, organisés suivant le principe de subsidiarité. Les questions ne seraient traitées à l'échelle nationale que lorsqu'elles ne pourraient l'être à l'échelon local, au niveau des régions que

lorsqu'elles ne pourraient être discutées sur le plan national et à l'échelle mondiale que lorsqu'elles ne pourraient être résolues au plan régional.

Le niveau le plus élevé représenterait une évolution à partir de l'organisation actuelle des Nations Unies. Ce niveau serait composé d'une société civile au sein de laquelle agiraient des institutions telles que les églises, les syndicats, les associations d'intellectuels et d'artistes et des organisations non-gouvernementales; à cette société se joindrait une société politique dont la Constitution inscrirait en son préambule les principes contenus dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et d'autres documents aussi importants. Les organes de cette société politique seraient composés d'un Parlement à deux chambres où, outre l'Assemblée Générale actuelle dont les membres sont indiqués par les gouvernements, siégerait une Assemblée des Peuples dont les membres seraient élus au suffrage direct. Le droit qui émanerait de ce Parlement ne revêtirait pas un caractère inter-Etats, comme le droit international moderne, mais s'approcherait de ce qu'Emmanuel Kant qualifiait de *jus cosmopoliticum*. Le Tribunal Pénal International et une Cour Internationale de Justice remaniée constitueraient le noyau d'un pouvoir judiciaire efficace, doté d'une autorité effective pour juger, non seulement les Etats, mais aussi les individus rendus coupables de violations des droits de l'homme et de crimes contre l'humanité. Un pouvoir exécutif, enfin, doté d'attributions politiques et économiques appliquerait les lois de la démocratie mondiale.

Sur le plan économique, ce pouvoir exécutif aurait compétence pour superviser le processus de globalisation et

corriger ses anomalies. Je veux laisser ici la parole à Joseph Stiglitz, ex membre de la Banque Mondiale et Prix Nobel d'économie:

Un processus de globalisation est en cours, analogue aux processus advenus lors de la formation des économies nationales. Malheureusement, nous ne possédons pas de gouvernement mondial, responsable devant l'ensemble des peuples des nations et qui pourrait contrôler le processus de globalisation tout comme les gouvernements nationaux ont conduit le processus de nationalisation. Au lieu de cela, nous pâtissons d'un système que l'on peut qualifier de gouvernance globale sans gouvernement global, où quelques rares institutions, la Banque Mondiale, le FMI, l'OMC et bien peu d'acteurs, tels que les Ministères des Finances et du Commerce, étroitement liés aux intérêts financiers et commerciaux, dominent la scène. Système dans lequel nombreux sont ceux qui sont affectés par des décisions qui les concernent mais que les décideurs ignorent.

Notre proposition permettrait de créer les mécanismes transnationaux de supervision réclamés par J. Stiglitz. Toutes les victimes du processus de globalisation pourraient s'exprimer, apportant ainsi l'équivalent fonctionnel des mécanismes nationaux qui avaient surveillé le processus d'industrialisation au début du capitalisme.

Sur le plan politique, l'exécutif mondial hériterait des attributions du Conseil de Sécurité et serait responsable de la préservation de la paix et de la sécurité internationale. Il détiendrait, à ce titre, le monopole de la légitimité de la violence. A moyen terme, l'objectif serait celui de la démilitarisation des Etats-nations et de la transformation des forces temporaires de maintien de la paix des Nations-Unies (*peace-keeping operations*) en forces permanentes, subordonnées au contrôle des deux premiers pouvoirs.

On peut imaginer ce qui se serait passé si un système de ce genre eût été déjà mis en place lors des attentats du 11 Septembre 2001, avec toutes les conséquences que l'on sait. Pour commencer, les attentats n'auraient peut-être pas eu lieu car le Parlement Mondial aurait déjà créé un espace pour que les intérêts et revendications des différentes factions impliquées dans le conflit puissent être entendus et pris en considération, écartant ainsi une des causes principales de radicalisation. Ensuite, en admettant que les attentats aient eu lieu, la démocratie mondiale aurait disposé d'instances légitimes pour procéder à la capture et à la punition des responsables, libérant les Etats-Unis de l'obligation, qu'ils se sont imposée à eux-mêmes, d'envahir l'Afghanistan à la recherche des terroristes. Enfin, la guerre d'Irak, séquelle tragique de la tragédie du 11 Septembre, n'aurait pas eu lieu non plus: d'un côté parce que les règles du jeu de la démocratie mondiale n'auraient pas permis l'existence de la dictature de Saddam Hussein et même si elle avait existé, l'exécutif supra-national aurait disposé des mécanismes nécessaires pour découvrir si Saddam Hussein avait vraiment aidé les terroristes et s'il possédait vraiment les armes interdites. Au contraire, comme chacun sait, cette tâche a été assumée par les Etats-Unis et par la Grande-Bretagne qui ont présenté de fausses preuves pour justifier une guerre déjà décidée d'avance. Si la démocratie mondiale considérait que Saddam Hussein était coupable des délits qu'on lui impute, il serait considéré un hors la loi, un *outlaw*. Mais seraient également hors la loi les gouvernements qui voudraient imiter les *cowboys* de l'ancien Ouest américain qui faisaient justice avec leurs propres mains ou les xérifs qui se

nommaient eux-mêmes, exerçant une autorité usurpée en tiraillant de tous côtés avec leurs colts-45.

La démocratie mondiale favorise la réconciliation entre la dimension universelle et la dimension du particulier. Elle n'est pas destinée à nier la diversité, mais à lui donner des conditions d'existence concrètes. Grâce au principe de subsidiarité, les différences nationales pourraient co-exister au sein de cette démocratie mondiale de la même manière que les différences culturelles peuvent co-exister dans une démocratie nationale: toutes les formes de vie pourraient s'épanouir librement dès lors qu'elles obéiraient à un noyau normatif institutionnel commun, consubstantié par une constitution universelle qui garantirait aux individus, aux cultures et aux nations le plein droit à auto-réalisation, compatible avec le droit à l'auto-réalisation d'autres individus, cultures et nations.

Mais pourquoi discuter de ce projet au cours d'une conférence programmée par l'Académie de la Latinité? Et pourquoi en discuter à Alexandrie?

La réponse, à première vue est toute simple: c'est Rome, mère de la latinité, qui est à l'origine du modèle politique à deux niveaux, conciliant ainsi, au moyen d'un sage exercice d'architecture politique, la dimension universelle avec la dimension du particulier. Ce qui était universel à Rome, c'était l'Etat. Sur tout l'empire régnait un ordre politique commun, avec des obligations et des droits communs pour tous les citoyens. Mais la culture, elle, était pluraliste. A partir du moment où les lois de l'empire étaient respectées, tous les peuples disposaient du droit de parler leur propre langue, de pratiquer leurs propres coutumes et d'adorer

leurs propres dieux. Cette co-existence de l'unité politique et de la pluralité culturelle est issue des origines mythiques de la Cité.

Suivant Tite Live, Rémus passa par dessus les murs que son frère avait fait dresser, *novos transilit muros*. Romulus le tua en représailles et menaça quiconque voudrait l'imiter du même châtiment, *quicumque alius transiliet moenia*. Le fratricide se justifiait car le mur délimitait ce qui constituait l'essence même de Rome, l'espace civique où les lois étaient discutées et promulguées. Violenter la ligne qui dessinait cet espace revenait à nier l'existence même de Rome. Et cependant, sur le plan culturel, Rome était aussi poreuse qu'une éponge.

Si nous faisons nôtre une vieille distinction qui remonte à Saint Isidore de Séville, nous pouvons dire que la *civitas*, instance politique de la ville, était entourée de murs mais que l'*urbs*, espace de la vie privée, était ouverte. Il n'y avait pas d'opposition entre elles, mais bien plutôt complémentarité. C'était la souveraineté de la *civitas* qui était la garantie de l'ouverture de l'*urbs*. Ce n'était pas le peuple qui formait l'Etat, mais c'était l'Etat qui transformait un agglomérat d'individus culturellement hétérogènes en un seul peuple. Romulus a rassemblé la multitude et lui a donné des lois, puisque seules les lois pouvaient amalgamer une masse pour en faire un seul peuple, *coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat*. Le concept d'homogénéité ethnique était tout à fait éloigné de la tradition romaine et Romulus lui-même a accru la population de la Cité en y adjoignant tous les peuples voisins, quelque fut leur langue ou leur religion, *ex eo finitimis populis turba omnis*,

sine discrimine. C'est lui qui eut l'idée du rapt des Sabines, donnant ainsi une preuve supplémentaire de la perméabilité culturelle du *limes* romain. Nous connaissons tous l'histoire de Paul, juif de Tarse, certainement plus versé en grec et en araméen qu'en latin et qui fut traité avec considération par les magistrats dès qu'il déclina sa condition de citoyen romain: *ego civis romanus sum*.

Cette tolérance vis à vis de la diversité culturelle s'est prolongée pendant le Bas-Empire. Il suffit de rappeler la *Constitutio Antonina*, l'édit de 212 de notre ère par laquelle l'empereur Caracalla a donné le droit de citoyenneté à tous les peuples de l'empire, indépendamment de leur nationalité ou de leur religion. L'empire romain, à l'apogée de sa gloire, formait une constellation de *urbes* — des milliers de peuples, des ethnies et cultures les plus diverses, éparpillées à travers l'Europe, l'Asie et l'Afrique — protégées par les lois de Rome, la *civitas* universelle. L'universalisme de la *civitas* rendait la diversité des *urbes* possible. Il est important d'insister sur cette ouverture culturelle, car elle représente une originalité romaine, inexistante chez les grecs. Ceux-ci ne possédaient ni unité territoriale ni politique, mais tenaient à affirmer leur unité culturelle. Leur unité se faisait au travers de leur langue, par laquelle ils se démarquaient des non-grecs, des barbares.

Cette interaction entre l'universel et le particulier n'était pas seulement en pratique dans le système politique de Rome. Elle avait été l'objet de théories entre ses auteurs et son chemin avait été tracé par les stoïciens grecs, comme Chrysippe, pour qui l'humanité devait être considérée comme un seul Etat dont les hommes et les dieux étaient les

citoyens, Etat régit par une Constitution reposant sur la raison et qui permettait de faire la distinction entre le bien et le mal. Le stoïcisme reconnaissait par la même occasion que les hommes vivaient physiquement, dans des cités gouvernées par les usages, différents d'un endroit à l'autre. Tous étaient soumis, en conséquence, à deux lois. La loi de la cité devrait être modifiée à la lumière de la raison chaque fois que le besoin s'en ferait sentir, ce qui ne signifiait pas la fin de la diversité car les usages les plus variés pouvaient tout aussi bien être revêtus de raison. Ce fut cependant un romain, Cicéron, qui fut le plus clair à ce sujet.

Il existe, de fait, une loi véritable et de juste raison, qui s'applique à tous les hommes et conforme à la nature, qui s'applique à tous les hommes, immuable et éternelle. (...) Révoquer cette loi par la législation des hommes est moralement illégitime. (...) Ni le Sénat ni le peuple ne peuvent nous soustraire à l'obligation de respecter cette loi (...). Elle ne peut instituer une règle à Rome et une autre à Athènes, ne sera pas une aujourd'hui et une autre demain...mais sera une et unique en tout temps et en tout lieu.

Tel ses maîtres stoïciens, Cicéron opérait sur deux espaces. Sur l'un il placait l'*urbs*, particulière à ses propres coutumes et ses institutions spécifiques. Sur l'autre, se trouvait la Cité universelle, la *civitas maxima*, d'où émane la loi de nature, *vera lex naturae congruens*, dont les Etats doivent tenir compte et à laquelle ils doivent se soumettre en cas de conflit. Nous savons que ce *topos* des deux Cités a été adopté par un autre romain, Saint-Augustin, et se retrouve à l'origine de la philosophie morale de certains penseurs contemporains, entre autres Karl-Otto Apel pour qui nous appartenons tous à deux communautés, l'une virtuelle sans

frontières où existent les conditions idéales pour une argumentation libre, égalitaire et l'autre empirique, sujette à des distorsions internes et externes et à une asymétrie du pouvoir et de la richesse.

En résumé, nous pouvons dire que Rome a jeté les bases du modèle à deux niveaux — le noyau politique commun associé à la diversité culturelle — avec une différence, de taille, à savoir que le centre politique de notre modèle est radicalement démocratique et n'a rien en commun, ni avec la politique oligarchique de la Rome républicaine et ni avec la politique despotique de la Rome impériale.

Mais ce n'est pas seulement pour ces raisons historiques qu'une Académie de la Latinité possède juridiction sur le thème de la démocratie mondiale, mais bien plutôt parce que le paradigme romain demeure, dans une certaine mesure, encore vivant dans le monde latin.

Ce paradigme est présent dès l'origine du concept français de la nation, en opposition au concept allemand. Pour Sieyès, une nation surgit quand la majorité de la population — le Tiers Etat — s'entend autour d'objectifs communs et implante, par la décision d'un acte fondateur, un nouveau projet de gouvernement et de société. Tel avait été le sens de la fête de la Fédération du Champ de Mars: provençaux, bretons, normands renouvelaient leur engagement, en saine conscience et pleine raison, envers un nouveau projet de nation et de liens de solidarité imposés par l'Histoire. Le politique créait le social et mélangeait tous les hommes, de toutes origines.

Le concept allemand, basé sur Herder, est bien différent. La nation n'est pas une croyance en la liberté. C'est la

cathédrale, le chant folclorique, l'épopée populaire. La nation n'est pas le fruit d'un engagement contractuel, mais le produit de liens affectifs qui viennent de la nuit des temps et sont transmis de génération en génération. Elle est le produit de l'histoire et non point d'une raison constituante. Au lieu de créer une nation, l'individu est créé par elle. Dans la conception allemande, l'unité culturelle du peuple est décisive. Elle est secondaire dans la conception française: pour celle-ci, la nation est une communauté de citoyens régie par des principes universalistes contenus dans la Constitution et non pas une communauté de destinée organisée sur des bases particularistes suivant des critères consanguins et culturels. Comme à Rome, le peuple est défini politiquement et non culturellement. Il ne fait aucun doute que le concept français a abouti, dans la pratique, à un jacobinisme égalitaire qui prétendait redessiner la carte culturelle de la France depuis Paris. En cela, Rome a été plus généreuse. Il faut toutefois remarquer que cette vision politique représente un rejet total du concept d'Etat ethnique, vécu de façon dramatique, aujourd'hui, dans plusieurs régions de l'ancien bloc socialiste. De manière générale, ce rejet se retrouve dans la plupart des pays latins, comme le mien, profondément hostile à un concept de nationalité fondé sur le sang, alors qu'il s'est bâti sur le mélange des races et des cultures. En bref, le paradigme romain survit en partie dans le modèle français et tend à se généraliser dans le monde latin.

Curieusement, la communauté constituée par les pays latins s'organise concrètement sur le modèle à deux niveaux: pluralisme des cultures et universalité des principes. Nous formons aujourd'hui 34 pays, presque 34 particularismes

différents, de compositions raciales multiples, de religions qui vont de l'animisme à l'islamisme et au christianisme dans ses trois expressions, la catholique, la protestante et l'orthodoxe. Et en même temps nous partageons tous, aujourd'hui, le même idéal politique fondé sur les postulats universalistes de démocratie et de défense des droits de l'homme.

La redéfinition du pôle particulariste en termes pluralistes est essentielle pour le modèle à deux niveaux. Pluralisme signifie diversité, mais aussi ouverture. Les différentes cultures ne sont pas des totalités auto-suffisantes. Elles sont des systèmes capables d'inter-agir, de se modifier, d'entrer dans de nouvelles conjonctions, de créer de nouvelles différences, des syncrétismes imprévus. C'est ce qui arrive dans les pays latins où la culture est à la fois individuelle et perméable. Elle est une particularité universelle, si vous me permettez cet oxymoron. Sa spécificité est d'être partiellement universaliste. Pour donner quelques exemples, c'est un pays latin, la France qui, au XVIII^{ème} siècle a parlé au nom de la raison universelle. Raison universelle pour tous et pour toujours et dont la Révolution a produit une Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Le Portugal et l'Espagne ont étendu les frontières du monde au XVI^{ème} siècle en s'aventurant avec succès sur trois continents. S'il en est ainsi, nous nous trouvons devant une étrange situation où l'identité se définit par l'absence d'identité fixe, car toute démarcation rigide ferait en sorte que le monde latin devienne ce qu'il n'est pas – une particularité parmi d'autres – et ne soit plus ce qu'il est – une voie d'accès à l'universel.

Cette particularité *sui generis* ne peut, pour cette raison, être pensée en tant que civilisation. Le concept de civi-

lisation latine a des connotations historiques qui font de la latinité le contraire de ce qu'elle est en réalité en la transformant en espace clos et non en espace de liberté. C'était dans cet espace clos que circulait Mussolini quand il prêchait la résurrection de l'empire romain et que Charles Maurras appelait les descendants de la louve à défendre leur lointain héritage:

La barbarie encercle la latinité européenne. Nous serons un peu mieux protégés contre l'invasion barbare lorsque les principes de l'ordre et de l'autorité seront reconnus et salués de Rio à Buenos Aires, de Bucarest jusqu'au Québec...

C'est la raison pour laquelle nous remarquons avec soulagement que Samuel H. Huntington ne parle pas de civilisation latine. Pour autant que je puisse comprendre, il nous classe en quatre civilisations — l'occidentale, la latino américaine, l'orthodoxe et l'africaine. Mais ne nous affligeons pas pour autant, telles des âmes en peine d'un corps qui leur accorde l'hospitalité. Cette condition d'ectoplasmes nous dispense de suivre les conseils que S. H. Huntington distribue aux différentes civilisations et aux Etats qui les composent. Il conseille par exemple à la Turquie d'abandonner l'héritage séculaire d'Ataturk si elle veut devenir le noyau de la civilisation islamique et les Etats Unis sont priés de revenir aux austères valeurs des premiers pionniers s'ils veulent conserver leur place en tête de la civilisation occidentale. Je deviens légèrement blême lorsque je pense à ce qu'il aurait pu recommander aux pays latins, s'ils avaient eu droit à une civilisation qui leur fut propre, mais je suppose qu'il suggérerait deux positions toutes deux incompatibles avec notre concept de latinité largement réceptive: un pro-

tectionnisme culturel à outrance empêchant le reste du monde de parvenir jusqu'à nous et de sévères contrôles à la diffusion de nos idées, ce qui ne nous permettrait pas d'être entendus par le reste de l'univers. Les deux recommandations s'inscriraient dans la logique de l'idéologie historiciste sous-jacente dans la thèse de S. H. Huntington, suivant laquelle ce qui est bon pour une civilisation ne peut être retransmis aux autres. Les historicistes diraient en conséquence que nous ne pouvons pas importer de cultures extérieures pour ne pas détruire la nôtre, ni exporter ailleurs nos opinions au sujet de la liberté et de la dignité de la personne humaine car elles appartiennent exclusivement aux valeurs de *notre* culture.

Si nous prenons notre oxymoron constitutif au sérieux — celui d'être une particularité universelle — je crois que nous devons faire exactement le contraire. D'un côté nous devons absorber les cultures étrangères avec un critère de sélection envers tout ce qui serait incapable de contribuer à notre enrichissement culturel, mais il est indispensable d'éviter n'importe quel genre de xénophobie et ici nous ne pouvons qu'être d'accord avec Jorge Luis Borges lorsqu'il dit que "la latinité est un faux problème, surtout lorsqu'elle est dirigée contre les autres". Je préfère modifier la phrase et dire que la latinité n'est un faux problème que lorsqu'elle est dirigée contre les autres. Pire qu'un faux problème, c'est une impossibilité logique, une latinité chauviniste étant la négation d'elle-même. Par ailleurs, nous ne devons pas hésiter à propaler les vertus de la démocratie et de la dignité de l'individu parce que ces valeurs imprègnent notre culture mais ne sont pas conditionnées culturellement.

La deuxième question est également importante: pourquoi discuter de ce thème à Alexandrie? La réponse est implicitement donnée dans tout ce qui précède. Une des motivations principales pour la construction d'une démocratie mondiale est celle de la création de conditions pour la coexistence pacifique de toutes les cultures, de toutes les religions et de toutes les conceptions du monde. Aucune autre Cité représente avec une telle force symbolique cette rencontre des civilisations. Alexandrie a signifié dans l'antiquité, l'union du monde grec avec le monde égyptien, de l'Orient avec l'Occident. Sa bibliothèque a été la synthèse du savoir universel de l'époque — helléniste, judaïque, romain. C'est à Alexandrie que se rencontrèrent les trois religions monothéistes d'aujourd'hui: celle des juifs, qui ont traduit là-bas l'Ancien Testament, la Septante, celle des chrétiens; et l'un d'entre eux n'était pas des moindres, l'évangéliste Saint Marc, qui a prêché dans la ville vers la moitié du Ier siècle ap. J.C. Celle des musulmans, faussement accusés d'avoir mis le feu à la bibliothèque et qui arrivèrent à Alexandrie en 642 de notre ère. Alexandrie a été la scène de tous les syncrétismes, en commençant par le mélange des religions grecque et égyptienne dans le culte de Sérapis.

C'est, en quelque sorte, ce que nous aimerions qu'il arrive, une fois la démocratie mondiale instaurée. Sa dimension politique fournirait le cadre juridico-institutionnel capable d'éviter des guerres inter-culturelles et inter-Etats et sa dimension culturelle favoriserait la naissance d'un nouvel héliénisme caractérisé par toutes les inter-actions. A l'intérieur de ce cadre, l'Occident apprendrait à dialoguer avec l'Orient sur un pied d'égalité au lieu de le transformer en un

objet de pseudo-savoir fondé sur l'ignorance et les préjugés, qui ont amené à une pseudo-discipline qu'Edward Said nommait "l'orientalisme". L'Occident apprendrait alors à reconnaître l'existence de modernités alternatives et pas seulement celle qui a été thème de Max Weber. D'un autre côté, ce même cadre amènerait peut-être le monde non-occidental à se rendre compte que l'Illuminisme n'est pas une perfide invention de l'Occident, mais bien un ensemble de valeurs de liberté et de tolérance, souvent violées par l'Occident lui-même et qui a toujours existé dans les propres pays orientaux. En ce sens, dire que ces valeurs sont des créations occidentales revient à faire à l'Occident un compliment qu'il ne mérite pas.

Les rencontres avec l'Islam sous l'égide de l'Académie de la Latinité laissent prévoir ce que ces échanges auront de féconds. L'espace prévu par la démocratie mondiale pour un échange entre cultures provoquerait des résultats hybrides inespérés qui enrichiraient le patrimoine de l'humanité. En tant que brésilien, je considère que ces syncrétismes sont particulièrement importants. Nous sommes orgueilleux de ce que le Brésil soit un "presque résumé" du monde, racial et culturellement parlant. Un pays qui n'est pas tant multi-culturel que trans-culturel, où l'Europe se fait mulâtre, où une sainte d'Asie Mineure, Sainte Barbara se transforme en Iansã, divinité du culte afro-brésilien et où Maria Padilha, maîtresse de Dom Pedro le Cruel, de Castille, tourbillonne tous les soirs à Bahia sous le nom de Pomba-Gira, et nous pensons que de semblables métamorphoses pourraient se produire dans le futur à l'échelle mondiale.

En conclusion, il me semble que la démocratie mondiale, dans l'architecture que Rome nous a léguée, nous offre le

meilleur chemin pour que nous fassions à nouveau usage d'un des droits humains les plus importants, le droit à l'autonomie. D'un côté, elle nous aiderait à récupérer le contrôle du monde despotique de l'économie globale. D'un autre côté, elle donnerait le monopole de la violence à une instance internationale légitime, nous libérant ainsi des décisions unilatérales des nouveaux seigneurs de la guerre et permettant que toutes les cultures puissent exister et inter-agir.

La démocratie mondiale est-elle une utopie? Peut-être. Mais il nous faut distinguer entre bonnes et mauvaises utopies, entre utopies concrètes et utopies abstraites dans le sens de Ernst Bloch, c'est à dire celles qui sont liées à des tendances qui existent déjà dans le réel. Pour Bloch, l'espérance est l'idée régulatrice de la conscience utopique, mais le "principe espérance" doit s'articuler sur des processus réels. L'espérance doit être instruite par le présent, être une *docta spes*, ce qui la distingue du simple phantasme subjectif. A la lumière de tous les signaux qui pointent vers la montée de la perspective universaliste, l'espérance soulevée par l'idée de la démocratie mondiale est une espérance objective et, par conséquent, l'utopie qu'elle permet d'entrevoir est une utopie concrète.

Fondamentalisme impérial et complexité globale (Réflexions depuis Alexandrie)

Enrique Rodríguez Larreta

Introduction: Pensif, entre les ruines

Au sous-sol de la Bibliothèque d’Alexandrie, magnifique projet d’architecture situé sur une baie qui conserve la mémoire de plusieurs civilisations, se trouve un musée qui réunit les fragments de ruines découverts au fond de la Méditerranée. Oeuvres d’art provenant de l’Égypte des Pharaons, de l’Égypte helléniste, copte et islamique. Objets extraordinaires dont les significations latentes offrent d’inépuisables lectures.

Il se peut que la destinée du dialogue qui a lieu aujourd’hui à la Bibliothèque alexandrine soit, comme bien d’autres échanges d’idée contemporains, celle des efforts pour penser au-delà de certains imaginaires d’idées *en rui-*

nes, qui occupaient peu de temps auparavant un lieu privilégié dans l'horizon intellectuel de la modernité.

Le premier imaginaire dont je voudrais souligner l'aspect délabré est celui de la modernisation, cette puissante théorie qui a fleuri avec une vigueur toute particulière pendant la post-guerre afin d'être appliquée en particulier au Tiers-monde, avec ses associations sémantiques d'étapes de démarrage, de développement, d'opposition entre traditionnel et moderne et de la diffusion progressive des valeurs de la modernisation. Celle-ci, reposant sur une théorie sociale abstraite et hors de son contexte, aspirait à la colonisation du futur en construisant des institutions qui amèneraient les sociétés arriérées tout près de la modernité. L'épistémologie de la théorie de la modernisation venait du caractère neutre, objectif et de la distanciation des connaissances dont elle était composée. Les critiques reçues et l'échec de nombreuses expériences de modernisation lui firent perdre sa position privilégiée vers la fin des années 60, faisant place, sinon à sa substitution, tout au moins à l'apparition de nouvelles alternatives (théorie de la dépendance, développement continu, système mondial) et à des remises en question radicales (Mendes, 1977; Escobar, 1994; Ferguson, 1994), pour déboucher ensuite sur de nouvelles réflexions théoriques dans le contexte des études sur la modernité globale (Giddens 1991; Beck 1996; Rosaldo, 2003). Réflexivité, risque, incertitude, profonde révision des narratives d'évolution, progrès et homogénéité temporelle nourrie par une prise de conscience croissante de la dimension critique de la différence culturelle (Bhabha, 1994 ; Mignolo, 1995) donnent lieu à de nouvelles analyses sur les multiples voies du moderne.

Le deuxième thème moderne en pleine phase de transformation est celui de l'imaginaire de l'Etat national en tant que grammaire de l'identité collective de caractère universel qui s'est naturalisé à un moment quelconque du XXème siècle. Hegel, qui est probablement le penseur du XIXème qui a présenté avec le plus de vigueur l'Etat national dans sa narration de l'Histoire Universelle, a saisi la complexité des conflits internes et l'aporie potentielle de l'Etat-Nation, tout particulièrement sur le terrain des conflits de la société civile, de la cohésion religieuse et de la guerre. Plus récemment des auteurs comme Hanna Arendt, Benedict Anderson ou Étienne Balibar ont publié de subtiles études sur la relation entre l'imagination, la nation, la citoyenneté, l'exclusion et, de leur côté, des penseurs comme Homi Bhabha et Partha Chatterjee ont étudié la condition post-coloniale et les relations du pouvoir global. Il ne s'agit pas, dans cette perspective, de sous-estimer le rôle de la nation dans certains contextes en tant qu'agent politique et forme de conscience collective, mais plutôt de souligner que la relation entre la politique, la culture et le territoire, dans un ensemble intégré nationalement, est bien différent aujourd'hui de ce qu'il était lors des constructions des états nationaux européens et post-coloniaux. Il faut également tenir compte du fait que la forme nationale est historiquement récente. Pendant la période coloniale européenne, on pensait à la nation comme une forme politique qui convenait pour le monde civilisé et non pour le reste de l'humanité, soumise majoritairement à la sujétion externe.

Finalement, il semble qu'une idée fortement associée à l'imaginaire précédent se soit effondrée en ce début de mil-

lénaire. Je fais allusion à l'idéation de la révolution sociale considérée dans son sens chiliastique, moment de transformation radicale, fondatrice de l'histoire humaine. Cette notion est née en Europe avec le modèle de la révolution française, pour s'étendre pendant tout le XXème siècle au monde non-européen en s'associant à l'imaginaire moderne du nationalisme révolutionnaire dans les mouvements de libération nationale et sociale du Tiers Monde. La disparition du monde socialiste et de l'URSS, les réformes économiques en Chine post-maoïste, le marasme et la crise des révolutions du national-socialisme dans le Tiers-Monde — Cuba, Algérie, Vietnam — ont profondément modifié l'espace de la pensée critique pour qui la révolution semblait être un thème alternatif tout puissant à la critique de l'ordre établi (Yack, 1992).

Les imaginaires brièvement décrits continuent aujourd'hui d'alimenter aussi bien les discours que les pratiques sociales, mais avec une force rhétorique amoindrie dans sa capacité critique et dans celle de proposer des ordres alternatifs de caractère collectif. Non seulement en ce qui concerne le socialisme marxiste mais aussi vis à vis de la pensée libérale engagée dans la théorie de la modernisation et dans plusieurs variantes du nationalisme. Dans ce sens et à l'opposé de la thèse de Francis Fukuyama qui a fait succès au lendemain de la guerre froide en simplifiant en même temps hégélianisme et libéralisme, ce qui est en jeu aujourd'hui n'est pas la fin de *l'histoire* mais bien plutôt celle d'un certain type d'histoire. Les narrations illuministes issues de la modernité européenne ne se trouvent plus au centre et un décentrage de la pensée occidentale vers des combinaisons encore imprévisibles paraît inévitable.

Alexandrie, espace conflictif de rencontres historiques de civilisations, de mouvements d'idées et de cultures, est un lieu privilégié pour cette réflexion.

De l'Hellénisme à l'Oekoumène global

Une réflexion sur les circonstances mondiales contemporaines menée dans un lieu aussi chargé d'histoire que la Bibliothèque d'Alexandrie incite au tracé de quelques parallèles et analogies. Bien des événements que la technologie moderne amplifie à l'échelle mondiale ont eu lieu sur le territoire de la cité millénaire fondée par Alexandre : expansions, empires, conflits ethniques et religieux, coexistences cosmopolites, syncrétismes, transformation de la Cité en Etat national. Le Nil a abrité l'histoire de l'Egypte pendant la période pharaonique, empire replié sur lui-même, bâti en tournant le dos à la Méditerranée, enveloppé de ce mystère qui suscita la curiosité et provoqua l'émerveillement des grecs. L'expansion de l'empire helléniste avait orienté la Cité vers la Méditerranée et ses cultures, la Grèce, Rome, plus loin l'Iran, les juifs et les phéniciens. Alexandrie fut construite sur les rives de l'empire millénaire égyptien, *Alexandrea aus Aegyptum*, successivement entrepôt, cité politique et métropole sur laquelle passèrent plusieurs dynasties. Sa Bibliothèque et son musée la dotèrent d'une aspiration atemporelle et d'un rêve d'immortalité. Comme celle de Babel, la Bibliothèque d'Alexandrie prétendit régner, immuable, sur les épidémies, les discordes et les conflits humains. Mais finalement, rien n'est resté de la Bibliothèque originale. On dit qu'Amr Ibn Alas donna l'ordre de transformer les livres en combustible pour chauffer l'eau des bains publics

de la ville. Légende ou fait historique, ce qui est certain est qu’Alexandrie fut dévastée à plusieurs reprises pendant les conflits entre païens et chrétiens. L’occupation musulmane de l’Egypte déplacera ensuite le centre vers le Caire, ville qui se confond symboliquement avec le territoire du pays.

En ce nouveau temps de la culture digitale, la bibliothèque d’Alexandrie aspire au rôle de dépositaire d’un savoir universel en un moment où la nature même de l’universel représente une des questions principales du savoir contemporain et probablement l’une des sources de sensation croissante d’incertitude et de situation de danger qui domine notre époque et qui est un des thèmes de cette conférence.

Ce que nous appelons l’Hellénisme, type de civilisation dont Alexandrie était l’un des centres, constitue une des premières matrices du monde tel que nous le connaissons de nos jours. En effet, une des caractéristiques principales de la période helléniste est celle de l’inter-relation et de l’influence mutuelle entre certaines civilisations centrales et la marginalisation et la soumission de quelques autres.

À la différence de l’époque précédente que Karl Jaspers nomme, à la manière classique, de *Achsenzeit*, le temps axial — c’est à dire le temps du développement parallèle de plusieurs civilisations —, les peuples de la Grèce, de la Judée, de l’Iran, de l’Inde et de la Chine qui furent témoins de vastes mouvements religieux et philosophiques ne maintinrent pas de communications intenses entre eux et par conséquent ne créèrent pas de civilisation transrégionale. L’originalité de la période hellénistique est d’avoir instauré une circulation internationale des idées, favorisant ainsi l’inter-relation entre cultures.

Le rôle tout particulier joué par les cultures extérieures, en particulier juive et romaine, accentue la physionomie singulière de la civilisation hellénistique. Arnaldo Momigliano observe que les juifs restèrent foncièrement convaincus de la supériorité de leurs croyances; ils reconnurent cependant la puissance intellectuelle des grecs, se laissèrent séduire par leur culture et plus tard furent acteurs du cours de la confrontation entre les valeurs grecques et juives, processus à l'origine du christianisme. De leur côté, les romains maintinrent leur position politique et militaire dominante mais assimilèrent la culture grecque et constituèrent une forte courroie de transmission en développant une culture hellénistique latine dont le profil était parallèle à celui des grecs. La période hellénistique fût une époque cosmopolite, encourageant une ample circulation des idées au-delà des frontières. Elle se caractérise par la floraison et le développement de cultes urbains, de synchrétismes religieux et d'influences de religions orientales sur les élites et les couches populaires de la société.

Ces considérations rapides au sujet de la matrice hellénistique de l'Occident laissent supposer que nous nous trouvons dans une situation analogue du point de vue de notre outillage mental et culturel. Au cours des derniers siècles, notre civilisation a été maintes fois qualifiée d'alexandrine : Nietzsche de manière négative, mais aussi Paul Veyne et d'autres encore. Des spécialistes de cette époque, comme Arnaldo Momigliano et Glynn Bowestock (dans son *Hellenism in Late Antiquity*) relèvent les processus d'inter-pénétration et d'hybridisme pendant la période hellénistique. D'après Arnaldo Momigliano, les connaissances

moyennes au sujet de l'Inde ou de la Chine d'une personne élevée en Occident contemporain ne sont pas supérieures aux connaissances qu'en possédaient les écrivains grecs et romains. Malgré les discussions universitaires sur le canon et le multi-culturalisme aux Etats-Unis ou ailleurs, la Chine, l'Inde et le monde islamique sont plongés dans une "área of darkness" culturelle, pour reprendre l'expression de V. S. Naipaul. Cette configuration a débuté au cours de la période hellénistique. Celle-ci, en accordant une position privilégiée aux grecs, aux romains et dans une moindre mesure aux juifs, a interféré durablement dans le développement des autres civilisations.

Le christianisme et l'islam, les deux grandes religions universelles qui ont surgi ensuite, peuvent être, à juste raison, considérées comme faisant partie de l'héritage culturel de l'hellénisme. En ce qui concerne le christianisme, l'histoire de l'hellénisme termine lorsqu'une nouvelle secte religieuse choisit la langue grecque pour s'adresser aux populations de l'empire romain. Dans le même esprit que d'autres auteurs, Rémi Brague observe que l'on peut considérer que l'Islam est, lui aussi, en bonne mesure héritier de la culture greco-latine. La péninsule arabique, lieu de naissance de l'Islam, était déjà partiellement hellénisée et après la conquête des territoires qui correspondent aujourd'hui à l'Irak et à la Syrie, l'aire culturelle s'est formée sur l'emplacement des monarchies hellénistiques. On a même attribué un rôle prépondérant à Alexandre le Grand dans l'origine de la civilisation islamique.

Ce qui commençait à se constituer pendant la période hellénistique est ce que Polybe a qualifié plus tard d'*oiku-*

mené, d'oekoumène^{*}, notion qui fait depuis peu l'objet d'un intérêt renouvelé car on le considère comme une caractéristique de notre époque. Pour Polybe, l'histoire universelle commence avec la conquête du monde par les romains.

La grandeur et le caractère paradoxal du spectacle que je me propose d'étudier, écrit-il, vont apparaître dans toute leur clarté si nous choisissons et comparons *l'hégémonie* romaine avec les empires précédents les plus célèbres et qui ont fourni leur sujet favori aux historiens. Ceux qui méritent d'être ainsi classés et comparés sont les suivants: les perses, les spartes, les macédoniens. Mais non seulement de vastes régions du monde ont été soumises à la domination des romains, mais pratiquement le monde entier. (Polybe, 1, 2, cit. Momigliano, 1987.)

Le concept de *l'oikumenê* utilisé par Polybe apparaît également chez différents auteurs grecs et même dans la Bible. On le traduit généralement par "monde connu" mais d'autres versions l'identifient purement et simplement avec l'empire romain. Les limites de *l'oikumenê* sont, en fait, celles de l'empire. Dans ce sens il s'agit d'une catégorie historique qui décrit un empire en expansion, en accord avec une dynamique produite principalement par le centre impérial. À l'époque des empires macédonien et romain, par exemple, le centre se trouvait en Méditerranée, avec Alexandrie au milieu. *L'oikumenê* dominé par l'empire romain se trouvait bordé à l'ouest par l'océan atlantique et par l'embouchure du Gange à l'est. La partie sud de l'Afrique et le nord de l'Europe étaient laissés dans l'ombre car, quoi-

* Je dois à Ulf Hannerz, professeur et collègue au département d'anthropologie de l'université de Stockholm l'emploi de ce concept pour explorer la circulation culturelle contemporaine.

qu'on les sachent peuplés, les lumières de l'empire y parvenaient à peine. Polybe, grand historien de cette période, se livre à une lecture de l'histoire du point de vue romain. La fonction d'unification et d'inter-connexion accomplie par les romains est le point central de son histoire générale ou universelle et c'est l'existence de l'Empire qui permet qu'une histoire universelle soit possible.

La succession des empires présentée par Polybe peut être facilement suivie jusqu'à l'oekoumène planétaire actuel qui inclue l'utilisation potentielle de l'espace à des fins économiques et militaires. Imanuel Wallerstein, Walter Mignolo et Michael Hardt traitent de ce sujet. Au cours de ce séminaire, plusieurs travaux présentés ont ébauché les généalogies principales de la formation de cet oekoumène global dans la série successive de l'émergence de divers centres impériaux hégémoniques et leurs configurations géographiques et coloniales respectives. Le concept d'oekoumène global, repris dans les sciences sociales du début du XX^{ème} siècle par Alfred Kroeber a été redéfini (Hannerz, 1996) pour penser la problématique du pouvoir hégémonique en donnant un sens plus précis et plus nuancé à la complexité globale. Le concept de globe, globalisation ou modernité-monde est devenu il y a une dizaine d'années un sujet d'attention et d'intérêt croissant pour l'histoire globale et les études sur l'idée du globe se multiplient. On a lié (Mbembe, 2000) le phénomène de la modernité globale avec le concept du "géant" de Heidegger. Entre les caractéristiques du "géant" se trouve l'élimination des distances lointaines et la représentation du quotidien dans des mondes distants. Le "géant" est ce qui est incalculable, ce qui échap-

pe à la représentation. Peter Sloterdijk introduit pour sa part la notion, également heideggerienne du “monstrueux” pour penser la modernité planétaire. Dans l’analyse plus strictement socio-politique de l’après 11 septembre, les notions d’empire, d’impérialisme et d’hégémonie ont gagné une force nouvelle dans le débat public et sont chaque fois plus étudiées.

Un des aspects décisifs de la globalisation est celui de la circulation du capital corporatif et financier à une vitesse inédite, au moyen d’une structure transnationale rendue possible par la télétechnologie et qui est à l’origine de processus nouveaux, tout au moins en ce qui concerne leur échelle et leur portée. Si l’on considère les conséquences théoriques de la globalisation, elle rend problématique des oppositions classiques telles que moderne/ traditionnel (à l’ordinaire le moderne est pensé au singulier et la tradition au pluriel), séculier/religieux, foi/science, raison. La globalisation a modifié la distance entre les élites en confondant les frontières entre les identifications imaginaires locales et nationales. Le concept présente des notions de séparation entre le temps et l’espace et l’inter-relation entre des événements sociaux à distance dans un contexte local (Giddens, 1991). Dans l’oekoumène ainsi constitué, on peut distinguer des positions hégémoniques, des centres et des périphéries distribués irrégulièrement et qui ne coïncident pas toujours entre eux.

La caractérisation de la progression de la globalisation a été étroitement associée à l’apologie ou à la critique du phénomène. Ce que l’on peut dire, c’est qu’un processus aussi vaste et multi-dimensionnel peut difficilement être réduit à une simple opinion, qu’elle soit positive ou négative, aussi

bien concernant ses diverses dimensions économiques que culturelles. Les processus de globalisation ont complètement bouleversé les relations entre subjectivité, localité, identification politique et culturelle, imaginaires sociaux. Les images des média franchissent les frontières et dépeignent des situations de bien-être matériel auxquelles les standards nationaux de production et de consommation ne donnent pas accès, des discours sur les droits de l'homme provoquent des demandes de la part des forces sociales qui sont alors réprimées par la violence d'état (Appadurai, 200).

Les processus migratoires et les diasporas- je prends l'exemple de la région méditerranéenne- ont contribué à créer des situations de marginalisation croissante et des conflits incertains face aux identités locales. Le besoin de distinguer avec netteté entre localité et communauté culturelle d'origine est de plus en plus urgent du point de vue analytique. Le nationalisme est aujourd'hui, sans aucun doute, une force puissante d'identification mais dans le cas de nombreuses diasporas (latine, chinoise, arabe), il est chaque fois plus orphelin d'une appartenance territoriale ou d'état.

Nous sommes témoins d'une globalisation des courants migratoires (environ 150 millions de personnes). C'est peu, si nous pensons aux six milliards d'individus qui composent la population mondiale, mais l'impact qualitatif est important, aussi bien par ses effets sur les sociétés qui reçoivent les migrants qu'en fonction des caractéristiques sociales et culturelles de ceux-ci.

Toujours en prenant l'exemple de l'espace méditerranéen, les disparités démographiques et économiques sont des sources de tensions dramatiques. Le PIB de l'Union eu-

ropéenne par habitant est 14 fois plus élevé que celui du Maghreb alors que, face à l'évolution du vieillissement des pays de l'Union européenne, la population maghrébine va s'accroître de 48% contre 3% pour l'Europe. Il faut bien évidemment placer dans ce contexte les 12 millions de musulmans qui vivent déjà sur ce continent et dont une bonne partie d'entre eux possèdent déjà la nationalité du pays où ils vivent. Par ailleurs, un Islam très diversifié par ses régions d'origine contribue à une potentielle virtualisation et à une identification textuelle (Catherine Wihtol de Wenden, 2001; Olivier Roy). La migration, recours culturel et économique, est aussi une source dramatique de conflit.

Les ONGs sont une autre source de transnationalisation puissante. La profusion des organisations non-gouvernementales a été définie comme une "révolution associative globale" et l'on estime qu'il existe aujourd'hui près de 2 millions d'ONGs sur la planète. La marche de la croissance d'une société civile globale peut difficilement être précisée, mais elle est associée à la perte de prestige de la politique traditionnelle, au succès de certains mouvements de type "gandhiste" qui stimulent une politique parallèle au système des partis en Europe de l'Est et au moment de redéfinition du rôle de l'État que nous avons déjà mentionné, alors qu'il perd sa position indiscutable en matière de souveraineté économique, politique et culturelle.

Deux auteurs (Derrida, 2002; Rosaldo, 2001) ont fait remarquer récemment que la globalisation est un phénomène beaucoup moins distribué sur la surface du globe que ce que ses apologistes veulent faire croire. Au moment où des interprétations influentes de la globalisation insistent sur la

transparence rendue possible par les télétechnologies, l'ouverture des frontières et des marchés et par l'égalité des chances, etc., il n'y a jamais eu dans l'histoire de l'humanité, en chiffres absolus, autant d'inégalités, de famines, de désastres écologiques, d'épidémies, etc. Moins de 5% de la population mondiale possède aujourd'hui l'accès à internet (où la massive présence anglophone est prépondérante). Jusqu'à présent, seuls quelques pays et couches sociales de leur population en tirent bénéfice, rajoutant un degré supplémentaire d'exclusion à ceux qui existaient déjà.

Ces observations requièrent certainement des définitions plus générales et une lecture plus optimiste. S'il est bien vrai que le monde dans son ensemble est passé par un processus de compression temps/espace et que les transformations technologiques en matière de transports et de communications ont permis une croissance de la mobilité, il est non moins vrai que l'inégalité préside à ces changements. En plus des différences radicales dans l'accès au transport aérien et aux télécommunications, de vastes régions du monde sont clairement quasi en dehors de n'importe quel type de cartes de communications, de cartes du commerce mondial et des finances, de cartes du tourisme global. Ces régions possèdent peu de circuits en connexion avec les autres régions du monde et n'ont que des voies de communications et de transports qui passent au travers de ces noyaux centraux. Il existe une intégration verticale pour les villes globales et les centres régionaux qui possèdent des inter-connexions entre eux, mais elle ne touche pas forcément les pays et les aires d'une même région. Il s'agit là d'une situation complexe qui ne peut être réduite à des modèles sim-

plifiés du monde et qui exige d'abondantes études de cas et de travaux ethnographiques.

Le phénomène s'amplifie si nous considérons que l'imaginaire forme une dimension de la praxis. Dans ce sens, la globalisation peut se comprendre comme un processus d'appropriation et d'accès irrégulier à la modernité dans laquelle l'opposition modernité/tradition se trouve considérablement diluée. La nouvelle économie mondiale doit être conçue en termes complexes, superposés, ordre qui ne peut être conceptualisé en termes d'un schéma statique et hiérarchique de centres et de périphéries rigides. "The complexity of the current global economy has to do with certain fundamental disjunctures between economy, culture and politics that we have only begun to theorize" (Appadurai, 1996). Partant de l'idée que tout oekumène global est affecté par une très vaste modernité, on peut considérer que beaucoup des conflits actuels représentent une lutte pour l'appropriation de la modernité, y compris dans le cas des mouvements terroristes transnationaux dont les motivations sont ethno-religieuses (Roy, 2002; Van de Veer, 2003).

Tentations impériales et complexité globale

Cette description de l'oekumène global peut être considérée "post-fordiste" et post-moderne puisqu'elle accentue le chaos, la dérèglementation et le décentrement et il a semblé qu'elle était démentie par les événements historiques récents, en particulier le 11 septembre 2001 et ses conséquences les plus directes, les guerres d'Afghanistan et l'invasion de l'Irak. Nous avons vu dans ces deux cas la mise en oeuvre d'une action politique impériale dirigée par une super-puissance, exécutée avec un caractère unilatéral

ignorant tranquillement la position de ses alliés et de l'opinion publique et justifiant son action par la blessure ouverte le 11 septembre.

Il est probable que l'oeuvre présentant la meilleure synthèse de cette position est celle de Noam Chomsky, le grand dissident américain, figure morale de tout premier ordre pendant la guerre du Vietnam. Chomsky bénéficie d'une large audience à l'échelle internationale et entre les mouvements anti-globalisation; il a été l'orateur principal au Forum Social Mondial de Porto-Alegre et quoique l'on parle peu de lui dans la presse quotidienne et dans les publications spécialisées, ses livres ont été traduits dans une vingtaine de pays, y compris son ouvrage le plus récent *Hegemony or Survival. American Quest for Global Dominance* (2003).

Chomsky étudie ce qu'il appelle l' "Imperial Grand Strategy" des États-Unis et voit une continuité entre la politique extérieure américaine depuis le siècle dernier et la situation actuelle, en établissant un parallèle entre la politique du gouvernement et de l'administration américaine avec l'économie globale et l'action militaire. Chomsky reconnaît lui-même à la fin de son livre que:

On the course of modern history, there have been significant gains in human rights and democratic control of some sectors of life. These have rarely been the gift of enlightened leaders. They have typically been imposed on states and other power centers by popular struggle. An optimist might hold, perhaps realistically, that history reveals a deepening appreciation for human rights, as well as broadening of their range — not without sharp reversals, but general tendency seems real (...). For the first time, concrete alliances have been taking shape at the grassroots level. These are impressive developments rich in opportunities. And they have had

effects, in rethorical and sometimes policy changes. There has been at least a restraining influence on state violence, though nothing like the ‘human right revolution in state practice that has been proclaimed by intellectual opinion in the west’. (P. 236.).

Malgré ses réserves, cette description vise l’autre aspect de la globalisation que l’on doit absolument mettre en relief, surtout si l’on veut penser à des noyaux alternatifs d’action et à des lieux de résistance. Au cours de la dernière décade, nous avons assisté à la naissance, au sein de l’identification globale, de mouvements sociaux importants dans la société civile tels que ceux défendant les droits de la femme, les options sexuelles; de mouvements visant à l’amélioration de l’exercice de la citoyenneté, de nouvelles réflexions sur la pauvreté et sur l’environnement. Dans le contexte métropolitain, nous avons aussi assisté à la naissance du multiculturalisme, de politiques de reconnaissance de l’identité et d’une nouvelle discussion sur le thème de la citoyenneté.

Il existe dans la globalisation une dimension démocratisante, une transmission plus rapide et appropriée des savoirs, une mesure qui apporte des possibilités majeures d’identification et de réflexivité, de meilleurs niveaux d’information. Entre de nombreux exemples, on peut remarquer un plus ample registre des souffrances individuelles, comme celui des minibioographies des victimes d’attentats, effort caractérisé par la “dé-réification ou humanisation de toutes les catégories sociales” tel que l’écrit Eli Zareski dans son article sur *Traumatisme et dé-réification*, de suite après le 11 septembre. Le mouvement contradictoire et discutable dans certains cas, exprimé par les organisations non-gouvernementales, a permis d’amplifier les sphères publiques

et la société civile dans le sens d'une culture publique transnationale. De la même manière que l'économie ne peut plus être définie dans les limites d'un Etat national, de même une série de sujets globaux sont introduits dans les débats au sein d'une nation. Au Brésil, par exemple, le thème de l'environnement, l'élargissement de l'agenda de la citoyenneté, la question raciale et celle des minorités indigènes et même l'action de certains groupes sociaux plus traditionnels ont été articulés conjointement avec des mouvements transnationaux, créant ainsi un facteur important de globalisation à partir de la base. Quelques uns de ces mouvements ont conflué aux Forums mondiaux de Porto Alegre et de Mumbai en provoquant un impact politique considérable.

Les États-Unis jouent aujourd'hui un rôle hégémonique dans l'oekumène global. L'hyper-puissance américaine, comme la qualifie Hubert Védrine, est prédominante dans tous les domaines (économique, militaire, monétaire, linguistique et culturel). Le budget du Pentagone est, comme chacun sait, égal au budget militaire de l'ensemble d'une douzaine de pays et équivaut à presque la moitié des dépenses mondiales en matière de défense. Lorsque l'Union Européenne investit 170 milliards de dollars, les États-Unis investissent 300 milliards, près du double. Pour sa part, la marge des investissements est encore considérable, près de 5,5% du PIB américain. On a remarqué que l'origine de la puissance militaire américaine provient de la combinaison entre une productivité économique très élevée — en particulier au cours de la dernière décade — et une organisation fiscale qui lui permet de transformer rapidement la richesse économique en dépenses militaires.

Mais si l'on considère la conscience impériale et surtout son coût pour le contribuable américain, le résultat est moins évident. Les États-Unis ont développé depuis longtemps, en fait depuis le commencement du XX^{ème} siècle, l'idéologie de leur caractère d'exception et celle d'une mission à remplir. Sous la présidence de Clinton, qui coïncide avec la phase économique de la globalisation, l'hégémonie, considérée comme politique dans le sens de la création d'un consensus, a dominé la politique extérieure américaine. C'est l'époque de l'exercice du *soft power* dans le sens spécifique que lui a donné Joseph Nye. Les États-Unis, en raison de leur poids politique et militaire plus lourd se trouvent en condition "naturelle" d'exercer leur hégémonie pour s'assurer une position clef dans l'équilibre du système mondial, rôle que leurs alliés eux-mêmes leur demandent de jouer. Les européens ont pratiqué la politique de "l'empire sur invitation" dépeinte par l'historien scandinave Geir Lundestad. Cette position a été affirmée pendant toute la guerre froide, au cours de situations récentes telles que la crise dans les Balkans et a probablement été mise pour la première fois à l'épreuve par les séquelles du 11 septembre.

La blessure mortelle infligée à l'exception américaine lors des attentats du 11 septembre a conduit le gouvernement de Bush à jeter tout son poids politique et militaire dans un projet pour le contrôle des situations de risque à l'échelle planétaire. A la base de ce projet s'ébauche une nouvelle idéologie américaine fondée sur la redéfinition du rôle que le pays doit jouer dans le monde. L'expression "empire" continue d'être rejetée par les américains en raison de leurs traditions et de leur origine anti-coloniale, mais elle

apparaît plus fréquemment dans l'opinion et le discours de quelques uns de ses principaux idéologues. On peut y voir aussi l'expression intellectuelle d'un segment de son "élite de pouvoir" ou bien, plus sérieusement, une théologie politique autour du sens de la mission et de la tendance à se considérer porteur du bien et de la vérité universelle, caractéristique de l'Amérique du Nord puritaine et pionnière de la guerre en toute bonne conscience. Il n'a jamais existé aux Etats-Unis de conflit entre l'Etat et la religion comme en France, par exemple. Le gouvernement américain a l'habitude d'avoir recours à un langage religieux aux échos bibliques. Un exemple récent est fourni par sa décision de considérer le terrorisme comme le Mal absolu afin de pouvoir réduire à néant la catégorie de l'ennemi, concept politique impliquant une hostilité qui, pour sa part, entraîne sa reconnaissance. En revanche, le terroriste est un ennemi inconnu, méconnu, une espèce d'incarnation métaphysique du Mal.

Les Etats-Unis, puissance impériale hégémonique, ont pu, à la suite du 11 septembre, passer de la situation d'agresseurs à celle de victimes. Sous cette justification ils ont pu se lancer dans une politique agressivement unilatérale en invoquant, dans la condition de victimes d'une attaque terroriste sur leur propre territoire, la nécessité de défendre leur intégrité nationale. Il s'agit là d'un projet de domination de nature idéologique et économique ou d'un nationalisme expansif à l'univers entier, en suivant la logique de décision de l'état d'exception de Carl Schmitt. Une politique qui aspire à protéger les Etats-Unis de l'attaque de forces ennemies en essayant, en toute illusion, de les contrôler par la

force? Le résultat de cette politique sera-t-il celui de la construction d'une hégémonie impérialiste comme on n'en a jamais vu dans l'histoire, ce qui sous-entendrait de profondes transformations dans l'ordre juridico-politico-idéologique au sein même des Etats-Unis et un effort politico-militaire mondial à grande échelle? Ou bien nous trouvons-nous à la veille d'un recul américain au Moyen-Orient et d'une redéfinition des relations avec les autres centres de pouvoir comme l'Union Européenne et les nations émergentes comme la Chine, l'Inde et le Brésil? Il ne peut exister d'opinions définitives à ce sujet ni sur les autres interrogations posées par le XXI^{ème} siècle. L'argument de cet essai soutient que les fondamentalismes -impériaux ou autres — ne sont pas en condition de faire face aux défis collectifs lancés par les opérations d'une modernité globale dans laquelle sont inclus tous les agents de la transformation. En même temps qu'une circulation de capitaux qui a contribué dans certains cas à détruire des réseaux sociaux et des formes communautaires et a accéléré le déclin des systèmes de bien-être social qui avaient été consolidés en Europe après la guerre, une culture publique mondiale s'est peu à peu formée dans l'oekoumène global, culture que quelques uns nomment société civile internationale ou transnationale. La modernité hybride dans laquelle nous vivons a créé des dimensions de réflexibilité qui ouvrent des espaces de résistance aux micro-fascismes quotidiens — racisme, xénophobie, ethno-fondamentalismes — qui provoquent la ségrégation des sociétés métropolitaines et périphériques. Celles-ci peuvent se transformer en forces puissantes de résistance et de transformation des nouveaux projets impériaux.

Bibliographie

- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ARON, Raymond (1973). *République impériale, les Etats-Unis dans le monde (1945-1972)*. Paris, Calman-Lévy.
- ASSMANN, Jan (1996). Translating Gods: Religion as a Factor Cultural (un)Translability of Cultures. In: BUDICK, S. et ISER, W. (eds.). *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*. Stanford, Stanford University Press, p. 25-36.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres, Routledge.
- BECK, Ulrich (1996). "World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufacture Uncertainties". *Theory Culture & Society*, v. 13, n. 4, p. 1-32.
- ELSHTAIN, Bethke Jean (2003). "International Justice as Equal Regard and the Use of Force". *Ethics & International Affairs*, v. 17, n. 2.
- BHAGWATI, Jagdish (2004). *In Defense of Globalization*. New York, Oxford University Press.
- CALHOUN, Craig; PRICE, Paul;- et TINNER, Ashley (eds.) (2002). *Understanding September 11*. New York, New Press.
- DERRIDA, Jacques (1993). *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée.
- DERRIDA, Jacques et HABERMAS, Jürgen (2003). *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York avec Giovanna Borradori*. Paris, Galilée.
- DIDION, Joan (2003). "Mr. Bush and the Divine". *New York Review of Books*, November 6.
- DUFFIELD, Mark (2001). *Repressing Durable Disorder. Network War and the Securitization of Aid-Leeds*. Institut for Politics and international Studies.
- ESCOBAR, Arturo (1994). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.

- FERGUSON, James (1994). *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FERGUSON, Niall (2003). What is Power? *Foreign Policy*, n. 2, January-February.
- (2003). *The Cash Nexus. Money and Power in the Modern World. 1700-2000*. London, Penguin.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self Identity*. Cambridge, Polity Press.
- HANNERZ, Ulf (1989). Notes on the Global Economic. *Public Culture*, v. 1, n. 2, p. 66-75. Duke University Press.
- HARDT, Michael et NEGRI, Tony (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- MENDES, Candido (ed.) 1977. *Le mythe du développement*. Paris, Seuil.
- MIGNOLO, Walter (1995). *The Darkest Side of Renaissance*. Michigan, University of Michigan Press.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1975). *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSALDO, Renato et INDA, Jonathan (2002). *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford, Blackwell.
- ROY, Olivier (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris, Seuil.
- SHAW, Martin (2001). *Review of International Studies*, v. 27, n. 13, October.
- TOMLINSON, John (1999). *Culture and Globalization*. Chicago, The University of Chicago Press.
- YACK, Bernard (1992). *The Longing for Total Revolution*. The University of California Press.
- VAN DER VEER, Peter (2001). *Transnational Religion*. Princeton, Participation à la conférence sur les migrations transnationales.
- (2003). *Radical Religion and Secular Development. Lecture on Forgotten Issues of Globalization*. Rawoo.



Concepts et stratégies pour la relance du dialogue

Le Brésil et l'Iran

Cesario Melantonio Neto

Le Brésil suit attentivement l'évolution politique de l'Iran et de son entourage régional; il désire accentuer ses contacts politiques, renforcer ses relations économiques et culturelles et intensifier ses rapports commerciaux avec ce pays.

Le Brésil est une nation dont les racines sont pluri-ethniques; il s'efforce d'enrichir une culture fondée sur la tolérance, le respect et la compréhension des différences. Il est donc naturel qu'il apprécie le "dialogue entre civilisations" proposé par l'Iran, idée rationnelle, pétrie d'humanisme et base de départ indispensable pour mettre les identités culturelles en valeur et favoriser une meilleure entente entre les peuples et les nations.

Le Brésil et l'Iran viennent de commémorer le premier centenaire de l'établissement de relations diplomatiques entre leurs deux pays.

Ampliation du dialogue politique bilatéral et multilatéral

Le gouvernement brésilien souhaite approfondir ses rapports politiques avec l'Iran, aussi bien sur le plan bilatéral que multilatéral. Il appuie l'idée lancée par le président Mohammad Khatami d'un "dialogue entre les civilisations" comme point de départ de l'entente entre les peuples et les nations. Cette idée correspond à la tradition politique brésilienne, faite de tolérance et d'accomodement des divergences, caractéristique d'une culture qui accepte les différences et est ouverte à l'incorporation de valeurs exogènes aux racines nationales brésiliennes.

Les relations bilatérales sont cordiales, mais se situent en deçà du potentiel des deux pays. En Iran, le processus d'ouverture politique et économique en cours, malgré la résistance acharnée de certains secteurs de la hiérarchie religieuse fondamentaliste, est considéré par la majorité des observateurs comme étant irréversible en raison des pressions provenant des forces économiques et sociales du pays. Cette évolution contribue à renforcer la position externe de l'Iran dans son rôle d'interlocuteur international de poids et d'acteur-clef dans le cadre régional.

Le Brésil accompagne attentivement le processus politique iranien, où l'on remarque l'appui populaire considérable apporté au président Khatami et au projet réformateur qu'il a entrepris. Cet appui s'est traduit par sa victoire électorale très nette, en 1997, pour la présidence de la République islamique et en particulier au cours des élections législatives de février/mai de l'an 2000, scrutin qui avait assuré pour la première fois une majorité de représentants ré-

formistes au Parlement iranien. Le prestige du président Khatami a été confirmé lors de sa réélection pour un nouveau mandat de quatre ans, en juin 2002.

La politique extérieure du président Khatami s'est attachée à rompre l'isolement international provoqué par le radicalisme de la première phase de la révolution islamique en Iran, en cherchant à établir des rapports cordiaux avec ses nombreux voisins (au nombre de 13 si l'on inclue les voisins riverains du golf Persique), en vue d'une meilleure stabilité dans une région marquée par les conflits et d'un rapprochement avec les démocraties occidentales et tout particulièrement l'Europe. La priorité donnée au rapprochement avec l'Union Européenne est la marque de la politique extérieure iranienne.

Le Brésil suit avec inquiétude les remous internes de la politique iranienne où un retour au pouvoir de l'aile conservatrice anti-réformiste peut menacer les conquêtes libératrices du gouvernement du président Khatami. Un éventuel retour en arrière a été la cause des avertissements lancés par le chef de l'Etat iranien menaçant de se démettre de ses fonctions en face de l'attitude des conservateurs dont le chef de file est l'Ayatollah Ali Khamenei, à l'heure où le Brésil a été choisi par l'Iran comme partenaire prioritaire en Amérique latine.

Il est essentiel pour le rapprochement entre le Brésil et l'Iran que prévale l'idéal réformiste iranien.

Accroissement des relations économiques et commerciales

La balance commerciale entre le Brésil et l'Iran a été favorable à ce dernier pendant la majeure partie de la dernière

décade. Au cours des années 1990, l'Iran a été le deuxième destinataire (après l'Arabie Saoudite) des ventes brésiliennes au Moyen-Orient (19% des exportations brésiliennes vers la région). Depuis 1998, les achats brésiliens de brut iranien ont pratiquement cessé (en raison d'un changement de politique de la Petrobras en ce qui concerne son ravitaillement externe) et les échanges ont commencé à enregistrer un superavit en faveur du Brésil. Le déficit commercial avec le Brésil est un sujet qui préoccupe les autorités iraniennes, d'autant que leur pays ne dispose pas d'excédent en pétrole, mais pourrait par contre exporter du naphte, de l'huile à diesel et du soufre.

Dans le but d'augmenter la présence commerciale brésilienne en Iran, le bureau de promotion du commerce de notre Ministère des Relations Extérieures a organisé, en coordination avec la Camex (Chambre de commerce extérieur), la venue d'une importante mission en Iran du 8 au 13 Septembre 2001 à laquelle ont participé des représentants de trente-huit entreprises brésiliennes et dont les résultats ont été jugés positifs.

Les exportations brésiliennes vers l'Iran ont atteint huit-cent cinquante millions de dollars en 2003. Ce chiffre correspond à une augmentation de 116,7% par rapport à l'année précédente. Les exportations vers l'Iran représentent 1,1% du montant total des exportations du Brésil.

Une analyse des importations brésiliennes en provenance de l'Iran, presque exclusivement de pétrole brut, montre un déclin accentué depuis 1997 en raison du changement des marchés fournisseurs de pétrole. Et cependant, les importations ont augmenté de 620% pendant les sept premiers

mois de 2002 à 2003, passant de 1 million 600.000 dollars en 2002 à 11 millions 800.000 dollars en 2003.

Pendant la période en référence, le solde de la balance commerciale a été positif pour le Brésil, passant de 205 millions entre janvier et juillet 2002 à 437 millions entre janvier et juillet en 2003. Cela signifie que le solde commercial brésilien avec l'Iran a augmenté de 12,6%.

De son côté, l'Iran améliore rapidement sa position entre les principaux marchés ouverts aux exportations brésiliennes. Toujours en référence à la période pré-citée, ce pays a gagné quinze points sur la liste des principaux marchés, remontant de la trente-deuxième à la dix-septième position. En ce qui concerne les marchés fournisseurs, l'Iran n'occupait en 2002 que la quatre-vingt-treizième place, pour remonter à la soixante-neuvième en 2003.

On peut signaler que la part des exportations brésiliennes représente 2,3% du total des importations de l'Iran: celles-ci se sont élevées en 2002 à 21 milliards 400.000 dollars. La part des importations brésiliennes en provenance de l'Iran correspond, de son côté, à 0,04% des exportations mondiales iraniennes qui se sont élevées en 2002 à 22 milliards 800.000 dollars.

Au cours des sept premiers mois de 2003, l'Iran a été, au Moyen-Orient, le partenaire principal du Brésil, recevant 33% des exportations brésiliennes vers cette région du globe. En revanche, l'Iran est au sixième rang des exportateurs du Moyen-Orient vers le Brésil, avec 1,3% des achats brésiliens.

L'Iran est un grand importateur de produits de base. Une étude des importations iraniennes en provenance du Brésil dénote ses capacités d'achats de produits tels que

viande bovine, volailles, huile de soja, maïs, tabac, cigarettes, machines et équipements agricoles, pièces automobiles, appareils de téléphonie et à air conditionné.

Les produits industrialisés que le Brésil exporte vers l'Iran représente 74% du total de ses exportations: huile de soja, pièces automobiles, machines et équipements agricoles, alliages de fer, cellulose, papier et carton, pompes et compresseurs. Dans le groupe des principaux produits de base, citons la viande bovine et de poulet, le soja, le maïs, le minerai de fer et l'amiante.

Le Brésil importe de l'Iran des raisins secs, des pistaches fraîches, des cuirs et des fourrures, des huiles brutes de pétrole et des carburateurs.

L'Iran est le premier importateur d'huile brute de soja du Brésil, le troisième pour le maïs en grain, le quatrième pour les tubes en fonte, le septième pour la viande bovine congelée et les composants azotés.

Concernant toujours les données de 2003, cent-soixante-seize entreprises brésiliennes ont réalisé des ventes en Iran. De ce chiffre, cent-quatre d'entre elles représentent 96,9% des exportations et les soixante-douze autres ont exporté moins de cinq cent mille dollars soit 3,1% du total.

De leur côté, quarante-deux entreprises brésiliennes ont importé des produits iraniens. Quarante-et-une ont effectué des achats de moins de cinq-cent mille dollars, soit 9,9% du montant total des exportations iraniennes.

Coopération institutionnelle et culturelle

Les échanges culturels entre le Brésil et l'Iran se sont accrus à la suite d'une série d'initiatives, encouragées par

des visites bilatérales à Téhéran comme celle de Francisco Weffort, ancien ministre de la culture, en mars 2002, pour participer au séminaire "*Latinité et héritage islamique*" organisé par le professeur Candido Mendes, recteur de l'Université Candido Mendes, lui aussi présent et celle du directeur du musée d'art de São Paulo (MASP) pour préparer la venue au Brésil en 2005 d'une exposition très importante sur la civilisation perse, intitulée "7000 ans d'art iranien". Cette exposition sera montée au MASP (Musée d'Art de São Paulo) et au Musée National des Beaux Arts (MNBA) de Rio de Janeiro.

L'ambassadeur Masjed Jamei, directeur du bureau des affaires culturelles du Ministère des Relations Extérieures de l'Iran est venu au Brésil à la tête d'une délégation qui a participé au deuxième séminaire sur la *Latinité et l'héritage islamique*, du 10 au 13 Septembre 2002 à l'Université Candido Mendes à Rio de Janeiro. Un troisième séminaire autour du même thème a eu lieu en mars 2003 à Paris et un quatrième à Lisbonne, également en 2003. Le prochain séminaire aura lieu du 13 au 17 avril 2004 à Alexandrie.

Autre geste de rapprochement, l'ambassadeur Masjed Jamei a annoncé l'intention du gouvernement iranien de publier en farsi l'ouvrage du professeur Helio Jaguaribe "Une étude critique de l'histoire" et a manifesté son intérêt, compte-tenu de l'importance de l'industrie cinématographique dans les deux pays, de réaliser une étude sur les possibilités de co-production et de co-distribution de films. Cet intérêt s'est traduit par l'engagement de négociations pour un accord de co-production cinématographique.

Le président de la Radio-télévision iranienne IRIB (Islamic Republic of Iran Broadcasting) s'est rendu en visite au Brésil en 2002 et a rencontré plusieurs responsables du secteur audio-visuel, tel le directeur de Radiobras, l'ancien secrétaire aux communications de la Présidence de la République et le secrétaire à la Culture de l'Etat de São Paulo. Ces entretiens ont ouvert de nouvelles possibilités de coopération dans le domaine de l'audio-visuel et l'insertion, dans les chaînes éducatives, de programmes culturels en provenance des deux pays.

La promotion culturelle, ainsi que la coopération scientifique, technique et technologique, sont d'excellents domaines pour le renforcement des relations bilatérales et provoquent des retombées positives sur le plan commercial.

Les possibilités de coopération institutionnelle sont également nombreuses. Il existe, par exemple, un intérêt pour des échanges entre les Académies diplomatiques des deux pays et l'on pense à une prochaine visite du directeur de l'Institut Rio Branco à Téhéran.

Politique intérieure

Dans le système politique instauré en 1979 par la Révolution Islamique, l'autorité maximum est détenue par le Wali Faguih (chef suprême) qui est, depuis 1989, l'Ayatollah Ali Khamenei. Le chef de l'Etat est le président Seyed Mohammad Khatami, élu par le peuple au scrutin direct. Dans ce système, l'Assemblée des experts, présidée par l'ex-président Ali Akbar Rafsandjani, joue un rôle dé-

terminant car elle dispose du droit de veto sur toute disposition qui “serait contraire à l'esprit de l'Islam”.

La structure confessionnelle de l'Etat islamique est modérée par la représentativité démocratique du chef de l'Etat, qui cherche à assimiler et expliciter les tendances séculaires d'une société complexe et qui, en son temps, fût modernisée.

Les idées conservatrices du Chef Suprême divergent profondément de la vision moderniste et réformatrice du président Khatami qui, quoiqu'il puisse compter sur le soutien majoritaire de la société iranienne, est souvent obligé de composer avec l'aile conservatrice qui conserve les rênes du pouvoir judiciaire, des media, des forces de sécurité, du Conseil de discernement et qui fait obstacle en permanence aux initiatives réformatrices du Président et de ses partisans.

Mohammad Khatami a été élu président par vote direct en mai 1997 avec 70% des voix et réélu en juin 2001 avec près de 80% des voix (21 millions de votes, soit près de 77% du total). Sa plateforme politique défend la modernisation du pays en s'appuyant sur une plus large liberté d'expression, une flexibilité des coutumes religieuses et sur une réapproximation avec les pays occidentaux et en particulier avec l'Europe. Sa réélection montre combien le président reste la personnalité politique la plus populaire de l'Iran, comptant sur l'appui des jeunes et de l'électorat féminin. Cette popularité s'érode cependant depuis 2003 à la suite des victoires continues que les conservateurs remportent sur les réformistes.

Le président Khatami a manifesté à ses interlocuteurs étrangers sa conviction que “le processus de démocratisation est nécessaire et fondamental” et qu'en ce sens, les ré-

formes politiques sont essentielles pour la stabilité sociale en Iran et pour l'adoption d'une législation favorisant le développement du pays.

L'aile réformiste qui soutient le gouvernement du président Khatami est consciente que l'insertion de l'Iran dans la communauté internationale et l'ouverture, en conséquence, de son marché intérieur aux investissements étrangers (obéissant à un régime légal compatible avec les paramètres occidentaux) sont indispensables pour que le pays parvienne, au cours des prochaines années, à créer des emplois pour les générations nées après la révolution de 1979 (75% de la population iranienne est âgée de moins de trente ans). D'après les estimations officielles, l'Iran devrait créer pendant les cinq prochaines années 700.000 postes de travail par an pour parvenir à absorber le contingent annuel de jeunes qui arrivent sur le marché du travail. On calcule que la population iranienne atteindra le chiffre de cent millions d'habitants en 2023.

Le président Khatami, pour contrecarrer l'aile conservatrice qui lui cherche noise en permanence, s'emploie à occuper l'espace politique intérieur en mettant sa stature d'homme d'état en valeur au moyen d'un agenda diplomatique très chargé. En dépit des pressions divergentes il évite, dans la mesure du possible, la confrontation directe avec ses adversaires; il met l'emphasis sur la nécessité du dialogue et invoque son engagement au respect de "la volonté populaire". Les conservateurs continuent d'hostiliser tout autant ses efforts en vue d'une plus large libéralisation du régime.

Au cours du premier semestre 2003 et dans le contexte d'une usure des fondamentalistes provoquée par une série

d'accusations de corruption et par la publication de chiffres négatifs dans l'économie (indices élevés de l'inflation et du chômage) résultants de l'échec du régime islamiste dans sa recherche de nouveaux investissements vers une économie encore partiellement fermée et de l'insuffisance de ressources pour que l'Etat puisse investir lui-même, le président Khatami a menacé de se démettre de ses fonctions si le mouvement réformiste continuait de se heurter à des obstacles créés par les conservateurs qui "cherchent à provoquer des tensions au sein de la société iranienne et qui pêchent en eaux troubles". Ces menaces, pour la majorité des analystes politiques locaux, semblent avoir un effet lointain.

De telles déclarations, faites dans l'ardeur des affrontements entre les conservateurs et les secteurs modernistes de la société iranienne, amènent de nombreux observateurs iraniens, y compris chez les conservateurs eux-mêmes, à craindre que l'Iran ne vienne à se trouver au seuil d'une nouvelle explosion sociale, que les conservateurs ont pu éviter jusqu'à présent.

La démission de l'ayatollah Jalaluddin Taheri est un signe de cette crise. Dirigeant spirituel d'Isfahan, éminente personnalité de la hiérarchie religieuse (lié à l'aile réformiste), il s'est éloigné de sa charge ecclésiastique après avoir accusé l'élite politico-religieuse du pays d'être corrompue, hypocrite et répressive. Dans sa lettre de démission, qui a contribué à aggraver le climat de frustration chez les réformistes (qui jouissent de l'écrasante préférence de la population), l'ayatollah Taheri a cité le chômage, l'inflation, la corruption, l'incompétence des autorités publiques et "la diabolique inégalité entre les pauvres et les riches" comme facteurs justifiant sa décision.

La philosophie du président Khatami se base sur le fait que l'incalculable contribution des apports culturels de la civilisation islamique à l'histoire de l'humanité justifie que le régime iranien puisse réaliser une nouvelle synthèse entre le séculier et la religion.

Politique extérieure

La politique extérieure a constitué le succès majeur du président Khatami pendant son premier mandat (1997-2001). L'activité diplomatique intense déployée par le Président a dessiné un profil international prestigieux qui renforce sa stature et lui attire l'appui de secteurs de l'opinion interne. Ses voyages vers divers pays, y compris la Russie et même vers le Saint-Siège, aussi bien que les visites à Téhéran de mandataires de plusieurs pays européens, asiatiques et latino-américains, ont encouragé la diplomatie iranienne à développer ses rapports avec plusieurs pays et à orienter son action dans une direction plus en accord avec les tendances dominantes sur le scénario international.

Cette nouvelle position lui a permis d'élargir l'éventail de ses contacts et d'amoindrir la sensation d'isolement de l'Iran sur la scène mondiale. Les relations avec l'Union Européenne avancent, ainsi que les rapports avec les voisins arabes du Golf (malgré des divergences territoriales avec les Emirats Arabes Unis). L'Iran considère que l'Inde et la Chine sont ses principaux alliés sur le continent asiatique. En Amérique Latine, il est clair que la priorité est donnée aux relations avec le Brésil.

L'idée d'un 'Dialogue entre civilisations' en faveur de la paix et de la distension entre peuples et cultures différentes a servi d'instrument pour l'amélioration des relations politiques de l'Iran. La force inhérente de cet idéal pacifiste a amené les Nations Unies à déclarer 2001 'l'année du dialogue entre civilisations'.

En cherchant à échapper au stigmate d'un Etat nocif à la communauté internationale, (*rogue state*), l'Iran a obtenu des succès dans ses efforts pour rompre l'isolement, efforts favorisés par l'existence d'intérêts économiques (il possède 10% des réserves mondiales de pétrole) et par sa position stratégique dans la région (contrôle de l'accès au Golf Persique, ascendant sur les pays islamiques de l'Asie centrale et influence en Afghanistan). Les initiatives du président Khatami ont fait ressortir le rôle stabilisateur joué par son pays dans cette partie du monde. Il répète que 'la politique extérieure iranienne est surtout une politique de distension'.

En février 1998, l'Union Européenne a levé l'interdiction portant sur les rapports à haut niveau entre ses Etats membres et le gouvernement de Téhéran, rendant possible les visites en Iran de hautes personnalités allemandes, autrichiennes, britanniques, espagnoles, françaises, grecques, italiennes et portugaises. On note également des échanges de visite entre l'Iran et l'Australie, le Canada, le Chili, la Chine, la Colombie, la Corée du Sud, Cuba, le Japon, la Nouvelle-Zélande, la Russie, l'Uruguay, le Vénézuëla et le Vatican. Au cours des années 2002 et 2003, le Président Khatami a visité l'Autriche, l'Espagne, la Grèce, l'Inde, l'Italie, le Liban, la Malaisie et le Pakistan.

En relation aux Etats-Unis, le président a recherché un assouplissement dans les relations bilatérales depuis le début de son mandat, mais Washington n'a donné aucun signal de changement d'attitude, quoiqu'en avril 1999 le gouvernement américain ait suspendu une partie des sanctions économiques en vigueur en autorisant l'exportations de produits agricoles américains vers l'Iran. Ce dernier se plaint cependant que les importations américaines de produits iraniens demeurent proscrites.

Les préoccupations américaines vis à vis de l'Iran se cristallisent autour des aspects relatifs à la sécurité militaire. Depuis la fin de la deuxième guerre du Golf avec l'invasion de l'Irak en 1991, Washington a maintenu une présence militaire dans la région, destinée à contenir d'éventuelles menaces iraniennes contre les intérêts américains et ceux de ses alliés. Les Etats-Unis insistent sur le fait que la normalisation de ses relations avec l'Iran ne pourra intervenir que lorsque l'Iran aura déclaré officiellement qu'il renonce à appuyer le terrorisme (anti-Israel) et l'arrêt de la production supposée d'armes de destruction massive, y compris d'engins nucléaires, production que l'Iran a toujours niée. On espère prochainement l'adhésion de l'Iran au Protocole Additionnel au TNP.

La presse internationale a fait dernièrement état d'une reprise de contacts entre l'Iran et les Etats-Unis: à l'initiative de l'ex-président Rafsanjani, (dont on dit qu'il pourrait succéder à l'ayatollah Khamenei), une délégation iranienne composée par son fils Mehdi, (homme d'affaires lié au secteur pétrolier) et de trois membres du Ministère du Commerce Extérieur, aurait rencontré des diplomates américains à Genève en mai 2002. Ces rencontres auraient eu

lieu à l'insu du président de la République et du ministre des affaires étrangères mais aurait reçu l'aval du conseiller de politique extérieure de l'ayatollah Khamenei, le docteur Velayati (ex-ministre des relations extérieures).

Une éventuelle reprise du dialogue entre Téhéran et Washington signifierait que les secteurs les plus conscients de l'Etat iranien ont compris que dans un monde post-guerre froide et surtout depuis le 11 Septembre 2001, il n'est pas conseillé de s'obstiner à ignorer l'existence de la première puissance économique et militaire de la planète, attitude qui ne peut que porter préjudices aux principaux intérêts de l'Iran à moyen et long termes.

L'Iran a fait état de sa neutralité pendant l'intervention américaine en Irak, l'an dernier et n'a pas fait obstacle à l'invasion des troupes de l'alliance anglo-américaine. L'Iran a cherché, dès le début, à maintenir un dialogue avec les membres du Conseil de Gouvernement provisoire de l'Irak et appuie les travaux pour la rédaction d'une nouvelle Constitution, comme il le fait dans le cas de l'Afghanistan.

Terrorisme

Le président Khatami a condamné les attentats perpétrés contre les Etats-Unis le 11 Septembre 2001, au nom du gouvernement et du peuple iranien. Ali Khamenei, Guide Suprême, a été moins rapide et ne s'est prononcé que plus tardivement. La réaction des deux dirigeants illustre les différences entre les visions du monde des deux courants, réformiste et conservateur, de l'Iran.

Lors du déclenchement de l'opération militaire américaine 'Liberté durable', l'Iran a fermé ses frontières avec l'Afghanistan après avoir accueilli plus de deux millions et demi de réfugiés afghans sur son territoire. L'Iran n'a jamais maintenu de bons rapports avec les dirigeants Talibans (fondamentalistes sunnites, tout comme Al-Qaida et appuyés initialement par le Pakistan). La production d'héroïne et d'opium par l'Afghanistan représente un très grave problème pour le gouvernement iranien : les répercussions sur le plan interne et externe, les difficultés économiques et la consommation de drogues s'étendent à travers le pays, qui est, de plus, accusé de servir de couloir pour le transport et la distribution de la drogue en Europe. D'après les statistiques de l'Agence de contrôle des drogues, deux millions de personnes sont consommatrices de drogues aujourd'hui en Iran. Dans un geste de bonne volonté, l'Iran a offert l'utilisation de ses pistes d'atterrissage par des avions militaires américains, en cas d'urgence, pendant l'attaque américaine contre l'Afghanistan. Ce geste témoigne d'un double désir du gouvernement iranien, celui de créer des canaux de communication avec les Etats-Unis et celui de vouloir être considéré comme un interlocuteur pour les questions politiques régionales qui le concernent également. L'inclusion de l'Iran, par le président G. Bush, dans la liste des pays intégrant le fameux 'axe du mal', dont font aussi partie l'Irak et la Corée du nord contredit, de fait, l'espoir que Washington pourrait modifier sa position. Mais, contre toute espérance, le président Khatami a cherché à Genève à ne pas rompre définitivement le contact avec le gouvernement américain.

L'allocution prononcée en décembre 2001 par Ali Akbar Hachemi Rafsandjani, ex-président et actuel prési-

dent de l'Assemblée des experts, suggérant que le monde islamique développe la fabrication d'armes de destruction massive pour affronter Israël a certainement contribué à la prise de décision du président G. Bush.

Par ailleurs, la position radicale de la République islamique contraire aux positions d'Israël et l'appui fourni par l'aile fondamentaliste à certaines organisations de la résistance palestinienne, comme le Hamas (en Palestine), ou le Hizbollah (au Liban) qui utilisent des méthodes violentes et prêchent la destruction de l'Etat juif expliquent aussi la décision américaine.

Désarmement et Sécurité Internationale

L'Iran est signataire des principaux instruments internationaux de désarmement et de non-prolifération d'armes de destruction massive, le Traité de non-prolifération nucléaire (TNPN), la Convention sur la prohibition des armes biologiques (CPAB), la Convention sur la prohibition des armes chimiques (CPAC). Il est en outre signataire du Traité de prohibition définitive des essais nucléaires et maintient des accords de sauvegarde avec l'Agence Internationale d'Energie Atomique (AIEA) pour le contrôle du caractère pacifiste de ses activités dans le domaine nucléaire. L'Iran demeure cependant un sujet d'inquiétude pour la communauté internationale, surtout pour les Etats-Unis, bien qu'il se soit engagé à adhérer au Protocole additionnel du TNPN.

L'Iran maintient un accord de coopération dans le domaine nucléaire avec la Russie pour la construction d'un réacteur nucléaire dans le Bushehr. La vision américaine

fait du réacteur, produit de la collaboration de deux pays membres du Traité et soumis aux inspections régulières de l'AIEA, une source de menace potentielle car, toujours selon les suspicions des USA, il pourrait dissimuler l'intention iranienne de fabriquer des armes nucléaires.

On discute, aux Etats-Unis, l'hypothèse d'actions préventives pour empêcher l'Iran d'obtenir la technologie nucléaire. D'après la CIA, les Iraniens se trouveraient sur le point de pouvoir fabriquer une bombe atomique dans les cinq années à venir. Les analystes pensent également que les Iraniens seraient capables d'obtenir, sans aucune aide, la capacité de produire des missiles à longue portée.

En ce qui concerne la technologie pour les missiles, l'Iran a appuyé la résolution de la 55^{ème} Assemblée des Nations Unies qui a décidé la convocation d'un groupe d'experts gouvernementaux (*Panel of Government Experts*) pour étudier la question des missiles sous tous ses aspects. Il serait utile d'étudier l'évolution de la position iranienne en raison du développement du missile Shahab-3 et d'accompagner la manière dont le thème sera traité au niveau multilatéral.

Armes chimiques

Avec un bon nombre de victimes en traitement permanent dans ses hôpitaux, l'Iran est partie prenante de la Convention sur la prohibition des armes chimiques (CPAC) et participe activement à l'Organisation pour la prohibition des armes chimiques (OPAC).

Le Brésil et l'Iran partagent la conviction qu'il faut parvenir à implanter la CPAQ de façon durable.

Le Brésil a participé activement aux négociations sur la CPAQ et a cherché à contribuer à son installation définitive. Le cours initial de l'implémentation de sa Convention est jugé positif et tient compte de l'équilibre entre les intérêts des Etats membres en matière de sécurité, du désarmement, de la non-prolifération et du développement de la coopération à fins pacifiques.

En 2002, l'Iran a voté avec le Brésil contre la destitution du Directeur-général de l'OPAC et s'est montré solidaire en différentes occasions avec les positions brésiliennes dans cet organisme.

Essais nucléaires

L'Iran est signataire du Traité de prohibition permanente des essais nucléaires.

Le Brésil considère que ce Traité est une pièce fondamentale du régime international de désarmement et de non-prolifération nucléaire et a participé activement aux initiatives diplomatiques pour son entrée en vigueur de toute urgence.

Coopération pour le combat contre le trafic de drogues

Le gouvernement iranien a présenté une proposition d'un Mémoire d'entente pour la coopération en matière de combat contre le trafic de stupéfiants, qui doit être signé par le Brésil et l'Iran. En dépit du départ de Mohammad Fallah, directeur du Centre iranien de combat contre le trafic

de drogues, qui avait effectué une visite au Brésil pour réitérer cette proposition, on peut constater que demeure l'intérêt des iraniens pour que se poursuive la coopération en ce domaine.

Coopération Brésil-Iran au G-15

Créé en 1989, le Groupe des Quinze (G15) réunit chaque année les chefs d'Etat et de gouvernement de quelques uns des pays en développement les plus expressifs. Le G15 compte actuellement dix-neuf membres, l'Argentine, l'Algérie, le Brésil, le Chili, la Colombie, l'Egypte, l'Inde, l'Indonésie, l'Iran, la Jamaïque, la Malaisie, le Mexique, le Nigéria, le Pérou, le Kenya, le Sénégal, le Sri Lanka, le Vénézuéla et le Zimbabwe.

Le G-15 travaille sur deux niveaux d'action:

a) La concertation politique autour des thèmes de l'agenda politique international. Recherche d'une action et d'une articulation aussi bien avec le G-7 qu'avec le G8.

b) La coopération entre les pays en développement, comme mécanisme d'encouragement à la coopération technique entre ses membres.

Sur le plan de la concertation politique, le Brésil et l'Iran pensent que le G-15 doit agir comme un forum d'échanges d'opinions et de rapprochement entre les positions sur des sujets de politique internationale de commun intérêt, en particulier autour des questions économiques. En ce sens, son action doit reposer sur le réalisme et sur une position de non-confrontation. La réunion des présidents du Brésil et de l'Iran pendant la dernière réunion du G-15 à Ca-

racas le 27 Février dernier a confirmé leur position commune au sujet du renforcement du dialogue sud-sud.

Le G-15 n'a cependant pas encore réussi à se doter d'instruments pour jouer le rôle qui correspondrait à l'importance de sa composition et à son potentiel, celui d'un canal de transmission vers les pays sous-développés en ce qui concerne les asymétries du pouvoir mondial, le protectionnisme des pays les plus puissants et leurs responsabilités envers le combat contre la pauvreté et l'exclusion sociale, ainsi que tout ce qui touche aux questions commerciales et de finances internationales.

L'Iran souhaite vivement coopérer avec le Brésil au G-15 dans le but de renforcer le rôle des deux pays là où leurs intérêts sont communs.

Conclusion

Le domaine où les relations entre le Brésil et l'Iran ont le plus progressé est celui des échanges commerciaux où un superavit favorable au Brésil s'est élevé à près de huit-cent-cinquante millions de dollars. Ceci montre le grand potentiel du marché iranien pour les exportations brésiliennes.

Des entreprises comme la Petrobras, Odebrecht, Marco Polo, Schuler do Brasil, Infraero, Grupo M.A.T. de Cilindros e Válvulas, Guinle Petróleo, Copagaz Distribuidora de Gás Ltda., Fosfértil, Ultrafértil, Extremo Sul Frigorífico, Aracruz Celulose, Renault do Brasil S.A., Sertrading S.A., Cotia Trading S.A., Cross Lander, TAM, Grupo Verdi e O.P.P. Química S.A. ont pris contact en 2003 avec l'am-

bassade du Brésil à Téhéran à la recherche de nouvelles opportunités commerciales.

L'Iran est le premier partenaire commercial du Brésil dans la région, important 33% des exportations brésiliennes au Moyen-Orient en 2003. Ce dynamisme des importations iraniennes en provenance du Brésil justifie en lui-même un accroissement des visites de haut niveau afin d'améliorer encore les relations économiques et commerciales entre les deux pays.

Relations Iran-Afghanistan (Bref historique)

Cesario Melantonio Neto

On ne peut comprendre l'histoire de l'Afghanistan que si l'on tient compte d'un facteur déterminant, celui de sa position géographique: enclavé entre les grands espaces de l'ancien empire tzariste (et ultérieurement de l'Union Soviétique), de l'Asie centrale et du Moyen-Orient, l'Afghanistan a subi, au long du temps, les pressions permanentes et l'influence politique de l'Iran — dont il a constitué une province pendant le règne de l'empire perse — et celle du Pakistan, de l'Inde ou de la Chine. Les caravanes de la soie ont traversé le territoire afghan pendant des siècles et le pays a été le théâtre d'invasions successives et d'occupations de forces étrangères, dont la plus récente, de 1979 à 1989, a été l'invasion et l'occupation soviétique. Après le retrait des forces de Moscou, l'Afghanistan est alors dominé par les Talibans, groupe fondamentaliste radical islamique, période pendant laquelle le pays a servi de base d'opérations à

l'organisation terroriste Al-Qaeda et à son chef le plus connu, Osamar bin Laden.

Les attentats du 11 Septembre 2001 contre plusieurs objectifs américains ont provoqué la réaction de Washington et le gouvernement américain a déclaré la guerre à l'échelle mondiale contre le terrorisme et tout particulièrement contre l'Al-Qaeda: des troupes des U.S.A ont envahi l'Afghanistan, ont rapidement provoqué la chute du régime taliban et un nouveau gouvernement par interim s'est installé, dirigé par Hamid Karzai et soutenu par les américains.

Politique iranienne

A la suite des guerres, des convulsions et conflits intérieurs, l'infrastructure de l'Afghanistan est complètement démantelée (réseau électrique et de télécommunications, réseaux de distribution des eaux et d'assainissement, réseaux ferroviaire et routier, construction civile). L'agriculture, l'élevage pour la production alimentaire et sa distribution; l'enseignement et les services hospitaliers et sociaux doivent être eux aussi complètement réorganisés, remis en état de marche et, pour ce faire, l'appui résolu de la communauté internationale sera indispensable.

L'Iran est particulièrement bien placé pour participer au processus de reconstruction de l'Afghanistan en raison de plusieurs avantages par rapport à d'autres pays: un voisinage géographique dû à une longue frontière commune de presque mille kilomètres, des affinités culturelles, linguistiques (le farsi est en usage en Afghanistan) et religieuses (l'Afghanistan est un pays islamique).

Après la chute du régime des talibans, Téhéran a entamé une action de rapprochement diplomatique en vue d'améliorer ses relations bilatérales, a créé les conditions politiques pour que l'Iran puisse participer activement au processus de reconstruction de l'Afghanistan et a offert à Kaboul des lignes de crédit et de financement. L'Iran compte en sa faveur sur un parc industriel de bon niveau et des professionnels compétents en de nombreux domaines, qui pourraient entrer dans le marché afghan pour l'exportation de biens et de services. La reconstruction de l'Afghanistan offre de plus la possibilité de diversifier les produits du commerce extérieur iranien, presque exclusivement composé par l'exportation de pétrole et de ses dérivés, qui représentent 90% du total des exportations.

Téhéran espère que la multiplication des contacts politiques, économiques et commerciaux encouragera Kaboul à combattre et même à parvenir à interrompre le trafic de drogues produites en Afghanistan, sujet extrêmement épineux au niveau des relations bilatérales si l'on tient compte qu'au cours des cinq dernières années, le combat contre ce trafic a coûté la vie d'au moins trois mille soldats iraniens, morts au cours de combats frontaliers avec les passeurs et les chefs de bande qui contrôlent plusieurs régions du pays et où la culture du pavot représente leur principale source de financement. Au demeurant, ils ignorent souverainement l'existence de l'administration centrale. En effet, Hamid Karzai ne contrôle que la région de Kaboul et les chefs de bande continuent de dominer leur région respective. Premier producteur mondial d'opium, l'Afghanistan est menacé par l'expansion des aires de culture du pavot et par celle du tra-

fic, facteur de déstabilisation interne et source de revenus pour le terrorisme. Depuis la chute du régime taliban, le trafic est en croissance continue dans ce pays qui produit 75% de l'opium vendu dans le monde entier.

Politique afghane

Depuis la chute des talibans et la mise en place, par Washington, de Hamid Karzai, par intérim, à la tête de l'Etat afghan, la tâche la plus urgente des nouveaux dirigeants est de procéder à la reconstruction du pays, avec l'aide indispensable de la communauté internationale. Dans ce but et pour renforcer également son image de dirigeant, Hamid Karzai a déployé une activité diplomatique intense, recherchant à établir des contacts directs avec les représentants des pays tiers, soit en les recevant à Kaboul, soit en visitant les capitales des pays concernés, soit en leur envoyant des délégations.

C'est ainsi que Hamid Karzai a visité, dès le début de 2002, l'Arabie Saoudite, les Emirats arabes, les Etats-Unis, l'Iran, le Japon, le Paquistan, le Tadjikistan. Quelques susceptibilités ont été froissées en Iran parceque ce pays n'avait été visité qu'après les autres et le 18 Juin 2003, le président afghan est retourné à Téhéran pour une visite officielle de trois jours à la tête d'une délégation de 41 personnes. Au cours de cette visite, deux accords trilatéraux ont été signés entre l'Iran, l'Afghanistan et l'Ouzbékistan, d'une part et l'Iran, l'Afghanistan et le Tadjikistan d'autre part pour la construction de routes reliant l'Iran à l'Asie centrale via l'Afghanistan. Le président Khatami a saisi l'occasion pour

appeler la communauté internationale à appuyer les efforts déployés par l'Afghanistan pour affronter les défis de son processus de reconstruction économique et sociale, afin de lui permettre de retrouver sa place au sein de la communauté des nations. Le président iranien a également fait l'éloge de l'action entreprise par le gouvernement afghan pour combattre la culture du pavot et le trafic de drogues. De son côté, Hamid Karzai a souhaité que les liens entre Kaboul et Téhéran se renforcent.

Le principal événement du scénario de la politique intérieure de l'Afghanistan a été la divulgation, le 3 novembre 2003 à Kaboul, du texte du projet de la nouvelle Constitution, d'orientation nettement islamique; le pays se nommera désormais "République islamique de l'Afghanistan". La nouvelle loi de base contient douze chapitres, établit un régime présidentiel de gouvernement élu au suffrage direct et a été soumise à l'approbation du Grand Conseil Constitutionnel "Loya Jirga" en décembre 2003. La nouvelle Constitution stipule les règles relatives à la formation des partis politiques et aux élections qui auront lieu en juin 2004 et auxquelles se présentera certainement H. Karzai en tant que candidat à la présidence. Son élection paraît d'ors et déjà assurée.

La tâche des futurs dirigeants qui assumeront les responsabilités du pays n'est pas mince. L'autorité de H. Karzai, depuis qu'il a assumé provisoirement le pouvoir en 2001, se limite pratiquement aux alentours de la capitale et la majeure partie du pays est, en fait, entre les mains des chefs de tribus et seigneurs de la guerre, qui commandent leurs armées privées et, souvent, le contrôle de la circulation de la drogue. Dans un pays détruit par plus de vingt années

de guerre, l'aire utilisée pour la culture du pavot a augmenté de 8% en 2003. Les troupes américaines et allemandes qui campent à Kaboul assurent une sécurité relative à la population, mais les afghans craignent une recrudescence de la violence en cas de résurgence possible des talibans, appuyés par le trafic de stupéfiants. La culture du pavot domine vingt-huit provinces des trente-deux qui composent l'Afghanistan et occupe aujourd'hui une surface de quatre-vingt-mille hectares, contre soixante-quatorze mille en 2002. La production de l'opium s'est accrue de 6% en 2003 et représente aujourd'hui trois mille six cents tonnes contre trois mille quatre cents en 2002. Une part considérable du trafic est dirigée par des administrateurs de province et des militaires gradés. Le trafic de drogues entre l'Afghanistan et l'Europe est évalué à trente milliards de dollars par an et emploie près de cinq cent mille personnes. Le total des bénéfices provenant du trafic, partagés entre les trafiquants et les cultivateurs, correspond à l'équivalent de la moitié du P.I.B. afghan évalué à cinq milliards de dollars. Pour affronter cette situation, l'Afghanistan continuera à exiger un appui ferme et décidé pour faciliter son processus de réinsertion dans la communauté internationale et éviter que la connivence entre le terrorisme et le trafic de drogues ne l'emporte dans la lutte déclenchée par le président Hamid Karzai lorsqu'il a interdit la culture du pavot en janvier 2002, interdiction restée lettre morte jusqu'à présent. Pour gagner la lutte contre l'alliance entre le terrorisme et le trafic de drogues, la communauté internationale se doit d'accentuer son aide à la reconstruction de l'Afghanistan et donner priorité à la lutte contre la pauvreté.

La religion de la culture

Hélé Béji

L'actuel est ce qui nous agite, le présent ce qui nous habite

Voici ce que l'histoire antique, sous la plume d'Appien, nous a rapporté du désespoir des Carthaginois à l'annonce par les consuls romains que leur ville allait être rasée:

Ils se jetèrent à terre, raconte Appien, frappèrent le sol de leurs mains et de leurs fronts; certains déchiraient leurs vêtements, se meurtrissaient le corps, comme pour punir la déraison qui les avait fait tomber dans ce piège. Quand leur fureur prit fin, il y eut un morne silence, comme s'ils avaient été des cadavres gisants. Les consuls savaient bien que les malheurs poussent tout d'abord à la hardiesse, mais qu'avec le temps l'audace est subjuguée par la nécessité. C'est ce qui arriva aux Carthaginois. Car dans le silence, leur malheur les touchant plus vivement, ils cessèrent de s'indigner; ils se mirent à pleurer sur eux-mêmes, sur leurs enfants et sur leurs femmes qu'ils appelaient par leurs noms, sur leur patrie à qui, comme si elle eut été un être humain capable de les entendre, ils disaient toutes sortes de choses pitoyables.

Si j'ai lu ces lignes en introduction, c'est pour montrer combien le récit d'une guerre antique nous touche avec plus de force, dans sa délicatesse même, que toute la brutalité des images actuelles, et éclaire le présent du chant poignant d'un monde anéanti.

J'ai grandi avec la conviction que la culture humaniste était la protection la plus efficace contre la violence, qu'elle rendait les hommes plus intelligents et plus sensibles, et que le commerce des œuvres de l'esprit était ce qui nous délivrait le mieux de nos tensions et de nos peurs. Je croyais en la fonction cathartique de la culture, à son effet d'exorcisme sur les démons des hommes, à son perfectionnement de la nature humaine, bref je regardais les *mérites de la raison* comme largement supérieurs aux *attraits de la foi*. Mais cet idéalisme culturel doit être revu au regard des grandes menaces de notre époque.

La première faillite de l'humanisme a été le colonialisme. Je crois qu'il a été presque tout dit sur le crime politique du colonialisme, mais je voudrais parler de son échec *métaphysique*, c'est à dire son incapacité à assimiler des cultures qui ne sont pas encore entrées dans le temps de la modernité, qui sont encore dans le temps de la croyance.

Or le combat de l'humanisme contre l'esprit religieux avait réussi en Europe avec le mouvement des Lumières, le passage d'un monde ordonné par la providence divine à un monde guidé par la liberté humaine. L'humaniste a cru cette mutation irréversible partout, alors qu'ailleurs elle se révèle beaucoup plus incertaine, et qu'elle n'a pas réussi à convertir à la "civilisation de l'homme" des populations encore largement prisonnières de "la cité de Dieu". Bien que le

colonialisme au XIX^{ème} siècle ait déjà expérimenté la vanité de la force dans ce type d'entreprises, le XXI^{ème} siècle reprend la vieille mission militaire de "pacifier" cruellement des sauvages au nom de "la démocratie", avec des chances accrues de favoriser la "théocratie".

Cet échec de l'humanisme dans ses politiques d'expansion a jeté le soupçon que l'humanisme était une doctrine trompeuse qui aura rendu le monde beaucoup plus malheureux qu'avant. Car si à la lumière des maux actuels, l'humanité de la raison s'avérait au bout du compte inférieure à celle de la foi, cela redonnerait une légitimité à toutes les objections religieuses et conservatrices qui lui avaient été faites.

Si la culture profane n'est pas parvenue à vaincre les démons des hommes malgré la science et le progrès, alors la culture sacrée retrouve la vigueur et la séduction de ses arguments. Si les innombrables sacrifices consentis pour le triomphe de la modernité n'ont abouti qu'à un monde plus inhumain que celui de la tradition, alors de nouveaux sacrifices viendront en retour s'offrir à la gloire de la foi. On est dans le moment où cette mise en question est plus aiguë que jamais. La philosophie et la théologie se retrouvent de nouveau face à face, dans des positions inconciliables, alors que le débat semblait avoir été clos.

D'un côté on craint d'être dépossédé de l'œuvre démiurgique qu'on a arrachée à la fatalité; de l'autre on craint d'être livré à l'épouvante de la solitude spirituelle et de l'absence de Dieu. Ces peurs adverses n'ont rien à voir avec le choc de civilisations, elles sont le retour d'un vieux combat que l'Europe a déjà eu avec elle-même, qu'elle avait cru

dépasser, alors qu'on voit se renverser cette direction, et l'espoir religieux prendre racine là où la raison s'est comportée de manière déraisonnée et inhumaine avec ceux qu'elle prétendait justement raisonner et humaniser.

Voilà, je crois, une première grande source d'inquiétude.

2

La deuxième grande source de peur est que la culture, dans son échec d'émancipation humaine, a perdu sa faculté d'intelligibilité et d'interprétation du monde, et ce quel que soit notre degré d'instruction. On peut être instruit et se trouver tout aussi démuni devant les phénomènes qui nous entourent qu'un analphabète. Le fait qu'on soit *instruit* ne signifie pas forcément qu'on soit *éclairé*, comme dirait Condorcet.

Or, un monde qui vit en permanence dans l'obscurité de signes qui prolifèrent et se multiplient — est beaucoup plus effrayant qu'un monde où la culture maintient une correspondance rassurante entre notre vie intime et le monde. *Notre peur commence précisément avec la perte de souveraineté de la culture dans notre relation au monde.*

A partir du moment où nous perdons la protection d'une culture qui nous relie de manière pertinente au monde, la culture va affaiblir ses contenus de savoir au profit de stratégies de pouvoir. Quand la culture n'est plus un instrument adapté de vérité et d'élévation de la conscience, elle devient une dynamique de force liée à la conquête ou à la défense de sa position. Le commerce des autres n'est plus un itinéraire

d'apprentissage et de compréhension, mais tout simplement une posture d'intimidation et d'arrogance. L'énergie culturelle qui devrait être consacrée à la neutralisation des peurs et des conflits tombe au contraire dans l'exaspération de ces peurs et de ces conflits.

3

Ainsi l'hégémonie de la culture de la peur n'est pas la domination d'une hyper-puissance sur toutes les autres (contrairement à ce que l'on croit), elle est le mouvement de toutes les cultures (même les plus marginales en apparence) aspirées par leur montée en puissance et en même temps obsédées par leur vulnérabilité et leur persécution. Puissant ou misérable, riche ou pauvre, moderne ou archaïque, on adopte les mêmes figures culturelles pour s'affirmer. La conscience culturelle, qu'elle soit dominante ou dominée, transforme sa perte de savoir en potentiel inouï de pouvoir et d'intimidation. La démonstration permanente de sa force est la hantise de sa ruine.

Le glissement d'une culture du savoir et de la réflexion vers une culture de l'identité et de l'affirmation nous a fait entrer dans une époque d'obscurantisme culturel — *l'obscurantisme étant précisément la collusion d'un déficit de savoir et d'un abus de pouvoir*, l'utilisation d'un faux savoir ou d'un demi-savoir à seule fin de s'assurer un ascendant sur la crédulité humaine. Une culture est *obscurantiste* quand elle dissimule ses manœuvres de pouvoir par des simulacres de savoir. On peut donc y ranger toutes les prati-

ques actuelles des grands organes de presse et d'information.

Ainsi ce qu'on appelle la décolonisation culturelle, ou démocratisation, cette formidable émancipation de notre conscience humaine quelle que soit notre langue ou notre croyance, au nom de cet humanisme véritable qui reconnaît à chacun sa différence, va faire de l'expansion des différences culturelles une accélération de la dégradation des contenus de savoir au sein de chaque culture, en faisant passer pour *valeur culturelle* ce qui n'est que contrôle social et embrigadement des hommes.

Nous sommes là devant un abîme où l'esprit humain est happé par une perte de discernement où il est presque inévitable que le besoin de croire l'emporte sur les maigres satisfactions morales du savoir. Plus encore, non seulement le besoin de croire est devenu plus impérieux que le besoin de savoir, mais toute conviction prétend d'emblée au statut du savoir. Du même coup, le vrai travail du savoir se trouve marginalisé comme une croyance parmi d'autres.

La multiplicité culturelle, qui était un progrès, devient elle-même source d'intolérance maximale par le nouveau statut de la croyance d'être de même nature que le savoir. L'intolérance devient un "droit culturel" qui porte en lui autant de force qu'une loi physique démontrée scientifiquement.

Ainsi ce qui est effrayant ce n'est pas seulement que la culture ne soit plus un instrument d'intelligibilité du monde, ni que la raison elle-même échoue dans la maîtrise des affaires politiques humaines, mais que *l'ordre de la croyance*

soit redevenu un outil d'interprétation du monde plus performant que la raison.

Les hommes désormais ne tirent plus leur raison d'être des progrès de l'instruction et de la connaissance, mais de sentiments culturels aussi troubles que ceux de la race. Il est beaucoup plus facile de s'abandonner à la paresse du chant de ses origines que de se défaire de ses erreurs et de ses mensonges. La culture redevient une disposition d'esprit religieuse dont la force est de se servir du principe "progressiste" pour asseoir un progrès supérieur et absolu, la *prophétie*. On est retombé dans un monde où la parole prophétique se présente comme avant-garde de l'esprit scientifique lui-même, les textes sacrés prônant leur connaissance supérieure de la vie et de l'après-vie, et la science de Dieu repassant avant la science de l'homme.

Si le principe de foi redevient un principe de raison avancée, et sort des limites de la conscience individuelle pour redevenir une raison politique, on peut être sûr que les hommes vont légitimer des actes de destruction épouvantable, et c'est ce qui est en train de se passer. Ainsi je pense sincèrement que la théocratie n'est pas simplement le vœu des fondamentalistes musulmans, je crois que le principe théocratique est entré dans la vocation intime de chaque revendication culturelle, chaque culture se divinisant elle-même et se posant comme futur âge d'or politique de l'humanité, chaque culture se présentant comme une constitution politique sacrée fondée sur la pureté de son origine, dont le germe totalitaire ou fasciste avait été semé pendant la seconde guerre mondiale.

4

Cette évolution paraît paradoxale dans des sociétés dites “du savoir” où l’information et la communication semblaient ouvrir des ressources inouïes de dialogue et d’échange. On a cru que la communication allait être cette tribune de tolérance universelle où les cultures s’épanouiraient en s’exerçant à un message de compréhension réciproque. En réalité elle est une dramaturgie manichéenne qui les raidit dans leur rivalité. La communication sacrifie le contenu du message à son retentissement, et offre à chaque culture un tel rayon de diffusion qu’elle lui insuffle une soif de démesure et d’expansion. La *vanité de ses origines* est le nouvel aristocratie de la populace. Les identités sont exaltées avec tout le cortège de leurs instincts populaciers.

C’est pourquoi, il ne faut surtout pas interpréter l’intégrisme comme un retour à l’archaïque. Il est parfaitement adapté à la représentation d’un faux savoir de type moderne, que l’on retrouve partout. Faire porter un voile à une petite fille relève d’une même pratique attentatoire que la jeter en pâture à l’opinion publique dans des interviews à sensation, dans une connivence parfaite entre les médias et l’affect religieux.

Ainsi, ce qu’on appelle *mondialisation* n’est pas que les cultures s’uniformisent sous la houlette d’une suprématie écrasante, pas du tout, mais que la communication excite l’instinct hégémonique de chaque culture, lui offre une prétention à la mondialité, un *droit de mondialité*, un désir neuf de conquête et de domination. *La communication rend l’impérialisme inhérent à toute culture*. Par exemple, les an-

ti-mondialistes deviennent eux-mêmes des mondialistes, puisque leur discours est porté par un instrument qui est mondial dans son essence.

De fait, la communication introduit le germe virtuel *de la terreur* dans toute culture, et elle militarise la conscience qu'a chacun de sa culture. *En devenant plus visible, chaque culture devient aussi plus terrible.* Un projet de terreur ne se concevrait sans doute même pas s'il n'avait la certitude d'une caisse de résonance, d'un spectaculaire retentissement. La finalité de la terreur est sa retransmission instantanée. Il y a complicité entre communication et terreur.

Mais plus terrible que le spectacle de la terreur lui-même est l'état d'incertitude morale où il nous plonge, car il nous déshumanise même si nous n'en sommes pas directement victimes, puisque notre culture, traditionnelle ou moderne, ne sait plus nous rendre la condition humaine défendable et aimable. C'est le commencement du cynisme — le cynique étant celui précisément qui ne se sent plus gêné d'appartenir à une humanité qu'il méprise ou qu'il abhorre, et qui y apporte même sa touche de nihilisme et de raffinement intellectuel.

5

Mais le pire survient, dans la gradation de nos peurs, quand nous constatons que notre bagage culturel, si élevé et si savant soit-il, en se révélant totalement inefficace dans la maîtrise des crimes actuels, nous met du même coup dans l'incapacité de nous protéger par des moyens intelligents et pacifiques si nous en sommes directement menacés. Nous

sommes alors confrontés à l’horrible perspective de devoir recourir à des méthodes aussi cruelles que celles que nous dénonçons, et à ne pas hésiter à devenir bourreau pour ne pas être victime, persuadés que l’humanité de notre culture n’a d’autre choix que de détruire celle de l’autre avant d’être elle-même anéantie.

Parvenus à cette impuissance suprême de notre savoir et de notre raison, qui est aussi une démission morale dans le paroxysme de la peur, nous, gens cultivés et démocrates, tétanisés à l’idée que nous pouvons nous aussi devenir des monstres, nous nous demandons si nous ne sommes pas en train de retomber dans les bas-fonds que décrit H. Arendt dans les *Origines du totalitarisme*, cette alliance contre-nature entre l’homme du monde et le criminel. Elle dit:

la société tombe amoureuse de ses bas-fonds et le criminel se sent élevé lorsqu’une froideur civilisée, le souci d’éviter des efforts inutiles, le savoir-vivre l’autorisent à créer une atmosphère vicieuse et raffinée autour de ses crimes.

6

C’est alors que la peur fait soudain place à un sentiment d’*horreur*, lorsque nous nous découvrons prêts à utiliser sans vergogne les formes sophistiquées de la haine culturelle, que des êtres plus frustes traduiront en actes violents. Nous prenons alors conscience que l’inhumain, ce n’est pas la violence brute — celle-ci n’est qu’animale, et tout ce qui est animal en l’homme, tout ce qui vient de nature, est a-humain. Non, ce qui est *inhumain*, c’est le discours “civi-

lisé” de la haine, la justification intellectuelle de la cruauté, le discours d’une culture qui l’ennoblit en droit.

C’est alors que se produit notre *sursaut moral*, lorsqu’il nous apparaît qu’on peut toujours se servir de sa culture pour justifier l’injustifiable. Nous découvrons alors que si nous en sommes arrivés là, c’est que nous faisons une confusion entre nos convictions *culturelles* et nos valeurs *morales*. Or nos sentiments culturels ne sont pas de nature morale. Notre *identité culturelle* n’a rien à voir avec notre *intégrité morale*. On peut avoir une très forte personnalité culturelle et n’être doué d’aucune moralité, et même être un fieffé brigand. Notre responsabilité morale n’est pas du même ordre que notre appartenance culturelle. Au contraire: plus on est dans l’affirmation de son identité, plus on est dans la négation de sa vérité. Depuis le *Tartuffe* de Molière, on sait bien que la patelinerie religieuse peut cacher la pire félonie. Je suis effarée aujourd’hui de voir combien un tabou inquisitorial frappe toute critique des passions religieuses ou culturelles.

En fait *le pluralisme culturel ne règle pas la question de la responsabilité morale de chaque culture*. Admettre qu’il y ait plusieurs humanismes culturels pour l’homme, reviendrait à dire qu’il y aurait aussi plusieurs morales possibles pour lui; et, s’il s’avère qu’il y a plusieurs morales pour *les* hommes, *c’est qu’il n’y en a aucune pour l’humanité*. Une chose me frappe, c’est que toutes ces différences culturelles, qui devaient se diversifier pacifiquement, se confondent en une pratique identique, la violence, celle qui veut unir, dans le cœur de l’homme, ce que sa raison n’a pas su harmoniser.

En réalité la première menace de la culture ne vient pas de l’autre, mais d’elle-même. Quand ? Quand elle s’aligne

sur une allégeance originelle où elle sacrifie sa *diversité* intime. On fait un contre-sens sur le multiculturalisme si on le comprend comme un dialogue entre des cultures qui seraient des identités simples, des *mono-cultures*, extérieures les unes aux autres. Ce multiculturalisme fondé sur le critère obscur de l'origine, incommunicable par essence, conduit nécessairement au malentendu ou au conflit.

A l'inverse la culture est une *expérience originale*, et non pas *originelle*. L'originalité est le dépassement des origines, l'originellité est la rétraction des origines. Expérience "originale" quand je ne puis vraiment distinguer ce que je suis de ce que j'emprunte. La Méditerranée est de ce point de vue exemplaire. Elle n'est pas seulement une région, mais un monde, non pas le centre du monde, mais la vision de son unité, le rayonnement de ses parties, là où les mots Orient et Occident se révèlent l'un à l'autre, où *le sens de leur déploiement réciproque est décisif pour l'humanité toute entière*. Elle est l'horizon de toute l'humanité dans notre voisinage immédiat.

Pour comprendre le monde dans sa diversité, il faut accepter d'être soi-même déjà un *miroir intime de cette diversité*. C'est par là que la culture redevient un outil d'intelligibilité du monde. Si par exemple les juifs occultent leur propre orientalité, et les musulmans leur propre occidentalité, leur génie scientifique et philosophique, ils sacrifient un savoir essentiel d'eux-mêmes, et ils brisent en eux ce miroir varié qui leur permettait de comprendre la diversité du monde dans la leur.

Et là où l'humanisme moderne a failli, c'est quand il a perdu cette *intime correspondance entre l'ancien et le nou-*

veau qui a toujours été le propre des époques créatrices, et qui est le sens même du mot *humanisme* quand il avait remis à l'honneur les sources de la culture antique. Notre époque n'a pas su comprendre la persistance de ces *figures de l'ancien*, et leur réapparition au cœur de la modernité avec la force d'une nouvelle allégorie sur la scène de l'histoire. Mais inversement, aucune figure de l'ancien, aucune tradition jusqu'à ce jour n'a enfanté un imaginaire politique qui soit autre chose que de la tyrannie. Si la conscience démocratique a posé l'équivalence des cultures entre elles, l'inverse n'est pas automatiquement vrai, la revendication culturelle ne débouche pas forcément sur un comportement démocratique.

Peut-être que si l'on définissait la culture non pas simplement comme *le lieu d'où l'on vient, mais aussi le lieu où l'on va*, on pourrait trouver une issue à cette crise métaphysique et politique. Les juifs, comme les musulmans n'ont pas seulement une *origine*, mais aussi un *horizon*. En aucun cas nous ne devons nous laisser dévorer par le lieu d'où l'on vient, sans plus nous soucier du lieu où l'on va. Le lieu où l'on va n'est pas la duplication fantomale d'un moi défunt. La présence de la mémoire ne doit pas devenir la prison de la mémoire. *On n'est pas éternellement pur devant l'histoire parce qu'on a été victime, et on n'est pas éternellement coupable devant elle parce qu'on a été oppresseur.*

Désormais, pour redevenir un lieu d'intelligibilité et donc d'humanité du monde, pour sortir de cette affreuse alternative d'être ou victime ou bourreau, chaque culture doit répondre d'elle-même, et non demander des comptes aux autres. La tradition doit rendre des comptes à la modernité

d'avoir vidé le religieux du spirituel — “religieux” au sens de tyrannie de la croyance, “spirituel” au sens de liberté de la pensée; et la modernité doit rendre des comptes à la tradition des désastres de la raison, si tant est que l'univers de la raison n'est pas celui de l'abolition intégrale de la foi et de la mort ordonnée de Dieu; et qu'inversement le monde de la foi n'est pas celui d'une folie qui serait totalement hermétique et insensible aux arguments de la raison.

L'Eurasie post-socialiste dans une civilisation de la peur

Un *autre* Christianisme et un *autre* Islam.

Madina Tlostanova

Je voudrais commencer par un exemple terrible, mais très graphique. Il y a quelques mois, à Saint-Pétersbourg – probablement l'une des villes russes à l'esprit le plus "occidental" – un meurtre a eu lieu qui illustre très clairement les tensions ethnico-raciales et ethnico-religieuses dans l'espace post-soviétique. Un travailleur du Tadjikistan (Etat d'Asie centrale, ex-colonie soviétique à côté de l'Afghanistan), employé légalement dans l'un des marchés de la ville, a été battu presque à mort par des skinheads russes, alors que sa fille de huit ans a été tuée et que son fils de seulement quatre ans a sauvé sa propre vie en rampant sous une voiture. Bien que les coupables aient été arrêtés, il est probable qu'ils soient remis en liberté, comme c'est arrivé

dans des centaines de cas (comme les attaques régulières les skinheads contre des étudiants de l'Université Russe de l'Amitié des Peuples – ex-Université Patrice Lumumba), où la police et les tribunaux ont systématiquement été du côté des skinheads.

En gardant ce cas à l'esprit, tournons-nous maintenant vers un contexte plus large. A la fin du vingtième siècle, plusieurs événements se sont produits qui ont changé l'ordre du monde et ont permis une fois de plus au modernisme occidental d'affirmer sa suprématie. Parmi ces événements, les plus importants sont la victoire de l'Occident sur le monde socialiste, l'effondrement du système socialiste, la fin de l'Union Soviétique et la construction pas toujours réussie des nouveaux états-nations sur les ruines soviétiques, et enfin la totalisation accrue des discours du modernisme occidental dans une période de mondialisation. Cette dernière, semble-t-il, a reçu toute l'attention qu'elle mérite; la juxtaposition et la confrontation du modèle de la civilisation occidentale et celui de l'"Orient", conceptualisé le plus souvent par la civilisation islamique, ont été abondamment discutées à la fois du point de vue occidental et non-occidental — essentiellement le monde musulman —, ainsi qu'une position intermédiaire prometteuse. Par ailleurs, le sujet de l'ennemi socialiste vaincu et son rôle dans le nouvel ordre du monde, ainsi que ses divisions internes en ce qui concerne le Christianisme et l'Islam, déclarés par la dominance anglo-saxonne comme étant la nouvelle barrière qui démarquera les fronts des guerres futures, pour citer l'article odieux de Samuel Huntington (Huntington 1996), est resté pratiquement intouché. Il y a plusieurs raisons à

cela. D'abord, c'est un phénomène psychologique dans la culture occidentale, qui se perçoit comme le vainqueur, et pour cette raison n'est pas intéressée par le dragon socialiste vaincu – l'ancien ennemi a perdu son intérêt. De plus, d'après la logique générale de ce mythe, ce dragon socialiste n'est même pas censé exister, quand l'épopée héroïque de la guerre froide est déjà finie et quand les forces maléfiques que le dragon incarne ont été détruites. Ensuite, il y a un élément d'ignorance ou d'exclusion consciente par beaucoup de théoriciens occidentaux de ces variantes du Christianisme et de l'Islam qui existent depuis des siècles en Eurasie, parce que les prendre en compte pourrait causer l'effondrement de beaucoup de généralisations et stéréotypes de cette pensée dichotomique basée sur l'idée de la culture occidentale que l'Islam est absolument Autre, et aussi sur une compréhension spécifique et relativement étroite du Christianisme. Aussi les associations occidentales généralement acceptées de couleur de la peau, d'ethnicité, de langue et de religion sont-elles beaucoup plus complexes en Europe de l'Est et en Eurasie. A mon sens, des modèles de délimitation marginalisés comme ceux de l'Eurasie devraient aussi faire partie du tableau, non seulement pour rétablir une vérité historique ou pour obéir aux principes néo-libéraux multiculturels, mais aussi parce que ces phénomènes, relations, formes de communication interculturelle et transculturelle, anormaux du point de vue occidental, peuvent servir de base pour remettre en question la dichotomie dominante de la culture occidentale (aujourd'hui essentiellement anglo-saxonne et protestante) et de l'Orient principalement arabe. Idéalement, cela peut nous donner la possibilité d'une

perspective différente, avec une emphase sur la multiplicité, la dynamique, une approche réellement historique et les tendances transculturelles qui se développent maintenant en Eurasie et n'ont pas encore été incluses dans la sphère des intérêts académiques. En Eurasie même, tous les efforts pour comprendre et analyser sa propre expérience ont été marqués par soit par l'eurocentrisme et les tendances néo-libérales, soit par des formes nationalistes de fondamentalisme. Cela ne rend cependant pas insignifiante la valeur de cette expérience elle-même dans la conceptualisation de l'état actuel et de la civilisation de la peur qui prend forme, particulièrement après le 11 septembre 2001, ainsi que dans l'exploration de voies possibles pour sortir de cette impasse. En un sens, l'expérience eurasiennne peut être comparée à d'autres parties du monde qui ne sont pas occidentales ou pas tout à fait occidentales, dont un certain nombre créent aujourd'hui leurs propres modèles épistémiques alternatifs.

Le concept le plus important à la compréhension des relations entre l'Islam et le Christianisme dans le territoire à l'est de l'Europe de l'Ouest est le concept de la différence impériale et coloniale, dont la configuration en Eurasie est unique. Il faut noter que beaucoup de chercheurs étudient de nos jours avec succès la différence coloniale dans l'aire moderne (Quijano 2000, Dussel 2000, Mignolo 2000). Mais pour l'Eurasie, la différence impériale est plus importante que la coloniale, c'est-à-dire la différence entre les empires capitalistes occidentaux modernes et les empires marginaux pas tout à fait occidentaux. La Russie, de même que l'empire ottoman et l'empire austro-hongrois, appartient à

ce dernier groupe. C'est un empire subalterne quasi occidental, en un sens, un empire-colonie qui a dû porter différents masques devant différents partenaires pour pouvoir survivre – le masque d'eurocentrisme secondaire pour l'Occident, que la Russie essaie sans succès de joindre depuis plusieurs siècles, et le masque de médiateur de la modernisation et de traducteur de la civilisation européenne pour ses propres colonies non européennes, essentiellement le Caucase et l'Asie centrale. Cette double position a été ainsi formulée par Dostoïevski: "En Europe nous étions des parasites et des esclaves, alors qu'en Asie nous irons en maîtres" (Dostoïevski 1977: 38).

En général, dans l'histoire de la Russie et de l'Eurasie, on peut identifier trois étapes principales de réception étendue et rapide des textes et phénomènes culturels de l'Occident. Et la Russie est en ce moment dans la dernière de ces étapes. En outre, il existait une interaction intéressante avec le modèle mongol (ou tatar, comme il était appelé à l'époque) qui fut incorporé par la culture russe ancienne. Cependant, ce modèle a été de plus en plus marginalisé au cours du temps, et quand le modernisme occidental a pris sa place dominante dans le monde, la Russie a ressenti la nécessité de prouver et de justifier ses racines occidentales pour son éventuelle inclusion future dans la civilisation européenne, même si ces racines ont dû être inventées. Ainsi fut créée la théorie scandinave des origines de l'ethnos russe.

Je vais maintenant brièvement souligner les conditions sous lesquelles un modèle culturel, politique et social spécifique des relations entre le Christianisme et l'Islam s'est formé en Eurasie. L'Eurasie elle-même (ou "Tatarie", comme

les géographes européens l'appelaient avant le dix-huitième siècle) est certainement un concept mythique qui ne peut pas être délimité par la définition géographique de l'Eurasie en tant que continent – le pays s'étendant entre la mer Jaune et la mer Baltique (Gumiljev 1993: 35) ou même un continent intérieur que L. Gumiljev et les eurasianistes séparent de l'Europe de l'Ouest en utilisant le facteur de la température – les isothermes de janvier (Gumiljev 1993: 26). Dans l'imaginaire culturel de l'empire russe, l'Eurasie a toujours été considérée comme un territoire contrôlé par la Russie ou qui idéalement doit être contrôlé. Et les racines de ce mythe sont très anciennes.

L'adoption du Christianisme sous sa forme byzantine orientale au dixième siècle et l'intolérance religieuse basée sur l'élément messianique prononcé de l'Eglise Orthodoxe a immédiatement amené la Russie au cœur de la discussion entre Christianisme occidental et oriental. En Occident à son tour et presque immédiatement, le ressentiment et le rejet du modèle oriental ont émergé, clairement exprimés par la croisade contre les Tatars (les Mongols) et les Schismatiques (les Chrétiens orthodoxes) appelée par le Pape au treizième siècle. Il est intéressant de noter qu'à ce point les Mongols et les Chrétiens orthodoxes étaient considérés par l'Occident comme faisant un (étant réellement alliés militaires, même s'ils étaient en même temps les colonisateurs et les colonisés l'un pour l'autre). Mais le plus important était le ressentiment de l'Occident contre eux, qui fixa à jamais l'image de la Russie comme un état asiatique dans l'esprit occidental.

L'image que les Russes ont d'eux-mêmes s'est aussi formée sur la base de la juxtaposition entre les païens, le

Christianisme occidental et l'Islam. Jasques Bacic remarque avec justesse que "les Russes se considéraient comme les adeptes de la "vraie" religion, souvent assiégés par les Européens "schismatiques" qu'ils appelaient collectivement *latincy* et *nemcy*. Cela contribua à leur perception d'eux-mêmes comme un camp assiégé. Ils étaient également vulnérables aux attaques des Musulmans d'Eurasie et des Balkans pour qui ils utilisaient le terme *busurmane*" (Bacic 1995: 104).

Ce n'est pas par hasard que ce chercheur utilise l'élément religieux comme un point crucial dans la définition de l'altérité, élément qui a, bien plus tard et sous l'influence directe de la modernisation occidentale, été transformé en Eurasie en signifiants d'ethnicité et de race.

Les débuts de l'expansion impériale de la future Russie ont eu lieu sous le slogan de "rassembler les terres", mais ce n'était en fait qu'un type spécifique de colonisation par les Slaves de l'Est de différents territoires profitables ou stratégiquement importants. Les différences ethno-raciales et ethno-culturelles n'étaient alors pas encore d'une importance cruciale; ainsi un prince slave (jusqu'à la fin de la période de la Horde d'Or) pouvait être le dirigeant de tribus non slaves assez différentes ethniquement, turques par exemple, et, de même, les princes eux-mêmes pouvaient souvent être d'origine non slave, à condition qu'ils soient de sang suffisamment noble, ce qui était plus important que l'appartenance ethnique ou même la religion. Ceci coïncide en général avec les tendances mondiales de l'interprétation de la culture, la race, l'altérité et la religion, qui étaient complètement différentes même à l'intérieur de l'Europe de

l'Ouest à différentes époques historiques, par exemple pendant la Renaissance et les Lumières, où en même temps que la *circularisation* apparaît la transformation de la pureté du sang en couleur de la peau (Mignolo 2002: 934). Cependant, la circularisation en Russie fut bien plus retardée, et la couleur de la peau s'est graduellement transformée en racisme spécifique des différences microscopiques, pas même basé sur une idée de race, mais essentiellement sur des caractéristiques ethniques et culturelles.

La Russie, avec son Christianisme anormal (du point de vue occidental) qui, à l'origine, était objectivement proche des cultures orientales (ce n'est pas par hasard que, même aujourd'hui, lorsque un catholique ou un protestant entre dans une cathédrale orthodoxe russe, comme la cathédrale Saint Basile à Moscou, il fait invariablement remarquer qu'elle ressemble plus à une mosquée musulmane qu'à une église chrétienne) et n'a jamais été réformée; la Russie, avec sa tradition alphabétique, linguistique et ethnique anormale, devenait avec chaque siècle qui passait de moins en moins "blanche" pour l'Europe. Ceci était certainement lié à la tournure de l'esprit de l'Europe de l'Ouest, qui rattachait fermement les empires modernes capitalistes protestants à l'idée de "blancheur". Ce changement prit fin vers la fin dix-huitième – début dix-neuvième siècle, quand le concept de progrès historique linéaire prit sa forme définitive et la Russie devint, dans le système hégélien, rien de plus que de la matière ethnique inutile (Hegel 1956: 350). Une appartenance seulement partielle au modèle économique, religieux et ethnico-culturel de l'Europe de l'Ouest commença à être associée à l'altérité, basée sur la race et l'ethnicité. Selon cette logique, les Russes ne pouvaient possiblement être

considérés comme blancs, et cela a causé pour les Russes eux-mêmes des vagues périodiques d'isolationnisme, de ressentiment, d'insatisfaction envers l'Ouest, et, invariablement, les efforts pour créer des théories sur la troisième voie spécifiquement russe deviennent aujourd'hui, une fois de plus, très populaires.

La plus célèbre de ces tentatives est la théorie civilisationnelle de "Moscou en tant que troisième Rome", qui a émergé à l'époque où la Russie s'est débarrassée des Mongols (1480), l'Empire Byzantin a été vaincu et Constantinople est devenue Istanbul (1453). Si au début cette théorie est née du messianisme spécial de l'Eglise Orthodoxe russe qui se percevait comme la seule vraie religion, elle s'est développée après Ivan le Terrible sous des formes expansionnistes de plus en plus circulaires. La logique de cette théorie était très simple: Moscou ne faisait que prendre la place laissée libre par Constantinople et s'efforçait de créer un nouveau centre chrétien orthodoxe en Europe du sud-est à la place de la Byzance vaincue qui n'était jamais venue à bout de sa mission. Pour cette raison, l'idée d'annexer les Balkans et de mettre la croix orthodoxe au sommet d'Aya Sophia, et de donner à Istanbul le nouveau nom slave de Tzargrad (littéralement, la Cité-roi), s'est formée relativement tôt dans la conscience impériale russe. Dans une forme circulaire plus tardive, la théorie de "Moscou en tant que troisième Rome" mettait l'accent sur l'héritage slave de l'Est et a permis de former une base encore essentiellement ethnique et linguistique pour définir l'altérité.

Une autre tentative pour comprendre la Russie en tant que frontière entre l'Ouest et l'Est et, en un sens, entre le Christianisme et l'Islam, est l'Eurasianisme, qui essaie

d'utiliser le concept d'Eurasie et la Russie en son centre pour mettre l'emphasis sur le modèle alternatif eurasienn non occidental. L'une des idées principales de l'eurasianisme était l'idée de la culture russe comme phénomène non européen, combinaison unique d'aspects orientaux et occidentaux, mais n'appartenant ni à l'Est, ni à l'Ouest. Les eurasianistes N. Trubetskoy, P. Savitsky, P. Suvchinsky, G. Vernadsky et d'autres, qui ont émigré de Russie après la révolution de 1917, considéraient les caractéristiques culturelles immanentes de la Russie, liées à sa nature non occidentale, comme la principale raison pour laquelle elle a quitté la logique du discours du modernisme européen. C'est pourquoi le but principal de l'eurasianisme est de lutter contre l'eurocentrisme, alors même qu'il considère le destin tragique de la Russie comme l'échec de la civilisation européenne. En ce sens les eurasianistes continuent dans la lignée de Spengler, Jung, Nietzsche, Schopenhauer et du pessimisme culturel européen "fin de siècle". Finalement, et ce qui est plus important, les eurasianistes nourrissaient l'idée de la Russie non comme une périphérie et une province de la culture mondiale, mais comme la route principale du développement historique et culturel mondial, le médiateur des facteurs européens et non européens dans le monde. Ils pensaient que la Russie était un système culturel bien plus complexe et sémantiquement riche qu'un système purement européen ou purement asiatique. Et cela lui donnait la supériorité d'une méta-civilisation, une synthèse de l'Est et de l'Ouest (Rossija Mezhdou Yevropoi i Aziey, 1993). Une autre idée importante des eurasianistes était un modèle de la culture mondiale pluraliste, polycentrique et aux nom-

breux replis, et la réjection de l'idée européenne des Lumières d'une culture universelle et d'un cosmopolisme considérés par les eurasianistes comme une conséquence de l'égocentrisme et du chauvinisme de l'Europe de l'Ouest. Les eurasianistes ont diagnostiqué avec raison l'eurocentrisme secondaire des Russes, faisant remarquer qu'il est en train de devenir un ex-centrisme culturel et le rejet de l'identité culturelle, alors que le vrai nationalisme, dans l'esprit des eurasianistes, était basé sur la nécessité de "se connaître soi-même" et d' "être soi-même", pas sur la vanité et sur la tentative de copier les grandes puissances mondiales et de leur ressembler (Puti Yevrazii, 1992). Les eurasianistes ont offert l'idée de nationalisme eurasiens à la place du chauvinisme de la grande puissance, du pan-slavisme condescendant et de la russification pénible de toutes les ethnies non russes. En 1927, Trubetskoy a écrit que "le substrat national de la Russie ne peut être que la totalité des peuples qui vivent dans cet état, qui est considéré comme une nation spéciale aux nombreux peuples... Nous l'appelons eurasiens, son territoire est l'Eurasie et son nationalisme l'eurasianisme" (Trubetskoy, 1927). A la lumière des récentes théories culturelles politiques, il est intéressant de se rappeler l'idée de Trubetskoy que si la Russie continuait de copier l'Ouest, elle serait très rapidement colonisée par l'Ouest. Les eurasianistes pensaient que la révolution russe en faisait un pays colonial, mais en même temps lui donnait l'opportunité future de devenir un leader mondial dans la libération du monde colonial du "joug romano-germanique", unifiant toutes les cultures subalternes principalement asiatiques, dominées par l'Occident, dans

une union culturelle et linguistique contre l'imperialisme culturel occidental. Les eurasianistes et plus tard leur successeur L. Gumiljev insistaient sur l'élément "turaniens" stable comme base de la culture eurasiennne.

Dans l'espace culturel et politique post-soviétique, le retour de l'eurasianisme est bien naturel. Mais dans ce nouvel eurasianisme l'identification russe se fait toujours selon le modèle négativiste – considérée comme une civilisation non slave, non orthodoxe, non européenne et non asiatique, qui ne peut être expliquée uniquement par une unité ethnique ou le despotisme de l'Est, parce qu'elle a toujours été une entité méta-ethnique. La logique archaïque de l'eurasianisme n'est cependant pas convaincante parce que, selon les mots de L. Ionin, "là où l'eurasianisme est original, il est en même temps utopique, par exemple dans sa thèse d'ascétisme rationnel par opposition à l'idéologie de consommation. Et là où l'eurasianisme est acceptable, il n'est pas original, mais suit simplement la logique générale du modernisme, comme dans sa thèse du rejet de la xénophobie" (Ionin, 2000: 380).

Il y a une évolution claire entre la version nomade turanienne de l'eurasianisme, qui d'une certaine façon fait écho à la "machine de guerre" de Deleuze et Guattari, et le visage actuel de plus en plus fondamentaliste de la théorie eurasianiste. Les néo-eurasianistes et leur leader A. Dugin essaient de reconceptualiser les termes mêmes des polémiques occidentales et non-occidentales sur l'opposition entre le Nord riche et le Sud pauvre. Dugin affirme que la Russie représente aujourd'hui le Nord pauvre, qui est pauvre non parce qu'il est la victime d'empires plus puissants, mais parce

qu'il est encore loyal à ses traditions ancestrales et à sa dimension spirituelle et ses valeurs transcendantes que la culture d'immanence occidentale a oubliées. Pour cette raison, dans son programme pour la future Russie en tant que Nord pauvre, Dugin recherche une médiation, inexistante dans la tradition russe, essayant de créer une épistémologie alternative à partir de rien – pour rejeter le modèle occidental de pensée, mais essaie en même temps de ne pas s'enfermer dans un fondamentalisme ethnico-religieux archaïque. Il dit pour cela que le Nord pauvre doit être spirituel, intellectuel, actif et agressif (Dugin, 1996). Naturellement, pour Dugin, c'est la pauvreté et non le Nord qui est utilisée comme signifiant principal, qui pourra à l'avenir unifier la Russie avec le tiers-monde, c'est-à-dire avec le Sud du monde. Les proclamations de Dugin pour une révolution géopolitique planétaire, en conséquence de laquelle les continents perdus "et les méta-continents cachés émergeront des profondeurs du passé" et se matérialiseront dans la réalité, et la "géopolitique deviendra une certaine géographie sacrée", ressemblent beaucoup non seulement à la *nomadologie* de Deleuze et de Guattari (Deleuze et Guattari, 1992), mais encore au pronostic néo-marxiste de M. Hardt et A. Negri (Hardt et Negri, 2000). De plus, l'eurasianisme est paradoxalement impérialiste dans toutes ses variantes; même quand il rejette l'eurocentrisme, il représente au même moment le mythe de l'Eurasie en tant qu'idéal impérial, même si l'empire dans ce cas est considéré en termes de coexistence pacifique et d'échanges mutuels de nombreuses traditions à l'intérieur de la civilisation eurasiennne, plus qu'en termes d'oppression. Ainsi le mythe de tolérance culturelle, ethni-

que et religieuse de l'empire russe est (re)créé. En même temps, la suprématie de l'ethnos russe et du Christianisme orthodoxe n'a jamais été remise en question, même si les racines mongoles ont été mises en avant.

Il est important de noter aussi que les eurasianistes étaient à l'origine des représentants du courant de pensée dominant, même s'il fut rejeté ensuite, et leur position peut être comparée au post-modernisme européen, qui démantèle de l'intérieur la tradition occidentale. Les eurasianistes étaient insensibles à la position de l'Autre absolu et non absolu dans l'empire russe. A la base de l'eurasianisme était l'idée que la Russie serait l'empire, gouvernée par la téléologie de l'union du continent-monde orthodoxe eurasiatique. Ceci est clairement une représentation et une politique impériales expansionnistes, bien qu'aujourd'hui légèrement ajustée à la mondialisation et visant à la renaissance du prestige méta-national.

L'idée ethnique nationale de type orthodoxe slave qui a été utilisée comme base pour l'identification collective dans l'empire russe et, d'une manière plus masquée, dans l'Union Soviétique (un internationalisme prolétarien pour tous sauf les Russes), refait surface aujourd'hui. Mais l'époque impériale agressive, où la Russie annexait de nouveaux territoires sous le couvert de la logique impérialiste habituelle de chercher à atteindre ses "frontières naturelles", était liée à la mythologie de l'expansionnisme panslave et à l'exclusion et l'éjection physique brutale de tout ce qui était différent, ce qui est clairement apparent dans la colonisation du Caucase et de l'Asie Centrale qui a causé plusieurs vagues d'émigration illégale hors de l'empire russe. Au-

jourd'hui dans une phase de défaite, l'empire russe prend une position défensive en s'efforçant de ne pas perdre ce qui lui reste, et en manipulant souvent avec le même mythe d'authenticité et de caractère indigène qui aide à l'exclusion des personnes différentes à l'intérieur de l'empire même s'ils sont russes au sens civique. Des exemples de cette pensée sont les slogans: "la Sibérie est terre russe ancestrale" ou "le Caucase sud est réellement casaque". L'imaginaire culturel de l'empire russe vaincu se caractérise par la peur, la colère, l'impuissance et la menace de perdre sa propre souveraineté. Tout cela mène à une diabolisation de la différence, comme base très dangereuse des communications interculturelles et interpersonnelles menant potentiellement à l'agression et à la violence. Ceci est lié à la consolidation négative d'une société basée sur la lutte contre l'altérité, avec sa réjection qui permet de ressentir l'unité du destin, de la mission, du but de survie collective sous le manque d'identification collective. Mais ce pathétique négativiste ne durera pas, surtout dans les conditions de sphères sociales et personnelles infantiles et pas encore formées présentes en Russie. En conséquence, une base positive bien nécessaire est recherchée aujourd'hui de plus en plus souvent sur le terrain de l'impérialisme ouvert ou occulte.

Au dix-neuvième siècle, quand la Russie a acquis sa position d'empire subalterne presque occidental et a choisi la voie de la modernisation tardive, son propre rôle de pas tout à fait blanc n'a jamais été suffisamment conceptualisé dans la configuration raciale européenne d'après les Lumières. Plus tard cela causa des difficultés d'identité pour les Russes quand l'empire russe a commencé à imiter et à copier ses

rivaux occidentaux – en annexant le Caucase et l’Asie Centrale. Il répétait le discours ethnico racial de l’altérité et essayait de traduire la différence ethnique des peuples assujettis (beaucoup d’entre eux étant en réalité plus proches du modèle aryen que les Russes eux-mêmes) en une différence raciale, les présentant comme les sauvages non blancs. La différence ethnico culturelle, dans de nombreux cas, était floue et exigeait des critères plus stricts et stables que le concept de race, encore étranger à la Russie. Pour cette raison, jusqu’au vingtième siècle les facteurs religieux et linguistiques étaient des critères d’altérité plus importants que le facteur ethnique, qui demeurait la concession arbitraire au discours racial de l’Ouest. Il faut aussi noter que les rapports du Christianisme orthodoxe comme *autre* Christianisme et de l’Islam – souvent dans ses formes secondaires, ne sont pas restés identiques au cours de l’histoire. Mais si nous parlons de modernité, dans l’empire russe en tant qu’empire eurasien, tous les non-orthodoxes étaient appelés “ceux qui sont nés autres” et se voyaient automatiquement privés de droits civiques.

Cet élément religieux, crucial à la construction de l’altérité dans l’empire russe, ne joue pas encore un rôle significatif dans la Russie post-soviétique, bien que la diabolisation de l’Islam soit récemment apparue en relation avec un certain nombre d’événements notoires internes (la Tchétchénie) et externes (la croisade du Nord contre le terrorisme mondial). Mais l’élément religieux est aujourd’hui subordonné à l’élément ethnico-racial et n’est considéré qu’à travers son prisme. Pour cette raison, le Russe xénophobe contemporain typique a tendance à considérer tous les bruns

à la peau mate, sans tenir compte de leur appartenance linguistique, culturelle ou religieuse, presque de la même manière que cela se faisait en Russie au seizième siècle – sauf qu’au lieu de “vile” ou “busurmanin”, l’autre est aujourd’hui appelé “noir”. La division entre Chrétiens et Musulmans continue de jouer un rôle important, même s’il n’est pas le plus important, qui apparaît clairement dans le fait que l’identification des Orthodoxes avec la partie chrétienne du Caucase ne fonctionne pas pour les Russes contemporains, faisant place aux principes phrénologiques racistes les plus primitifs qui séparent la ressemblance de la différence, quand au lieu du facteur religieux en soi, l’altérisation est basée sur la couleur de la peau, des yeux et des cheveux, la forme du nez, etc. Aujourd’hui le xénophobe post-soviétique confond inconsciemment une *autre* ethnie avec une *autre* religion, demeurant le plus souvent totalement ignorant de ces deux signifiants, grâce à des décennies de Soviet athée et à une forme particulière de racisme soviétique.

L’attention des intellectuels post-soviétiques, qui rejetèrent les théories marxistes de structure sociale et économique, fut plutôt attirée dans les années quatre-vingt dix par des théories de civilisation. Beaucoup d’entre eux ont cité l’article de Huntington sur le clash des civilisations parce qu’il semblait familier et faisait l’écho de nombreux motifs, images et spéculations géopolitiques si bien connus des intellectuels russes et si profondément enracinés dans la tradition nationale culturelle et philosophique. Particulièrement important était le fait que Huntington accordait à la Russie le statut de civilisation unique et distincte, et cela seul gagna

le cœur des intellectuels, qui se souvenaient bien de la tradition nationale d'arguments prouvant le caractère unique de la Russie et présentée par l'intellectuel du dix-neuvième siècle N. Danilevsky, par les eurasianistes et par L. Gumiljev. Tout cela était censé soulager le gros complexe collectif d'infériorité que la Russie vivait à l'époque. Mais la renaissance des théories civilisationnistes tourna court parce que c'était une tentative pour ressusciter les principes de penser et de voir le monde oubliés depuis longtemps qui avaient prouvé leur inaptitude en période de mondialisation et dans la nouvelle civilisation de la peur, où la Russie perdait jour après jour sa puissance et ses perspectives d'avenir. Ce n'est pas par hasard qu'en 2001 un article de deux spécialistes russes de géopolitique – V. Kosolov et R. Turovsky – n'a plus cité Huntington, mais a fait remarquer la formation du nouvel ordre pseudo bipolaire du monde, causant un nouvel isolement de la Russie. Elle devient à leurs yeux non pas le cœur de l'Eurasie – c'est-à-dire le centre géographique du système global et centre intégrationnel de l'Eurasie, ni même le pont entre l'Europe et l'Asie, comme le prévoyait le philosophe religieux russe N. Berdjajev au début du vingtième siècle, mais un "cœur au bord du monde" paradoxal, car aux frontières sud de l'espace post-soviétique et en Europe du sud-est peut aisément émerger une "terre du bord" embrassant en demi-cercle le "cœur" eurasienn. La Russie risque alors de devenir un coin éloigné au nord-est de l'Eurasie, à la périphérie des routes commerciales mondiales" (Kolosov, Turovsky, 2001: 136). Dans ce contexte il est très symptomatique qu'aujourd'hui il y ait de plus en plus d'efforts pour recréer le sens de mission historique ou une

certaine idée de la Russie, marquée habituellement de tendances néo-impériales. Cela se passe non seulement en politique et en sociologie, mais aussi dans la sphère des arts et de la littérature.

Dans la situation de stagnation sociale, politique, culturelle et économique des quinze dernières années et le vide laissé par les terrains idéologiques antérieurs abandonnés, les formes les plus laides de la xénophobie russe sont facilement ressuscitées, mais celle-ci est maintenant basée non seulement sur le facteur religieux, mais aussi sur un racisme et un eurocentrisme reconceptualisés, empruntés cette fois directement à l'Ouest. La Russie, tout comme son emblème national ridicule qui regarde sur le côté et ainsi ne voit pas ce qui se passe juste devant lui, s'est retrouvée dans la situation idiote d'essayer de s'asseoir sur deux chaises en même temps et de se faire rejeter à la fois par l'Ouest et par l'Est, et cette position a fortement affecté son inconscient collectif.

En rapport avec cela, il est nécessaire de dire quelques mots sur d'autres pays qui appartiennent d'une manière ou d'une autre à l'Eurasie et présentent un exemple unique dans la façon dont ils approchent les questions trans-culturelles et trans-religieuses. L'Europe de l'Est et particulièrement l'Europe slave, comme on le sait, n'est pas considérée comme l'Europe proprement dite par l'Europe de l'Ouest, et là la question de l'identité, après l'effondrement de l'Union Soviétique, se règle plus sur des facteurs linguistiques et religieux. Je veux dire que les pays d'Europe de l'Est qui ont un certain élément qui les différencie du modèle orthodoxe slave, comme la religion catholique, une langue romane ou l'alphabet latin, ont plus de facilité à prendre un raccourci vers la culture occidentale,

justifiant ainsi leur changement radical d'orientation. La Roumanie orthodoxe, tout comme la Pologne catholique, est un bon exemple; elle utilise sa langue romane comme moyen de rejoindre l'Europe romane. De la même manière que la Russie a failli à sa mission d'être le centre du monde slave orthodoxe, laissant chaque pays slave entrer seul et douloureusement dans la modernité, l'Union Soviétique a failli à sa mission suprême et l'Europe de l'Est traverse aujourd'hui une autre période où elle se tourne exclusivement vers l'Ouest. La Yougoslavie est certainement une exception, surtout la Serbie et le Monténégro. Si nous observons maintenant le Trans-Caucase, la configuration est différente. Il y a plusieurs siècles, des pays comme la Géorgie et l'Arménie – ethniquement très différents de la Russie et avec une culture et littérature bien plus anciennes – ont choisi le christianisme orthodoxe et se sont un peu plus tard associés avec la Russie, en devenant en fait des colonies dans la logique du modernisme occidental. L'empire russe était alors plus occidental que l'empire ottoman, et la Géorgie et l'Arménie préféraient être des colonies d'une Russie chrétienne plutôt que d'un empire ottoman musulman. Mais aujourd'hui le dragon vaincu n'est plus intéressant et il est également devenu possible d'utiliser l'expérience occidentale immédiatement, sans médiateur ni traducteur. C'est ce qui s'est passé en Géorgie et partiellement en Arménie. Après l'effondrement de l'Union Soviétique et le rejet de la Russie comme traducteur de la modernisation, l'Azerbaïdjan, en tant que pays musulman, s'est tourné vers l'expérience turque et est en train de bâtir un état séculaire islamique copiant le modèle turque jusqu'au plus petit détail, comme le passage de l'alphabet cyrillique, imposé à

l'Azerbaïdjan au temps de l'Union Soviétique, à l'alphabet latin. La même chose se passe dans les ex-colonies d'Asie Centrale qui choisissent le modèle circulaire islamique.

Il faut noter qu'il y a nombre de formes d'Islam dans le territoire de l'ex-Union Soviétique en tant qu'empire eurasien, et aussi qu'elles sont différentes d'autres variantes de l'Islam, c'est-à-dire la plupart des traditions arabes. Si l'Asie Centrale et le Tatarstan sont porteurs d'une tradition islamique plus ancienne, en particulier des variétés comme le Soufisme, l'Islam des néophytes du nord Caucase, par exemple les Tchétchènes, est un phénomène complètement différent qui peut être comparé d'une certaine manière à l'orthodoxie russe des débuts, connecté de près et entremêlé avec le paganisme. Les mouvement religieux fondamentalistes extrémistes sont devenus populaires dans le nord Caucase en un sens précisément à cause de la faiblesse des traditions islamistes plus anciennes dans cette région. Les efforts actuels des Tchétchènes et d'autres ethnies pour porter les "hedgabs" et s'appeler "hodga", oubliant souvent en même temps de prier ou de suivre le canon religieux concernant la nourriture et l'alcool, semblent pour beaucoup de vrais musulmans un spectacle post-moderniste, un simulateur basé sur l'usage de commodité d'identités à la mode. Un exemple typique: l'attentat horrible commis à Moscou il y a plus d'un an à la comédie musicale "Nord-Ost". Les terroristes suicidaires portaient des costumes stylisés, mélange impossible de plusieurs traditions musulmanes différentes, mais le public russe ou occidental, regardant leur appel en direct à la télévision, resta ignorant du fait que les femmes Tchétchènes ne s'habillent jamais comme ça, que c'était une image-stéréotype créée spécifiquement pour les médias

et pour menacer le public occidental ou occidentalisé. Cette contradiction, ironiquement, fut signalée par le correspondant d' "Al Jesira" à la télévision russe, mais c'était trop tard – l'image d'une femme Tchétchène habillée en noir, la tête et le visage couverts, couverte d'explosifs et fortement droguée, était fixée dans la conscience collective.

La position ambivalente de la Russie mentionnée plus haut a causé une nouvelle période d'agonie impériale – très étrange, parce qu'il n'y a pas d'empire mais sa mentalité est toujours vivante et devient de plus en plus agressive. Une fois de plus un paradoxe typique de la double pensée négativiste russe est avancé – l'Ouest n'est pas aimé, mais tout le reste est également haï et craint. Il vaut la peine de mentionner que les sondages les plus récents montrent que les trois groupes les plus haïs par la population russe sont: les Tchétchènes et tous les autres Caucasiens quelles que soient leur ethnie, religion et langue; les Américains et les Européens de l'Ouest occupent la seconde place, et la troisième est occupée par les Chinois, dont l'expansion présumable jusqu'à l'Extrême-Orient russe et aux grandes villes dans tout le pays inspirent la peur et la haine au Russe dit moyen (Tsikunov et Danylova, 2003). En bref, nous avons le modèle xénophobe russe typique de réjection et d'isolationnisme qui menace de devenir si généraliste de nos jours qu'il affecte pratiquement toutes les classes et tous les groupes sociaux.

A mon avis, les modèles les plus prometteurs de dynamique culturelle dans le monde sont basés sur l'idée d'un mode de pensée différent, alternatif. La plupart d'entre eux vont plus loin que simplement déclarer leur différence et leur auto-victimisation, beaucoup ont pour but la destructi-

on de la structure même de la dominance épistémique, ainsi que la constante remise en question de leur propre identification en tant qu'autre. On peut appeler ceci une tentative d'auto-aliénation active, d'observer sa propre subjectivité du point de vue d'un autre. Malheureusement, ces modèles trans-culturels médiateurs et hybrides ne sont pas acceptés par la culture russe, et l'anti-eurocentrisme eurasien se transforme souvent en l'assertion primitive de la "troisième voie" avec le rôle messianique de la Russie, ce qui perd de plus en plus contact avec la réalité.

Dans des théories alternatives de modernisme on voit un effort marqué pour se débarrasser de l' "autre" en tant que catégorie, en tant que pôle négatif (Mignolo, 2000: 85) pour s'abstenir de l'idée de l'autre – à la fois en tant que sujet et en tant qu'objet (Khatibi, 1983: 57). Ceci est lié au rejet du relativisme absolu de style post-moderniste occidental et à l'avancement de la dimension éthique et morale, ainsi qu'à la décolonisation de la pensée en tant que démantèlement de l'esprit à la fois du colonisateur et du colonisé, ce qui est plus difficile à réaliser que la simple démocratisation ou démilitarisation (Kohei, 2000: 71). Les différences ne devraient pas mener à la destruction violente, mais devraient au contraire faire partie de l'échange culturel complexe et dynamique, à la place de modèles ethnocentristes et chauvinistes figés, et tenir compte de la configuration impériale-coloniale compliquée – si l'on revient à l'Eurasie, espace-carrefour qui est à la fois le colonisateur et le colonisé.

L'aspect crucial des théories alternatives actuelles du modernisme est la nécessité de donner à des voix jusqu'à présent négligées un vrai droit de participation active au

processus culturel et à la création de théories et de pratiques alternatives à la variante occidentale du modernisme, ce qui n'enlève certainement pas leur signification aux principes et idéaux bien connus de ce modernisme, tels que la démocratie, les droits de l'homme, la citoyenneté du monde et l'égalitarisme, mais requiert nécessairement leur démantèlement, leur problématisation, et aussi de tenir compte du reste de l'humanité, et pas seulement l'Ouest et, aujourd'hui, le Nord. La Russie fait en ce sens face à une double tâche – non seulement celle de persuader le reste du monde celle d'entendre sa voix dans la polyphonie mondiale qui menace de devenir cacophonie, mais nécessairement d'entendre d'autres voix à l'intérieur de sa propre culture et de rejeter son propre eurocentrisme secondaire, mêlé de messianisme chrétien orthodoxe slave. Seulement dans ce cas la Russie pourra-t-elle jouer le rôle que le prince Trubetskoy rêvait pour elle il y a près d'un siècle en ses termes archaïques – celui de prendre une part active dans le mouvement grandissant de la libération du monde non-occidental du joug de l'Ouest. Cependant ce mouvement doit être aujourd'hui conceptualisé principalement comme mouvement épistémique, et générer de nouveaux modèles de pensée et de communications trans-culturelles. Malheureusement la réalité actuelle ne donne aucun signe que l'Eurasie soit jamais capable de donner vie à cette option.

Bibliographie

- Bacic, J. (1995). *Red Sea-Black Russia*. N.Y., Columbia University Press.

- Deleuze, G. et Guattari, F. (1992). *Nomadology: The War Machine*. N.Y.
- Dostoyevsky, F. (1977). "Geok-Tepe. Chto Takoye Asia Dlja Nas?" *Dnevnik Pisatelja*, 1881. Sobranije Sochineniy, 27.
- Dugin, A. (1996). *Mysterii Yevrazii*. Ėoskva.: Arktogetya.
- Dussel, E. (2000). "Europe, Modernity and Eurocentrism". *Nepantla: Views from South*, v. 1, n. 3.
- Gumiljev, L. (1993). *Rytmy Yevrazii*. Moskva, Progress.
- Hardt M., Negri A. 2000 *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel G.W.F. 1956. *The Philosophy of History*. New York: Dover.
- Huntington S. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. N.Y.; Simon and Schuster.
- Ionin L. 2000. *Sotsiologija Kulturi*. Ėoskva: Logos.
- Khatibi A. 1983. *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoel.
- Kohei H. 2000. "Decolonization and Assumption of War Responsibility". *Inter-Asia Cultural Studies*, V.1, No.1.
- KolosoV V., Turovsky R. 2001. "Hartland na kraju mira". "Druzha Narodov", No 2. 124—137.
- Mignolo W. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- 2002. "The Enduring Enchantment: (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly* 101: 4, Fall. 927—954.
- Puti Yevrazii: Russkaja Intelligentsya i Sud'by Rossii*. 1992. Moskva: Progress.
- Quijano A. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla*. 1.3. 533—580.
- Rossija Mezhdru Yevropoi i Aziei: Yevraziiskiy Soblazn*. Antologia. 1993. Moskva.
- Trubetskoy N. 1927. *Yevraziiskaja Khronika*. No VII. Paris.
- Tsikunov I., Danilova Y. 2003. "Intent-Analis tolerantnosti v federalnykh i regionalnykh pechatnykh izdanijakh". *Pravo Znat': Istoriya, Teorija, Praktika*. January —February, No 1—2 (73—74), 18—29.



Nouvelles interpellations à la
reconstruction de la culture de la
paix vers une nouvelle
organisation mondiale

L'intégration euro-méditerranéenne pour un nouveau modèle de développement

Marc Guillaume

La Méditerranée est aujourd'hui à la croisée des chemins. La population du Nord est deux fois plus nombreuse que celle du Sud et 25 fois plus riche. Les projections démographiques indiquent que les deux populations seront égales à la fin du siècle et que la population active du Sud dépassera celle du Nord dès 2040. Même si le niveau de vie et l'indicateur de développement humain publié par le PNUD ont régulièrement progressé depuis vingt ans au Sud, l'augmentation des disparités de croissance sur les deux rives de la Méditerranée atteint des niveaux particulièrement inquiétants. Les taux de chômage sont restés très élevés dans les pays du Sud et la répartition des richesses très inégalitaire.

L'ouverture de l'Union européenne vers les pays de l'est, la montée en puissance de certains pays émergents et en particulier de la Chine détournent notre attention des dif-

ficultés dans lesquelles se débattent les pays au sud de l'Europe. Soit ces pays s'intègrent davantage, faisant de ce bassin économique de 700 millions d'habitants un des pôles de la croissance mondiale tout en infléchissant cette croissance vers un développement qualitatif plus fidèle à ses valeurs culturelles traditionnelles. Soit cette intégration ne se réalise pas, privant les pays de la rive sud d'une articulation à la mondialisation avec tous les risques associés de dislocation politique et sociale, de paupérisation et de flux migratoires sauvages, sans même évoquer les risques terroristes. Privant aussi la "vieille Europe" d'un relais de croissance qui lui fait cruellement défaut. L'accélération du processus d'intégration euro-méditerranéenne, sous la forme d'une "association renforcée", n'est donc pas seulement un impératif historique, politique et culturel, mais aussi le moyen le plus sûr de relancer une dynamique européenne.

1. Les enjeux d'une association renforcée

L'association renforcée, c'est à la fois l'élargissement du champ des coopérations, leur approfondissement grâce à des financements adaptés, leur soutien par des innovations institutionnelles. Dans cette perspective, des questions importantes liées à l'agriculture et aux services, aux flux migratoires, à la coopération monétaire doivent être intégrées dans la réflexion. Des incitations nouvelles sont nécessaires pour accroître les flux d'investissements directs vers les pays du Sud de la Méditerranée avec l'objectif de les quintupler et de proposer un véritable Plan Marshall pour le Sud.

Sur le plan institutionnel, on peut envisager la création d'un Conseil EcoFin euro-méditerranéen et le renforcement

des procédures existantes de financement, tout en examinant l'opportunité de créer une Banque euro-méditerranéenne. Quelle que soit la voie institutionnelle choisie, il est indispensable d'introduire plus d'ambition et de cohérence dans les transferts en faveur du Sud.

L'ouverture de l'Europe vers le Sud de la Méditerranée s'inscrit dans une logique de mondialisation qui favorise la formation d'espaces régionaux intégrant des économies inégalement développées pour le plus grand bien de tous. Les perspectives d'investissements dans les pays du Sud de la Méditerranée constituent une "nouvelle frontière" pour les entreprises européennes, avec des avantages comme la croissance de la demande, que ne leur offrent pas les pays de l'Europe centrale et orientale (PECO). Les PECO sont des cibles intéressantes pour certains types d'investissements tandis que les pays du Sud de la Méditerranée peuvent attirer les mêmes, et d'autres types d'investissements. Les entreprises européennes doivent mettre à profit la volonté d'intégration exprimée par les pays du Sud. Elles ont la possibilité de le faire, rapidement, avant que des entreprises non européennes ne s'en préoccupent.

L'association renforcée dans une zone économique porteuse se présente comme une stratégie mutuellement positive. La théorie économique nous apprend qu'il est profitable pour deux régions de s'ouvrir aux échanges et d'exploiter les avantages comparatifs. En partant des exemples d'intégration Japon/Chine, États-Unis/Amérique latine et Mexique, Allemagne/PECO, un groupe d'économistes¹ a mesuré les effets d'une association renforcée: en cinq ans, le supplément de croissance annuelle pourrait atteindre 0,3%

pour la partie de l'Europe des cinq et près de 1,5% pour les cinq pays du Sud.

2. Les axes d'une association renforcée

Les pays du Sud font des efforts avec l'Europe, mais certains déséquilibres commerciaux subsistent, alors que les écarts de démographie s'amplifient. Si l'on ne fait rien, si on laisse faire les forces du marché, des déséquilibres majeurs se creuseront.

Entre ces deux régions, il existe un retard d'investissement et un retard d'attractivité qu'il est possible de rattraper.

Le "signal" d'une association renforcée est de nature à encourager les flux d'investissements. Le financement de programmes permettant de renforcer l'attractivité des pays d'accueil et d'accompagner les décisions d'investissements doit être mis en place dans le cadre de partenariats public-privé.

Les axes à privilégier se regroupent en cinq chapitres:

Le cadre et les moyens

Le processus de Barcelone, lancé en 1995, a joué un rôle non négligeable dans la constitution d'une réalité euro-méditerranéenne. Mais il n'a pas tenu toutes ses promesses et il est temps de le refonder pour donner corps aux propositions de Romano Prodi, Président de la Commission européenne: "moins que l'adhésion, plus que l'association" pour les pays du Sud.

Cette refondation repose sur trois principes:

- accroître sensiblement les ressources affectées au partenariat et en faire un levier de l'intégration économique du Sud.
- institutionnaliser ce partenariat en créant de nouvelles entités et en y associant les membres de l'Union européenne.
- rééquilibrer les poids respectifs de l'économie et du politique.

La dynamique des investissements

Une augmentation des investissements est de nature à intensifier les flux d'échanges. Ce rééquilibrage ne concerne pas seulement les activités industrielles, financières et de services; il porte aussi sur les flux de capital humain en tenant compte d'une Europe qui s'appauvrit en vieillissant et qui a besoin de définir une politique d'immigration raisonnée et raisonnable.

Quatre chantiers sectoriels

- L'agriculture: des antagonismes existent entre les deux rives de la Méditerranée, mais un débat et une concertation sont indispensables au moment où la PAC se réforme. Dans le cadre d'un Forum agricole, l'agriculture méditerranéenne doit être repensée et graduellement réformée en liaison avec une politique de gestion et de développement des ressources en eau.
- Les complémentarités énergétiques sont évidentes et il convient d'inscrire le développement des infrastructures de transport dans les priorités européennes. Le Sud peut encore s'ouvrir aux investissements du Nord, non seulement

pour les hydrocarbures et l'électricité mais aussi pour les énergies renouvelables dans le souci de construire ensemble un développement énergétique durable.

- Les technologies de l'information constituent un gisement d'opportunités pour les capitaux du Nord et du Sud. Il est possible d'accélérer l'exploitation de ce gisement en canalisant l'épargne disponible.

- Le textile habillement va être confronté à la concurrence de la Chine, mais des reconfigurations du partenariat Nord-Sud sont possibles: privilégier les objectifs de qualité, de création de valeur et de créativité, substituer la co-traitance à la sous-traitance, mettre en place une organisation euro-méditerranéenne de la profession.

Un plan prioritaire pour le savoir

Le savoir est décisif et l'accent doit être mis sur le concret, l'adaptation aux réalités et aux besoins locaux, le pérenne et le coopératif. Il faut retenir une perspective de délocalisation-relocalisation partenariale où le savoir joue un rôle clef. Dans le domaine universitaire, un co-investissement qui prépare l'avenir doit être pensé dans le cadre d'un espace européen de l'enseignement supérieur euro-méditerranéen: mise en réseau des universités — mobilité des enseignants et des étudiants — enseignements à distance — bibliothèque virtuelle.

Relancer la dynamique financière

Les flux d'investissement vers les pays du Sud de la Méditerranée sont insuffisants mais, en outre, c'est le sec-

teur privé, et notamment les PME, qui sont délaissés. Des propositions peuvent être faites pour améliorer la situation: développer les marchés financiers du Sud de la Méditerranée, outils indispensables de mobilisation des capitaux — créer et développer une industrie du capital-risque — améliorer les systèmes de garanties et de couverture des risques, mobiliser davantage sur la Méditerranée les capitaux issus des pays arabes du Moyen-Orient et aussi l'épargne des résidents maghrébins en Europe.

3. Propositions

Pour donner un contenu concret à l'idée d'association renforcée entre pays du Nord et du Sud de la Méditerranée, il faut en préciser le cadre et les moyens selon les trois principes évoqués plus haut: l'accroissement des ressources, l'institutionnalisation de l'association, le rééquilibrage politique.

L'accroissement des ressources

Cet accroissement revient à mettre en place une sorte de "plan Marshall" en faveur des pays du Sud, pour rassembler les concours, leur donner plus de cohérence et les accroître. Le juste traitement du Sud de la Méditerranée en plein processus d'élargissement vers l'Est de l'Europe implique de multiplier au moins par cinq le total des transferts (publics ou privés) en faveur du Sud à l'horizon 2010. Cela suppose plus de transferts publics, mais également des politiques incitatives (fiscales, financières, etc.) pour favoriser l'investissement direct des entreprises du Nord de la Méditerranée

vers le Sud, de préférence à des investissements excessivement polarisés sur la Chine ou d'autres pays d'Asie.

Comment financer ce nouveau "plan Marshall" au moment où nombre de pays européens sont confrontés à de fortes contraintes budgétaires?

D'après les simulations économétriques, le surcroît de croissance de part et d'autre de la Méditerranée résultant d'une intégration économique accrue fournit déjà une part significative du côté de l'autofinancement de cette politique. Quant au solde, il devra découler d'arbitrages à étaler sur plusieurs années. En outre, les pays bénéficiaires de l'association renforcée pourront emprunter dans de meilleures conditions auprès des banques ou sur les marchés internationaux de capitaux. Dans le bouclage financier du dispositif, il faut en effet tenir compte des économies engendrées par la réduction des primes de risque.

Il ne suffit certes pas d'augmenter les ressources affectées au partenariat euro-méditerranéen: quel que soit l'effort financier consenti par les autorités publiques européennes, il ne peut créer à lui seul une croissance durable. Mais un engagement public fort (la perspective d'adhésion à l'Union européenne a ainsi provoqué une forte augmentation des investissements vers les PECO) peut suffire à modifier les anticipations des investisseurs en réduisant les risques.

Au-delà des ressources financières qu'ils apportent, ces investissements directs donnent accès aux technologies et au savoir-faire managérial. Ils peuvent jouer un rôle important en matière de services de toute nature (services financiers, tourisme, distribution, etc.) — alors que les services sont l'un des points faibles des accords d'association prévus

dans le processus de Barcelone. C'est donc un objectif important du partenariat euro-méditerranéen que de chercher à encourager les investissements et de faire en sorte que les entreprises européennes considèrent la "rive Sud" de la Méditerranée comme une extension de l'espace de production de l'Union.

Ce facteur est déterminant dans le cas des économies en voie d'émergence dont l'attractivité reste faible. En effet, les contraintes de la concurrence oligopolistique sur le marché mondial font prendre aux multinationales des décisions qui ne reposent pas seulement sur les conditions locales d'attractivité. La logique d'investissement de ces firmes est de chercher à protéger ou à conquérir une part d'un marché national jugé potentiellement intéressant dans un horizon temporel plus ou moins long. Il s'agit d'une opportunité remarquable pour les pays qui cherchent à attirer les investissements étrangers et dont les avantages de localisation ne sont pas — aujourd'hui — très compétitifs. Certains pays ont déjà profité de cet effet de la concurrence entre les firmes: la Chine est l'exemple par excellence, le Brésil aussi dans une plus faible mesure et les PECO. Demain, certains pays du Sud de la Méditerranée pourraient entrer dans ce jeu. Surtout dans l'hypothèse où ils auraient la bonne idée de renoncer à se faire concurrence les uns les autres pour constituer entre eux une zone de libre-échange. Elle permettrait de faire sauter le verrou de la petite taille des marchés et augmenterait considérablement l'attractivité de la région. Ces dernières remarques montrent qu'il faut aller au delà de l'analyse de la stratégie des firmes pour encourager les investissements directs vers le Sud de la Méditerranée.

Les bases institutionnelles

Élargir et approfondir l'association afin de donner un vrai contenu au statut d'association renforcée nécessite des institutions adaptées. Certes, il faut éviter l'inflation "institutionnelle", ici comme ailleurs, surtout si elle masque une fuite en avant sans progrès réel. Pour se limiter à l'essentiel on peut proposer deux innovations institutionnelles:

- Mettre en place un Conseil EcoFin euro-méditerranéen associant également les gouverneurs des banques centrales, compétent pour renforcer le partenariat dans les domaines économiques, sociaux, financiers...

- Concrétiser le changement d'échelle dans les transferts vers le Sud. Cela passe soit par la création d'une Banque euro-méditerranéenne, travaillant en liaison étroite avec la Banque mondiale, la BEI, etc. et les Agences nationales d'aide au développement, soit par le renforcement des procédures existantes avec l'idée de promouvoir de nouveaux projets à financer. À ce stade de la réflexion et du débat, on peut laisser l'option ouverte, tout en sachant que l'objectif de développement suppose de promouvoir en même temps les financements et les projets. Quelle que soit la voie institutionnelle choisie, il est indispensable d'introduire plus d'ambition et de cohérence dans les transferts en faveur du Sud.

La mondialisation s'accompagne, depuis le milieu des années 80, d'une vague d'intégration régionale. Celle-ci a poussé à l'approfondissement et à l'élargissement de l'Union européenne, à la création de l'ALENA, du Mercosur, de la Scdac, de la Cepac, de la CDEA, de la mul-

tiplication des accords bilatéraux de libre-échange, entre autres entre l'Union européenne et un certain nombre de pays au Sud de la Méditerranée ou, plus nombreux, entre les Etats-Unis et des pays en développement, dont le Maroc, récemment.

La plupart des pays en développement aujourd'hui, ne visent pas la "déconnexion" vis-à-vis des économies "impérialistes" comme c'était le cas durant les années soixante et soixante-dix. La leçon de Cancun, c'est la volonté d'économies moins développées et émergentes de jouer le jeu de la mondialisation et de ne pas se trouver marginalisées. Pour l'Union européenne, refuser de s'ouvrir au Sud de la Méditerranée c'est risquer de rejeter cette partie du monde dans l'exclusion, une opportunité que ne laisseront pas passer les Etats-Unis, dans le prolongement de leur politique d'extension d'une zone de libre-échange avec les pays moins développés et de lutte contre le terrorisme.

Le rééquilibrage politique

On sait que l'un des trois objectifs de la conférence de Barcelone qui a lancé le projet EuroMed était d'établir la paix et la sécurité dans le respect des droits de l'homme. La nouvelle initiative régionale américaine "démocratiser le Grand Moyen-Orient, du Maroc au Pakistan", si elle ne sert pas seulement à donner le change dans une période électorale délicate², renforce l'intérêt d'une initiative européenne qui serait précisément un approfondissement du processus de Barcelone lancé en 1995 entre l'Union et les pays du Sud et de l'Est méditerranéens.

L'idée d'un Grand Moyen-Orient débarrassé de la corruption, où se développeraient la liberté, la connaissance et l'émancipation des femmes, n'est pas discutable dans son principe. Elle est, au-delà de la politique sécuritaire dont on perçoit aujourd'hui les limites, la dimension essentielle de la lutte contre le terrorisme.

Dans l'esprit de Barcelone, c'est la paix et la sécurité qui doivent créer les conditions de la croissance et du développement. Il est clair que la sécurité est l'un des premiers facteurs de l'attractivité économique d'une région. Et beaucoup de travaux ont mis en évidence le rôle des libertés démocratiques dans la croissance économique. Il faut ajouter que cette dernière, en retour, est un moyen de favoriser la sécurité et l'intégration.

Mais l'intégration au marché mondial, la recherche d'une "démocratie de marché" ne peut pas être l'unique clé de voûte du co-développement autour de la Méditerranée. La mondialisation ne peut être favorable aux entreprises qui la vivent passivement. L'absence de vision et de volonté conduit à une résistance stérile, voire à la régression économique et sociale. La mondialisation force ainsi chaque nation ou chaque région à affirmer plus encore son identité au travers d'un projet sociétal partagé et mobilisateur. L'Europe et la Méditerranée auront-elles la volonté de défendre un projet spécifique? Sont-elles capables de montrer que la cohésion sociale et politique peut être facteur de dynamisme économique? Ces questions débouchent sur la spécificité culturelle de l'Euro-Méditerranée.

4. La culture, une composante essentielle d'une association renforcée

Car le social ne se réduit pas aux fonctions traditionnelles de redistribution et la vie en société ne se limite pas au monde de la production et aux transferts sociaux. La conflictualité, en particulier, s'est étendue au delà des espaces du travail. "Faire société", pour reprendre le titre d'un livre récent de Jacques Donzelot, c'est aussi assurer de bons rapports sociaux à l'école, dans les quartiers, dans les espaces collectifs. La croissance de l'insécurité ne relève pas seulement d'un traitement policier et judiciaire, c'est un immense chantier sociétal auquel travaillent entreprises de service public et opérateurs de transports, mais aussi toutes les entreprises qui gèrent des espaces d'échanges et de loisirs. A cet égard, il faut se garder de la tentation de copier les États-Unis, même si certaines de leurs politiques urbaines ont montré une réelle efficacité car, dans ce domaine, rien n'est transposable. L'Europe est riche de sa diversité et chaque pays doit développer des réponses adaptées à sa culture, ce qui n'interdit pas les transpositions intelligentes. Elle est riche aussi de son histoire, y compris de ses moments les plus douloureux (la colonisation et la décolonisation par exemple), qui lui donne une longue expérience des rapports à l'altérité. C'est pourquoi elle peut devenir, lentement, conflictuellement, un vrai *melting pot* ouvert au reste du monde. C'est la vieillesse de la vieille Europe qui fait sa force pour traiter les redoutables problèmes que posent des sociétés devenues hyper-individualistes qui ont changé beaucoup plus vite que les institutions. Mais ces institutions, justement parce qu'elles ont survécu à bien des

conflits historiques et ont su s'y adapter et s'en fortifier, peuvent affronter la modernité, la diversité inter-européenne et résister aux aspects les plus négatifs de la mondialisation. L'enjeu est d'inventer de nouvelles formes de lien social et de consolider encore la solidarité, une solidarité profonde et paradoxale car tissée de conflits surmontés. Et l'impératif de solidarité, comme l'ont bien montré Anton Brender et Jean-Paul Fitoussi est le meilleur facteur d'attractivité des territoires et d'efficacité: les sociétés les plus solidaires ne sont pas les moins performantes.

Si le social est en retard dans la construction de l'Europe, la situation est plus complexe encore pour la culture, alors même que c'est la composante la plus essentielle pour "faire société". Alors même que la culture, avec le savoir scientifique et technique, est au cœur de l'économie de la connaissance que nous devons construire. Pourtant, le rôle de la culture dans la construction de l'Europe est une vieille question dont on dit, mais la citation est sans doute apocryphe, que Jean Monnet voulait en faire le premier catalyseur de l'Europe. *L'impératif culturel* qui tentait de donner une base théorique à la formule de Jack Lang, "Économie et culture, même combat".

C'est aujourd'hui encore plus vrai qu'hier. Mais si on dresse un bilan au niveau mondial des industries culturelles, la situation paraît autrement inquiétante. Dans ce secteur stratégique pour l'avenir, les États-Unis sont une étrange économie-monde. Les chiffres qui mesurent l'impérialisme américain dans ce domaine sont trop connus pour être détaillés ici, que ce soit en matière de flux d'informations

(65% des informations mondiales partent des États-Unis) ou en ce qui concerne le cinéma, les DVD ou l'audiovisuel.

Il y a cependant quelques chiffres qui méritent d'être cités: 2% de la consommation audiovisuelle américaine seulement est importée³. Alors que les Américains savent très bien importer des cerveaux (et l'Europe devrait s'efforcer de faire aussi bien qu'eux dans ce domaine essentiel), ils se replient sur leur culture et même sur leur sous-culture commerciale (et leurs meilleurs écrivains ou cinéastes sont parfois plus connus en Europe que chez eux). Ils sont donc ouverts au savoir scientifique et technique produit dans le monde mais réfractaires aux autres cultures et donc de moins en moins capables de les comprendre, de les accepter ou de les accueillir. L'ignorance dans laquelle se maintient la société américaine, y compris certains de ses dirigeants, à l'égard de ce qui se pense et se fait dans le reste du monde pourrait avoir des effets négatifs à long terme. Je ne pense pas que ce modèle de domination autarcique et introvertie puisse s'inscrire durablement, de façon viable, dans le mouvement actuel de la mondialisation.

L'Europe culturelle doit consolider un modèle entièrement différent et se construire au contraire par la défense de nos diversités culturelles (y compris linguistiques) et l'ouverture aux autres cultures et en particulier aux immenses richesses civilisationnelles des pays moins développés économiquement. Défendre nos diversités européennes peut passer par un protectionnisme sélectif (sans complaisance pour certains corporatismes) et aussi par des investissements européens qui ne devraient pas être réservés aux in-

frastructures lourdes selon un réflexe quelque peu répétitif et même un peu dépassé. Nous devons accorder aux industries culturelles la même priorité qu'aux efforts de recherche et de développement.

Le rôle des entreprises dans l'avenir social de l'Europe

Je voudrais souligner enfin le rôle premier que les entreprises peuvent et doivent jouer dans l'avenir social et sociétal de l'Europe. On a trop tendance à imaginer que ces questions relèvent exclusivement des politiques et des administrations publiques. Or, les entreprises vont être amenées de plus en plus à "produire du social", à produire des effets sociétaux comme produits liés à leurs productions matérielles ou immatérielles. Les signes avant-coureur de cette évolution sont divers (et certains mériteraient d'être discutés): commerce équitable, fonds éthiques, obligation de publier un rapport social, agences de notation sociale européennes. Plus clairement encore, les entreprises sont confrontées à des contraintes d'environnement et à des demandes nouvelles de sécurité, de formation, de qualité de la vie. Elles y répondent — parfois avec retard, car il faut des temps d'adaptation — d'autant plus que ces contraintes et ces demandes nouvelles sont des opportunités de marché et de rentabilité. Que produisent les constructeurs européens d'automobiles par exemple (mieux que leurs concurrents américains)? Des voitures bien sûr. Mais aussi du style, des économies d'énergie, de matériaux avec des composants recyclables, plus de sécurité, plus de silence, moins de pollu-

tion. Que produisent les commerces dans les villes sinon aussi de l'architecture (trop laide encore), de la convivialité, de la sécurité.

Ce que préparent les entreprises ce ne sont pas de nouvelles "trente glorieuses". L'histoire ne se répète pas. Elles préparent un virage qui nous fait passer progressivement de *la croissance quantitative* (plus de consommations matérielles, plus grand et plus vite) vers *le développement qualitatif*: plus de savoir, plus de loisirs, plus de santé, plus de respect de notre environnement, plus de solidarité, plus de sécurité, plus de beauté... Les entreprises ont beaucoup de "marchés", directs ou associés à leurs activités principales, à investir. Et l'Union européenne, la "vieille Europe", forte de toute sa diversité et de ses héritages, peut et doit les aider à prendre ce virage historique — qui par ailleurs s'impose à l'évidence à la planète — pour prendre la tête de ce nouveau développement.

Notes

1. Le Cercle des économistes, présidés par Jean-Hervé Lorenzi, auquel s'étaient joints Jean-Paul Fitoussi, président de l'OFCE et Érik Orsenna, de l'Académie française. Leurs travaux ont été présentés lors du Sommet "5+5" de Tunis en décembre 2003 qui a concrétisé une idée initiée par François Mitterrand et Hubert Védrine. Les pays concernés (pour lesquels ont été établies les évolutions économétriques citées) sont la France, l'Italie, l'Espagne, le Portugal et Malte pour l'Europe, l'Algérie, le Maroc, la Tunisie, la Mauritanie et la Libye pour le sud méditerranéen.
2. Cette initiative américaine va nourrir une série de rencontres diplomatiques, en particulier l'accueil du président égyptien Moubarak par George W. Bush au mois d'avril 2004.

3. Il en est de même dans le domaine de l'édition: alors que la moitié des traductions mondiales se fait à partir de l'anglais, les américains ne consacrent que 3% de leur production aux livres étrangers (qui sont le plus souvent publiés par des presses universitaires). Le français est cependant la première langue traduite devant l'allemand et l'espagnol.

Digressão sobre a Latinidade

Eduardo Lourenço

Sob um modo ficcional, não isento de arrogância eurocêntrica, podemos levar o paradoxo até ao ponto de imaginar que a *latinidade*, contrariamente às aparências, tem ainda, neste fim de século de universalismo anglófono, uma presença planetária. Com um terço de palavras de origem neolatina (francesa, sobretudo), o inglês veicularia — e de algum modo veicula — essa latinidade, digamos, clandestina. Melhor seria dizer *onírica*, porque o sujeito da cultura de língua inglesa — qualquer que seja o seu estatuto histórico e político — não integra esse estrato latino na sua mitologia cultural. Pelo contrário, como mesmo uma fórmula tão trivial como a de *latin-lover* o mostra, o carácter ou a inscrição do latino e da latinidade numa esfera própria, visada através de clichês de toda a ordem, que vão desde o comportamento culinário ao erótico, do religioso ao político, do ético ao estético, tem a sua origem e a sua vigência numa anunciação assumidamente anglo-saxônica ou até, de mais largo raio,

nórdica. É desse espaço do *norte*, dominado política, econômica e em parte culturalmente, nos tempos modernos, pela Inglaterra, mas podíamos estender a observação a outros *nortes* que fazem parte de culturas e países tão *romanizados* como o foram, em tempos, a França, os Países Baixos ou a Alemanha, que os homens do sul da Europa — em particular os herdeiros da civilização romana — são perspectivados, e bem, como *latinos*. O mesmo “nordismo” funciona fora da Europa, espaço matricial da *latinidade*. Sabemos como a designação de *América Latina* é fonte de controvérsia e mal-estar identitários, mas esse “latinismo” discutível ou indiscutível do continente sul-americano é, ele também, uma leitura *anglo-saxônica*. Isso quer dizer que, na hora atual e na seqüência de um antigo discurso, primeiro quase apenas geográfico, depois cultural, a *latinidade* — na medida em que tal expressão conserva ainda não só sentido, mas uma dinâmica, uma especificidade, digamos mesmo, uma certa forma de *identidade* susceptível de ser visada ou utilizada como referência útil para um projeto ou um sonho cultural digno de consideração não só histórico, mas futurante — designa mais uma particularidade — e quase uma sobrevivência subalterna — no campo mais vasto de uma *Europa* mais “universalizante”, ou mais comumente entrevista como *modelo* — desde a economia à política — do que o clássico mundo latino.

Num mundo como o nosso, dominado pelo paradigma americano, a temática da *latinidade*, o interesse por qualquer coisa tão “cultural” e tão vinculado a um ex-discurso dominante, que tinha na Europa o seu centro e nos países latinos *o seu brasão* político e estético (império de Carlos V,

cultura do Renascimento), parece totalmente *irrelevante*. Outros dirão *bizantina*. Tanto mais bizantina que, subsumida na temática mais vasta, complexa e urgente da temática *européia* — em sentido largo —, nem se vê qual é o *sujeito* — sobretudo atual — de qualquer interesse profundo ou de qualquer preocupação com um mínimo de urgência pelo que é ou será o destino — ou até o futuro da *latinidade*. Existe, a qualquer nível que seja, salvo como natural cultura da nossa herança latina, há dois mil anos retrabalhada pela História, uma preocupação por salvaguardar, cultivar, exaltar um patrimônio *vivido* e concebido como patrimônio específico comum por aqueles países que, por definição, são *latinos*, quer dizer, a França, a Espanha, a Itália, Portugal? À hora de Schengen, os problemas graves que dizem respeito a esses países — mas que a eles se não limitam —, como os do desemprego, da emigração, da droga, da subalternização no campo mediático, expressão ou condicionante de todo o tecido cultural, são resolvidos, bem ou mal, a nível empírico e com alguma concertação entre os responsáveis dos vários países latinos — mas não se discerne, nessa gestão do presente, qualquer reflexo de *solidariedade* que, de longe ou de perto, possamos religar ao fato de pertencermos, quer historicamente, ao *mundo latino*, quer mítica ou culturalmente, à esfera simbólica da *latinidade*.

Teremos de concluir que a nossa problemática da *latini-dade* é um mero *hobby* humanista de eruditos, uma remanescência de nostalgias diversamente *imperiais*, e mesmo *imperialistas*, de grandes povos atores da História, à hora em que o crepúsculo europeu se nos tornou sensível e mais sensível ainda àqueles filhos da latinidade que já não deter-

minam os destinos de uma Europa que é filha legítima de Roma? Não seria irrelevante que a nossa temática da *latinitude* ecoasse essa nostalgia. O futuro também advém através dessas nostalgias, dessa mistura de melancolia e de exaltação que nos invade, como a Maquiavel, quando considera o antigo esplendor da Roma dos Césares, numa Itália do presente, reduzido a míseras querelas de campanário. Como as nossas de europeus de finais do milênio. Ao menos sonhemos — e não só por divertimento erudito — com um *campanário* mais vasto e sobretudo mais nosso que aquele onde só ressoa o *rap* do Harlem e o hambúrguer do McDonald's. Precisamente esse de uma *latinidade* que foi não apenas o Império Romano como criador da primeira Europa — e fundamento de todas as outras —, mas a *civilização medidora por excelência* que não foi paradigma de *universalismo* por qualquer imposição ou triunfo de um etos particular — o do Lácio —, mas pela sua capacidade de integrar ou de se dissolver nos espaços, nas culturas, nas maneiras de ser dos povos conquistados que a conquistavam ou se remodelavam no seu seio.

Isso, sim, me parece mais digno de interesse do que, com a melhor boa vontade do mundo, mas numa perspectiva de *defesa* — mesmo inconsciente —, tentar inventar uma espécie de *nacionalismo cultural latino* para equilibrar o tentacular e, na aparência, irresistível rolo compressor da cultura anglo-saxônica na sua versão americana. É verdade que nós assistimos, neste paradoxal e enigmático fim de milênio, a ressurgências nacionalistas de caráter cultural — e por vezes etnocultural — surpreendentes e que um hipotético revivalismo latino podia inserir-se nesse movimento,

cuja essência é raramente positiva afirmação de uma identidade sufocada, como foi o caso dos nacionalismos do século XIX. O atual revivalismo nacionalista é, sobretudo, medo diante de um *futuro* em que o povo, a etnia, a cultura, a braços com tal vertigem, não se podem imaginar com aquela naturalidade e plenitude próprias de comunidades histórica, política e culturalmente viáveis ou coerentes. Fundados ou infundados, todavia, esses revivalismos nacionalistas — sobretudo os que presenciamos na Europa, casos basco, corso, croata, bosniano, servo, moldavo, por exemplo — apresentam caracteres que lhes conferem ou podem conferir um estatuto de *sujeito* histórico, de potencial e autônomo ator político, em geral pelo entrecruzamento numa singularidade lingüística indiscutível. Tal é, pelo menos voluntaristicamente, o caso basco. Mas nada de semelhante podemos imaginar, para um qualquer papel na ordem do político, nem sequer do cultural, para uma entidade minimamente estruturada e por isso capaz de ser uma referência mobilizadora, como *a latinidade*. Será um tal expressão apenas uma referência nebulosa, mítica, fantasmática que, em última análise, não vive de mais nada que da recordação milenária de um Império Romano, primeira matriz da futura Europa, ecoando de século em século através de todos os sonhos imperiais, desde o de Carlos Magno a Napoleão — tão latino — passando por Carlos V, que veio do norte para reinar sobre o sul e emprestar ao mito imperial de cor romana o seu máximo esplendor? E na sua versão cultural, qual seria o conteúdo dessa recordação, sem cessar revisitada, se não a persistência, mesmo nos seus períodos de ocultação ou subalternização, do *paradigma romano*, aquele que os textos

de Cícero, de Quintiliano, de Tito Lívio, de Tácito, de Horácio, de Sêneca, de Ovídio e Virgílio integraram ao imaginário europeu, quase sem descontinuidade — ou mesmo sem descontinuidade — desde Agostinho, Boécio, Isidoro de Sevilha a Dante, a Petrarca até Hermann Broch? Necrofilia e inane mitologia parecerá a de uma ideal ou idealizada *latini-dade*, ancorada para sempre, mesmo com o perfil de um sonho extinto, ao *paradigma romano*, que durante dois mil anos, na sua versão pagã ou na sua versão cristã — e, a partir de uma época, nas duas, histórica, sociológica e mesmo espiritualmente, entrelaçadas —, nunca deixou de existir. Mas só hoje, que o modelo ocidental — falo da Europa, mas a sua amplitude é bem mais vasta — deixou de ser *culturalmente* uma referência expressa e mesmo hegemônica, é que a vigência desse paradigma como essência da *latinidade* pode surpreender a nossa memória de europeus sem ela. Seria fácil e cômodo apresentar uma fenomenologia da *latinidade*, reduzindo a sua presença e persistência ao dado bruto, mas capital, de uma Europa que, em sentido próprio, está, ainda, e sem dúvida, por séculos escrita *em latim*, nessa língua que, mesmo para os mais altos representantes da cultura européia, se tornou na famosa *língua morta*. Mais morta que o grego, sem dúvida, mesmo já no latim de igreja em certas épocas, mas *viva* nas entranhas dos falares que dão um corpo *físico*, neste momento, à *latinidade*. E esta vai da antiga pátria de Rômulo à beira do Tejo, ao estuário do Sena e do Guadalquivir, ao Rio Amazonas e ao Rio da Prata, às fronteiras do Rio Grande e mesmo um pouco mais além. Assim, metamorfoseada mas imóvel na sua raiz, a latinidade é, muito prosaicamente, o continente, ao mesmo tempo visível

mas sobretudo audível, que continua, na sua morfologia e na sua sintaxe, a articular o seu discurso sobre o mundo segundo o modelo *romano*. Significa isso mais do que significa, uma herança entre outras do falar de um povo que, a partir de uma pequena cidade itálica, destinada a ser antonomasiadamente a *Cidade*, a Urbe, modela o mundo antigo na sua expressão administrativa, jurídica, doméstica, artística, religiosa e, antes de mais, lingüístico-retórica, cujos ecos e gestos se percebem ainda hoje em todas as pretorias e parlamentos do mundo, mesmo não necessariamente *europeus*?

Relativizada enquanto expressão de poder, mas também do exemplo ou prática cultural, a ponto de imaginarmos que não tenha um conteúdo próprio e sobretudo atuante, a *latinitude*, fora do seu momento específico, propriamente *romano*, é hoje uma tão complexa teia de elementos *não-latinos*, em tempos tidos como *bárbaros*, ou bárbaros que por sua vez se afirmaram contra a romanidade e nesse confronto se elevaram ao estatuto de *culturas* de referência do nosso mundo moderno, que parece desencorajar qualquer tentativa de a *identificar* para alguma finalidade superior à de uma evocação nostálgica de um continente perdido. De resto, a mais flaubertiana das ressurreições, não só da *romanidade*, como da latinidade que sobre ela se constituiu, de pouco importaria se, além de realíssima e mítica mancha lingüística sobre a face da terra, não inculcasse, por mais inefável ou pouco acessível que nos apareça, uma *forma histórico-espiritual* ainda reconhecível, não só diversa, mas intrinsecamente estruturada, do que podemos e, sem dúvida, devemos chamar *espírito latino*. Em suma, não tanto, nem fundamentalmente, o conjunto de atitudes nas diversas or-

dens que, mesmo simplistamente, podemos considerar como típicas, significativas ou originais dos diversos povos e culturas que hoje se consideram de tradição latina — franceses, italianos, espanhóis, portugueses, romenos, por exemplo —, mas o registo arcaico dessas atitudes, quer dizer, o *modo romano*, a cultura romana, que delas nascem e se impõem, quer o saibamos ou não, como expressão civilizacional de ambições, senão de raio potencialmente universal. Não que os romanos, ao longo dos seus mil anos de história, se tivessem proposto qualquer missão *universal*, como mais tarde outros povos ou culturas as conceberam, mas pelo simples fato de terem inventado, em sentido radical, nunca mais ultrapassado, o *Estado*. O Estado como poder coletivamente assumido, aceito e administrado.

Há mais de um século era moda, sem dúvida pelo intenso fascínio germanista — inconscientemente guiado pelo reflexo protestante anti-romano —, suspender a genealogia da Europa à herança, sublime entre todas, da Grécia. A diferença específica dessa cultura era devida ao famoso milagre grego, à emergência de uma visão de mundo, na ordem do conhecimento como da ação, subdeterminada por imperativos de ordem nacional. Com a Grécia, a humanidade, e de uma vez para sempre, assume-se como sujeito das suas afirmações teóricas e dos seus juízos de valor. Aquilo que Heidegger resumiria numa frase: “*pensar é pensar grego*”. Se os romanos tivessem tido um gosto pela especulação tão intenso como os gregos, digamos, se uma tal questão lhes interessasse, não deixariam de ratificar esta mitologia do pensamento moderno europeu. Quando, em 200 antes de Cristo, conquistam a Grécia, os ainda bem rudes e rústicos vencedores

dos cartagineses admitem, sem grandes reticências, o que hoje chamaríamos a “superioridade cultural da Grécia”. A sua dialética, a sua arte subjugam-nos. Como Horácio num verso célebre o dirá, os vencido vencerão os vencedores. Desde então, já se poderia dizer que a *latinidade* — aquela que impregna a obra de Catão *De Originibus* — começa a sua nunca acabada metamorfose e que é como que *helenizada* ou em processo de ulterior helenização. Dessa inegável não só contaminação mas funda influência — aliás, anterior à conquista grega, pois o sul da Itália há muito que era grego — nascerá a idéia de uma *civilização romana* não apenas brutal, conquistadora, violenta no plano político, mas pouco ou nada original, culturalmente falando. Apesar de dois mil anos de culto da herança romana, de influência cultural maciça, antes e após o Renascimento, do papel determinante para o imaginário europeu exercido pelas obras de Horácio, de Tácito, de Ovídio, mas sobretudo de Sêneca e de Virgílio, a leitura romântica do passado europeu, mas não menos o fato de que a Europa *latina* — ou melhor, a Europa católica — se tornara política e cientificamente subalternizada pela Europa *nórdica*, consagrou essa imagem de Roma como uma incontestável evidência. A seu favor unicamente o fato de que, graças à sua expansão guerreira, da Grã-Bretanha à península arábica, da Hispânia à Bizâncio que falava grego, a cultura que mais tarde evocaremos como *greco-latina* se expandira no mundo então conhecido como civilizado.

Claro está que essa mitologia cultural européia, com a sublimação da Grécia e a subalternização de Roma, resultado da complexa relação de nossos sucessivos presentes — o nosso também —, com um passado sempre outro na luz des-

ses presentes, tem a sua lógica. Acrescente-se que essa sublimação do *helénico* em detrimento do *latino* — já presente na própria cultura romana — faz parte de um combate de outra ordem que a meramente cultural, que tem como objeto, explícito ou implícito, a imagem e o papel do cristianismo na história da civilização européia. À *latinidade* ficará associada a *catolicidade*, na sua versão historicamente justa da *romana*. E há muito que não são “os historiadores católico-romanos” que escrevem as histórias universais — ou da Europa —, praticamente desde Bossuet e o seu *Discurso sobre a História Universal*. Nessa época e em toda a Europa — mesmo protestante ou já iluminista —, a história de Roma, a leitura de Roma, eram ainda paradigmáticas e a Grécia — então sob domínio otomano e perdida para o Ocidente —, um continente cultural quase submerso, só de raros conhecido. A Europa lia e escrevia latim e nesse sentido era, fora do espaço mais latinizado, toda ela *latinidade*.

Mas essa *latinidade*, esse papel paradigmático de Roma e de seu império, essa fonte inesgotável de um *classicismo* que parecia *eterno* também — embora às avessas — apagava, a seu modo, a *originalidade* de Roma e de sua cultura e, por conseguinte, tornava impossível a emergência de uma especificidade histórica e cultural da *latinidade*, abusivamente confundida com *universalidade*.

Quando, no século XIX, o germanismo se começa a impor, como discurso filosófico, filológico e cultural, surge então, como reflexo de área cultural em perigo — como hoje com a América —, a idéia de defesa da *latinidade* e mesmo de uma romântica União Latina, sonho de poetas (Mistral) mais que de historiadores e políticos. Essa idéia nebulosa

não vai além da sua expressão folclórica, exalta a *latinidade* dos povos latinos, na Europa ou fora dela, como herdeiros e exemplo de um modo de ser, de certo modo de uma visão de mundo, de um *gai savoir* que, embora sem relação profunda com a visão de Nietzsche, reenvia para um certo paganismo provençal um culto das realidades solares e naturais que vale bem e mais que o culto *nórdico* do progresso científico, em suma, do que se chamava então e ainda hoje “o materialismo” ou, na sua forma *soft*, o pragmatismo.

A ideologia desse revivalismo da *latinidade* não levava, não levou muito longe. Em todo caso, não levou à revisão e releitura do *paradigma romano*, como Nietzsche o estava fazendo em relação ao *paradigma grego*. Talvez seja a hora de refazer, em relação a Roma, o que Winckelmann, Hölderlin e Heidegger fizeram em relação à mãe grega. É o que, nos últimos anos, um certo número de pensadores, filólogos e filósofos têm tentado levar a cabo. Lembramos, entre outras, a releitura romana de Rémi Brague. Bem precisamos, neste momento de “mundialização” caótica, de nos lembrarmos que devemos a Roma a iniciação sem precedentes do Estado, que não é um conceito do passado, mas do futuro. Enquanto não nos dissolvemos no “não-Estado” utópico — e não parece que os tempos estejam maduros —, a meditação de Roma e do seu destino são a nossa meditação. E a latinidade é o melhor dessa herança que leva a comunidade humana à consciência ética e política de si mesma. Programa sem fim.

Córdoba, dezembro de 1999