

## **Démocratie mondiale et Latinité**

*Sergio Paulo Rouanet*

**L**a 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 *démós* serait désormais planétaire, complétant ainsi le *démós* 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 parceque 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<sup>ème</sup> 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<sup>ème</sup> 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 parceque 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.