

Islam, Latinité, Transmodernité

TEXTES DE RÉFÉRENCE

Islam, Latinité, Transmodernité

Candido Mendes
(Editeur)



Académie
de la Latinité

11ème Colloque International
Ankara-Istanbul, du 12 au 16 Avril 2005

© Académie de la Latinité

Publié par

Educam – Editora Universitária Candido Mendes
Rua 1º 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.

Académie de la latinité

Siège Amérique latine – Secrétariat général

Praça XV de Novembro, 101, sala 26, Centro, Rio de Janeiro
CEP 20010-010

Tél.: (55.21)2531.2310 – Fax (55.21)2533.4782

E-mail: cmendes@candidomendes.edu.br

Secrétariat exécutif à Paris

SOMMAIRE

Introduction

- De l'hégémonie à l'œcuménicité: l'enjeu de la Turquie . . . 1
Candido Mendes

1

Valeurs et Transmodernité

- La modernité postnationale 13
Sergio Paulo Rouanet
- Où vont les valeurs? Nihilisme et prospective 34
Jérôme Bindé

2

Identité et Transmodernité

- Oikouménè et transmodernité. Vers une épistémologie
des limites 57
Enrique Rodríguez Larreta
- L'Occident comme valeur
et anti-valeur dans l'Iran moderne 70
Yann Richard

3

De la Domination à L'Hégémonie

- Imperial/Colonial Metamorphosis:
from the Ottoman and Spanish Empires to the US and the
European Union. 91
Walter D. Mignolo

- The Beginning of History: Eight Kinds of Peace 146
Cristovam Buarque
- L’islam, la violence et le terrorisme 163
Ehsan Naraghi

4

Identité et Conscience Historique

- In the Name of God, Islamic View about Christianity . . . 175
Hamid Reza Asefi
- Imperialism, Cosmopolitanism and Belonging. 186
Craig Calhoun

5

*Vers un Nouvel
Universalisme Européen*

- La recherche du Mal absolu 227
Jean Baudrillard
- La Turquie est européenne 233
Edgar Morin
- L’universalisme et les différences. 243
Alain Touraine
- Identifier l’Europe: est-ce Altériser la Turquie? 264
Nilüfer Göle

6

Oecuménicité et Matrices Culturelles

- Une matrice multiculturelle
face à l’hégémonie:
l’amphithéâtre latino-islamique. 279
Candido Mendes

- Seduced by Modernity:
Why Turkey Can Be/Become Europe and Russia
Can not? 305
Madina Tlostanova
- Europe, une identité kaléidoscope 336
Nelson Vallejo-Gomez

7

Hégémonie et Métadialogue

- Vers une translaticité 399
François L'Yvonnet
- The Post-Soviet Condition 412
Susan Buck-Morss
- Perspectives pour le XXI^e siècle:
Pour un néo-humanisme technologique 428
Helio Jaguaribe
- L'Europe virale 449
Marc Guillaume
- Collaborateurs 467

Introduction

De l'hégémonie à l'œcuménicité: l'enjeu de la Turquie

Candido Mendes

Au-delà des simples dominations

Après les 59 millions de votes pour Bush, la collision entre les États-Unis et l'ONU, le massacre quotidien de l'Irak, où en est l'*oikumene* contemporaine, le sentiment d'un monde à l'œuvre? Pourrons-nous encore éradiquer l'hégémonie du Salon Ovalé, ou nous plierons nous au fait définitif d'une nouvelle logique du pouvoir? En effet, nous faisons face, après le 11 septembre, à un nouveau versant entre deux Occidents. Un, atlantique, dans son noyau dur, en proie à un paradoxe inédit pour les superpuissances: celui d'une capacité de destruction inouïe de pair avec la peur généralisée d'un terrorisme *urbi et orbi*. Ou d'une guerre de cent ans, portée à l'aiguillage de l'alerte, et à l'usure extrême des résistances et rebondissements d'Empire, promis à l'abat sans merci. L'autre Occident se reconnaît à l'architecture méditerranéenne, sortant de la vieille romanité, où la latinité se transforme en gage d'une négociation souple du futur.

Il nous manque une vraie perspective, à partir de l’Islam, des derniers contreforts contre la croisade du Salon Ovalé. La portée de la menace de “normalisation” démocratique force une multitude de réponses, face à la panique continuelle, devant la fatalité de l’offensive préemptive. Si le Pentagone cible, *ab initio*, les terroristes de tous genres, par définition il s’interdit un noyau d’attaque, il avance sur un malaise indéfini où la nouvelle opposition à l’Occident dépasse tout syndrome des dominations classiques. Ce n’est plus le temps d’un exercice du vieil Empire; des complémentarités exactes de pratique de pouvoir, au niveau organique de l’exploration et de ses protagonistes, au rôle par cœur. L’hégémonie 2004 a la démarche somnambulique, née de la soumission rendue virtuelle, aussi invisible qu’irrévocable.

Il ne s’agit pas seulement de voir jusqu’où est en jeu l’expropriation de la subjectivité des acteurs historiques rémanescents, telle celle qui confronte la civilisation à l’essor œcuménique. La chute des tours, dans son apothéose rhétorique, ne fit qu’accélérer cette prise de conscience, autant généralisée que diffuse. Un terraplanage planétaire fit la refonte d’un monde technomorphe, aux transfigurations permanentes et aux réifications de l’*oikumene* de jadis. Sans que l’on puisse déceler, en toute ampleur, l’engin des causalités immédiates, la ruine du WTC protagonisa l’abat de cette civilisation occidentale, perçue comme expropriatrice d’une histoire, aux multiples “visions du monde” qui configurent les acteurs, au grand complet, de la construction d’un sens et de la perception collective d’un vécu.

L’Al-Qaeda et la catastrophe pédagogique

La tombée des tours se fait escarmouche ou gâchette du conflit civilisatoire? Est-ce une catastrophe pédagogique, en anticipation? Fut-elle la cible d’un énorme inconscient collectif que

renvoie la flèche de l'Al-Qaeda? Il s'agirait de voir dans l'attaque à Manhattan le débordement d'une résistance, jusque là assez diffuse, d'un malaise constitutif, de l'expropriation, dans son âme, de la dernière grande culture mondiale qui put percevoir, en temps historique valable, son identité en perte. L'Islam affronte, au-là, les autres "non-Occidents" gardés dans des enceintes continentales, où leurs populations géantes parèrent l'envoûtement civilisateur, comme l'Inde ou la Chine. La première, laissée à la dynamique de la stricte pesanteur démographique et aux annulations, presque algébriques, de poussées identitaires et de retombées dans un magma pré-civilisateur. Pékin, d'autre part, réussissant, par l'enjeu révolutionnaire, à se forger une véritable conscience collective capable de se défendre contre la saisie occidentale, ou même de l'exposer à un nouveau vis-à-vis, d'arrêt du plus de conquête "par implication" de l'emprise civilisatoire, aux effets établis et connus d'avance.

La terrible accélération de la prise de conscience par l'horreur de la catastrophe de Manhattan, nous plongea, dans le post-11 septembre, au sein d'urgences de sauvetage jusqu'alors inconnues, et qui nous obnubilèrent, au-delà du chahut et de l'agression immédiate. Il s'agit de trouver, dans la plus large visée d'une insertion limite, ce qui nous condamnait à cet Occident défiguré, harcelé par le paradoxe de la puissance et de la peur maximale. Il n'est plus question d'imaginer que cette *razzia* se tienne au dernier degré d'un "choc de religions", au-delà des cultures, où se maintiendrait encore un "face à face" d'acteurs différents de toujours, renforcés dans leur identité et leur reconnaissance collectives.

La progression civilisatrice de l'Occident, avant le 11 septembre, en dehors de ces frontières naturelles, de mémoires faites en Europe et en Amérique Latine, pourrait même arriver, face à

l'alibi technologique de cette expropriation, à s'emparer du Moyen-Orient, ou de l'Afrique arabe, ou sous-saharienne sans coup-férir. Les temps modernes feraient leur entrée en douceur, ou en vrai cleptomane des fonds identitaires, faiseurs d'Histoire, par cette prothèse sous anesthésie, du virtuel imposé à sa subjectivité. Il n'y aurait pas de soulèvement face à face, si les tours n'avaient pas commencé à tomber, continuellement, "in camara lenta".

Hégémonie et coupure d'Histoire

De toute façon, il ne s'agit pas aujourd'hui de savoir uniquement jusqu'où il ne peut y avoir de retour au monde d'avant le 11 septembre, tant sont devenues désuètes des questions comme le rétablissement de la paix, dont la culture ne faisait que débiter, en tant que frêle acquis du nouveau siècle.

Le temps des croisades recouvre en ce premier moment les dégâts de cette mobilisation qui, en contre-coup, raidit l'identité de tous les États-acteurs et demande leur retour au *core* d'une identité iconique et ancestrale, par un court-circuit du vécu. Un fondamentalisme identitaire d'Occident s'empare de ce couplet tragique terrorisant-terrorisé, et fait face, en un même cumul, à un processus de redressement confus et vague dans son premier étourdissement, des lieux de conscience primordiale d'où partiront les flèches encore incertaines du 11 septembre. La croisade devient prisonnière d'une erratique qui se veut préemptive, comme riposte à l'agression subie, monumentale. Mais elle refusera, par principe, toute descente sur l'ampleur du fond culturel que dévoile la vraie portée du signifiant, la culture en son temps lent – le vieux temps de l'Histoire. L'assaut occidental de l'après 11 septembre l'obnubile, paré de tous les alibis de sa raison vengeresse.

De l'escarmouche de la rupture au théâtre, au grand complet

En fait, si elle se plaquait, lors du 11 septembre, sur un vrai fond soulevé d'Histoire, l'attaque de Mohammed Atta et l'entreprise de Bin Laden seraient devenues une référence insurpassable pour lire, par défaut ou régression, la portée des parties en cause. Avec les acteurs rendus à leur théâtre, on pourrait s'enquérir s'il s'agissait d'une confrontation à armes égales de destruction, ou déjà d'un effort désespéré de reconquête, à tout prix, d'une identité rongée par l'emprise de l'Occident. Cette avancée sur l'Islam eut trop de portée pour que les signes avant-coureurs du 11 septembre aient pu supposer un retournement du corps historique entier. Un Islam serait appelé trop tard pour supporter, au premier moment, un scénario dont le contre-coup aurait été déchaîné tous azimuts, toujours selon la marche somnambule des inconscients collectifs, résultant de l'archi-défi porté au *sanctum sanctorum* de Manhattan. Plus ce fut une scène de choc apocalyptique, plus elle pu mettre en cause la totalité des acteurs appelés au *lime light*. Plus la réponse à la croisade deviendra, de la part de ceux qui ont été trempés dans les états de conscience d'un Islam démantelé par le virtuel d'Occident, plus grand sera le regroupement dans les fossés des vraies *guerillas* culturelles. Pas question d'imaginer que l'Al-Qaeda puisse être démantelée comme s'il s'agissait de mettre en débandade un réseau de révoltés avec un intérêt immédiat dans une stratégie de conflit. Ni de penser une résistance à l'hégémonie qui ne porte pas sur un foisonnement indéfini, autonome, spontané, se reprenant constamment, amenuisé par la pédagogie des catastrophes, devenu pour la potentialité d'un inconscient islamique le profil

même de cet Occident assumé par Bush à la suite du 11 septembre.

La chute des tours, une nouvelle Massada?

Au niveau où s'épanche, comme réponse mondiale, un post-11 septembre, il ne s'agit pas dans l'Islam ni d'une résistance à la "Massada", ni de la torche d'un soulèvement minoritaire du monde musulman mais, peut-être, de cette levée de boucliers dans toute l'ampleur d'un inconscient collectif, sorti de sa somnolence de toujours, face à l'emprise civilisatrice occidentale. D'autre part, l'emprise fondamentaliste du Salon Ovalé subira néanmoins les glissements intérieurs, les coupures, les pertes croissantes de cohérence où se manifestent, au fond, les "sea changes", les ondes en profondeur d'une vraie mouvance d'histoire. Le réductionnisme du Pentagone n'estompe pas, en conséquence et de prime abord, cette perception pré-croisade où l'Occident se reconnaît dans les différences de ses souches foncières et à la veillée de leurs espaces et de leur autonomie primaire d'organisation. L'hégémonie américaine arrive au moment où l'Union Européenne se reconnaît comme une Byzance d'Occident, se dresse de tout son corps face à cet extrême Occident – telle la Rome d'après les invasions barbares – de ce monde saxon qui traversa l'Atlantique. À la suite du 11 septembre, il s'assura de sa frange dans le vieux monde, aiguisant davantage le contre-point entre Londres et le cis-Occident continental européen où une latinité se profile comme *oikumene* surplombant ses espaces d'élection. C'est la romanité d'Empire, accomplie dans les structures classiques de domination et de découpage entre citoyenneté et barbarie. L'amphithéâtre méditerranéen l'assura toujours, contre ces excès et dépassements qui ont permis, avec

l'Islam, une vraie synchronisation de la culture classique, et un monde pour toujours ouvert comme lecture intarissable de sa mémoire.

La balance planétaire entre hégémonie et “oikumene”

L'enjeu du 11 septembre mena donc à cette nouvelle balance planétaire où l'Union Européenne s'en tient à son réseau identitaire plus déterminé et à sa nouvelle portée œcuménique pour faire face à la *pax americana*. C'est à partir d'un tel réarrangement de la plus large géopolitique que se dessine la refonte des contreparties, d'une Europe-Europe et l'ornière slave. Un “buffer”, ou frein de la satellisation américaine de l'Europe de l'Est, se constituerait d'une reprise de l'Islam par la voix de la Turquie, à travers les anciennes républiques musulmanes soviétiques. Vignette, réveil de l'arcane, une Méditerranée aux bordures latines redevient la foison-même de ce redressement, d'un parler à l'hégémonie, et de le faire à la suite d'un tout nouveau tournant du conflit entre culture et civilisation

La Turquie compte un gachet en plus pour se faire, comme différence, la plaque tournante d'une Europe en plus petit, ou d'un *oikumene* capable d'un “vis-à-vis” au Salon Oval. Nous revenons à cet axe de coupure historique limite, avec la Rome d'Orient, à cette Byzance, qui redevient cruciale pour l'enjeu des deux Occidents, où la Turquie dresse dans toute sa force un véritable nouvel essor de champ historique. C'est un occident élargi, débordant à l'Est de la matrice européenne que représentera l'incorporation du gouvernement d'Ankara pour la dynamique de l'Union Européenne, en l'accroissant des 75 millions de citoyens turcs et permettant le classique arc-boutant méditerranéen en refonte des sorts d'empires. Les jeux de force reprennent le

“vis-à-vis” ancestral d’où se fit la poussée historique des millénaires, où se reconnaissent le choc entre les empires de tous temps et la mémoire de l’aventure de l’homme.

L’Europe d’Orient, la Turquie d’Europe

L’inclusion, ou non, de la Turquie dans la Byzance occidentale mène à l’assurance, à moyen terme, d’un regroupement sorti de l’inclusion soviétique conduisant la culture musulmane du sud eurasiens à se donner en renvoi de son effective matrice historique; à s’offrir, à la lisière de l’Islam, la grande avancée orientale devenue souci de l’histoire des nationalités – ainsi que le voyait déjà Staline dans l’ébauche de son Empire – accélérée par la prise de conscience révolutionnaire en quête de cet éveil tardif et présentée dans toute sa puissance au début de la NEP (Nouvelle Économie Politique) des années 20. Un tel rassemblement, rehaussé après la chute du Mur fait ressortir davantage cette intégration identitaire où l’Islam devient le support de base pour des fondations nationales en prêtant sa puissance à une réorientation géopolitique massive. De toute cette succession d’États eurasiens, de l’Azerbaïdjan, du Turkménistan à l’Ouzbékistan. Il a son débouché exemplaire dans ce monde ottoman où la Turquie fit l’épreuve limite de l’affrontement civilisateur. Elle se donna avec Attaturk à l’aventure sans précédent d’une “prise de conscience” d’État, de la houle occidentale en terraplanage assumé au grand complet pour jouer à son dépassement. Toute l’idée d’une incorporation consciente, avec acquis et rejets, avec modulation dialectique, sortait de ce pari fait sur l’exigence, à l’époque, d’un “vis-à-vis” à la fois contemporain, où l’Islam de Mehmet Ali couvoyait le paroxysme d’un Occident doublé d’un colonialisme généralisé, à toute ascension de sa mise d’Empire.

La Turquie qui assume en risque intégral le choc civilisateur, l'offre aujourd'hui aux pédagogies d'insertion historique, rendue exemplaire par cette reprise de la modernité concentrée dans l'exploit d'Attaturk. Le pays retrouve donc toute sa force identitaire face au dernier-né de l'aventure nationale, au fin fond du sud eurasién, comme rejet et reprise de l'annexion soviétique, et au possible repérage d'un nouvel axe de ralliement historique. Elles pourront devenir, devant la nouvelle hégémonie, le pendant à la satellisation américaine de l'Ouest de l'Europe, permettant, à travers cet horizontal de ralliement à la Turquie et aux débouchés méditerranéens des nouvelles balances historiques, où une néo-Byzance occidentale peut, en effet, faire face à l'atlantisme hégémonique et à sa satellisation en périphérie eurasiénne.

La Turquie, atout majeur de la nouvelle "oïkumene"

Le premier travail de ces matrices d'Europe vit en ce moment le possible scénario de son plongeon oriental tel que celui d'une Turquie à Bruxelles. Les Etats-Unis, devant les blocs de pouvoir d'avant le 11 septembre, se renforcent aujourd'hui du passage, au dernier cran, des réductionnismes radicaux de la préemption, de la réalité rendue au virtuel tous azimuts. Nous faisons face, même au premier monde, à cette homogénéisation finale où reprendront les différences, la respiration du sens et du vécu? L'Union Européenne veut défaire le nœud du super-contrôle du futur, selon le Salon Ovalé, et s'ouvrir à une dialectique instinctive, de résister aux contrôles qui dépassent les pouvoirs et des limites encore ébauchables, à la manière des vieux empires. L'envol américain leur fait face, par la foi dans les conditionnements sociaux qui vident la réalité, pour configurer sa modélisation. Ils sont déjà, par exemple, des simulacres de démo-

cratie, du jeu induit des protestations et des plébiscites pour tamponner la logique d'outre-hégémonie. Le vieux continent se replie sur une vieille inertie historique, pour jouer de cette pesanteur, du faire valoir des anciens référentiels des réalités, laissés ou gardés comme arpentages, des premières esquisses de la mondialisation, encore au temps d'un jeu partagé de polarisation.

L'hégémonie américaine part donc d'un Occident divisé en termes de contreposition à dynamiques opposables entre l'univers atlantique et l'univers-Byzance; entre polarisation et contre-polarisation, au-delà des vieux conditionnements des géopolitiques. À la foi absolue de la contre-force américaine laissée en souvenir d'une *Magna Europa*, comme on pourrait parler de la *Magna Graecia*, à l'essor de l'Empire romain.

Le Salon Ovale se plante sur cette courbe, métagéographique désormais; elle fait face à cette revanche instinctive de la vieille *oikumene*, forte de son dépôt d'un processus cumulatif riche de la pesanteur des siècles de modernité, sur des fossés de concentration et de jalonnements où prit naissance cette histoire des deux derniers millénaires. Le virtuel risque la trappe de ce trou matriciel de mémoire fait de surplombage, retours, croisades, contre-croisades, rencontres, relectures, où l'amphithéâtre méditerranéen devint l'architecture de configuration de notre temps collectif. D'où sort le monde et son essor croisé, répété, renfloué. La latinité se rend comme une vignette au dernier relief, en reprise de la *Magna Graecia*, ce bassin matriciel, aussi, de la fougue d'Islam en décantations d'arcanes effectifs d'histoire. Et surtout de ce qui devient permanent, continu, en remontée d'une saisie du monde, encore en souvenir d'Empire. La romanité y serait comme configuration de cette souveraineté sans avoir encore déferlé sur l'*oikumene virtuel* sa transfiguration en hégémonie.



Valeurs et Transmodernité

La modernité postnationale

Sergio Paulo Rouanet

Je voudrais vous inviter aujourd’hui à un exercice insolite: débattre un thème tout à fait contemporain, en invoquant le témoignage d’un auteur qui aurait 237 ans s’il était vivant aujourd’hui. Le thème n’étonnera personne. Il tourne autour de questions telles la modernité, la mondialisation, et la gouvernance globale. Ce sont des questions que notre Académie ne cesse de discuter depuis le début de ses travaux. L’auteur, lui, a de quoi surprendre: il s’agit de François-René, Vicomte de Chateaubriand. J’espère que la raison pour ce choix peu conventionnel deviendra claire au cours de mon exposé.

En apparence je commencerai aussi loin que possible de Chateaubriand – avec Donald Rumsfeld. Il est peu probable que le Secrétaire de Défense des Etats-Unis ait lu un jour les *Mémoires d’outre-tombe*, mais c’est bien dans les pages de Chateaubriand que l’on peut trouver l’une des premières allusions à la “vieille Europe”. Après avoir dépeint le déperissement des valeurs traditionnelles, Chateaubriand écrit: “Voilà pour ce qui est de la vieille Europe, elle ne revivra pas. La jeune Europe offre-t-elle plus de chances?” Ce sont bien les questions formulées par Rumsfeld, mais leur contenu n’est pas tout à fait le même.

Pour Chateaubriand, la vieille Europe était celle du féodalisme, du droit divin, de la religion, tandis que la nouvelle Europe, libérale et constitutionnelle, était l'héritière des valeurs de 1789. Pour Rumsfeld, au contraire, tout se passe comme si la nouvelle Europe qu'il appelle de ses vœux et dont il réclame l'appui politique et militaire était ce que Chateaubriand appelait la vieille Europe, celle des liens personnels, des alliances dynastiques, des solidarités féodales. La nouvelle Europe, pour Chateaubriand, était régie par des principes modernes, à caractère universel, d'où sortiraient, quelques années plus tard, les principes de l'auto-détermination des peuples et de la non-intervention. Le Vicomte de vieille souche bretonne savait très bien que la modernité était irréversible, qu'il n'était pas question de revenir en arrière, qu'on ne pouvait plus ignorer les grands principes républicains, qu'il était vain de freiner la marche de la laïcité, et qu'il n'était plus possible de conduire des guerres comme des guerres saintes. Il pouvait ne pas aimer ce qu'il apercevait de sa "fenêtre couverte de lierre", mais il était un observateur très fidèle des temps nouveaux. En revanche, l'Europe que Rumsfeld considère nouvelle est en fait la quintessence de l'archaïsme. Pour la retrouver, il aurait dû rétrograder soit au Moyen-Âge, époque où les vassaux, en cas de guerre, se rangeaient automatiquement sous le drapeau du suzerain; soit à l'Ancien Régime, quand les relations internationales étaient déterminées exclusivement par des rapports de force entre les Etats; soit à la Sainte Alliance, qui protégeait le monde contre un danger qu'on n'appelait pas encore l'Axe du Mal, mais seulement "l'hydre de la révolution". ref, la vieille Europe, pour Cha-

teaubriand, était très précisément ce que Rumsfeld appelle la nouvelle Europe, et vice-versa.

Certes, il n'y a pas que des oppositions entre les deux hommes. Il y a certaines affinités superficielles. Chateaubriand a été le Ministre des Affaires Etrangères d'un roi qui n'aimait pas la Révolution, et Rumsfeld est le Secrétaire de la Défense d'un Président qui n'aime pas la démocratie, sauf quand il l'invoque pour renverser des gouvernements étrangers. En outre, ils sont tous deux des chrétiens plus ou moins sincères. Mais les ressemblances s'arrêtent là.

Il y a d'abord des différences de style et de qualité intellectuelle. Les proclamations du Pentagone pour justifier la guerre de l'Iraq sont écrites dans un anglais moins pur que le français utilisé par Chateaubriand pour justifier l'intervention française en Espagne. Quant au christianisme, je me permets de rappeler la prière rédigée par Rumsfeld et lue lors d'une séance du Cabinet, au lendemain des attentats du 11 septembre. Je la reproduis en anglais, pour ne pas en gâter la saveur biblique. "Ever-faithful God", dit-il,

in death we are reminded of the precious birth-right of life and liberty You endowed in Your American people...We seek Your special blessing today for those who stand as sword and shield protecting the many from the tyranny of the few. Our enduring prayer is that You shall always guide our labors and that our battles shall always be just. We pray this day (...) not that God will be on our side but always, O Lord, that America will be on your side.

Il faut admettre que l'auteur du *Génie du Christianisme* et des *Martyrs* exprimait ses convictions religieuses avec autrement plus de talent littéraire.

Vous me direz que là n'est pas la question, et vous aurez raison. Notre Académie n'est pas très académicienne, dans

le sens péjoratif, car elle s'intéresse plutôt au fond des questions qu'à leur forme. Allons donc au fond. Ce n'est pas seulement par son génie d'écrivain que Chateaubriand dépasse Rumsfeld: c'est par sa lucidité. Dans le même passage où il parle de la vieille Europe, Chateaubriand fait quelque chose dont Rumsfeld serait incapable: il dresse un bilan très exact du présent et esquisse un tableau assez prophétique de l'avenir. On peut dire, en forçant à peine l'interprétation, que dans les dernières pages de ses *Mémoires* Chateaubriand essaie de penser ce que nous appelons aujourd'hui la modernité, en la confrontant à sa pré-histoire et à sa post-histoire.

Il va sans dire que Chateaubriand n'utilise pas ce vocabulaire. Quoique le mot "modernité" ait été créé par Heine dès 1826, ce n'est que vers le milieu du siècle, après la mort de Chateaubriand, qu'il a été mis en circulation par Baudelaire. Comme nous l'avons vu, Chateaubriand parle plutôt de la "nouvelle Europe", ou bien de "monde actuel". Mais le sens est bien ce que nous désignons aujourd'hui par le concept de modernité. On peut donc, sans inconvénient grave, remplacer la dualité "vieille Europe/nouvelle Europe" par l'antithèse "pré-moderne/moderne".

Dans le monde pré-moderne, dit Chateaubriand, l'accroissement des richesses était lent, tandis que dans le monde moderne "l'état matériel s'améliore". Dans le monde pré-moderne, poursuit-il, le pouvoir était exercé par une monarchie de droit divin, tandis que dans le monde moderne "les nations, arrivées à leur maturité, prétendent n'avoir plus besoin de tuteurs", et le résultat en est que "la société entière

moderne, depuis que la bannière des rois français n'existe plus, quitte la monarchie (...). Les principes sont proclamés à la face des monarques (...). La démocratie les gagne". Enfin, dans le monde pré-moderne, conclut Chateaubriand, l'ordre social était maintenu par la religion, tandis que dans le monde moderne "la religion et la morale cessent d'être admises, ou chacun les interprète à sa façon".

Chateaubriand est trop intelligent pour accepter les valeurs du monde pré-moderne, auxquelles le prédisposait sa naissance, mais aussi trop imprégné de ces valeurs pour se sentir à l'aise dans le monde moderne. Il sait que la mainmise de l'église sur les consciences n'est plus défendable, mais il craint les conséquences sociales d'un monde sans Dieu. Il sait que le droit divin ne peut plus valoir comme source de légitimité politique, mais il craint les excès de la souveraineté populaire, ce que les libéraux de son temps, comme Benjamin Constant et Tocqueville, appelaient la "tyrannie de la majorité". Il est contre les institutions économiques de l'ancien régime qui condamnaient le peuple à une misère sans espoir, mais il craint le déclin moral provoqué par le culte moderne des biens matériels. Cependant, s'il rejette aussi bien le passé que le présent, qu'en est-t-il de l'avenir?

L'avenir pour Chateaubriand ne sera heureux que si le monde futur est façonné par le christianisme, avec ses trois lois: la loi divine, unité de Dieu en trois personnes; la loi morale, la charité; et la loi politique, c'est à dire, liberté, égalité, fraternité. Mais l'inclusion dans cette utopie chrétienne des trois principes de la Révolution française montre que le jeune lecteur de Rousseau survit encore dans le vieux

dévoit obligé par son confesseur à écrire des oeuvres édifiantes. De plus, Chateaubriand n'est pas seulement un croyant. Il est aussi un homme d'État, habitué à envisager objectivement tous les scénarios, même les plus déplaisants. C'est pourquoi il conçoit, à son corps défendant, un autre avenir pour l'humanité, un avenir laïc. Cet avenir ne serait-t-il déjà "caché" dans le sein de la modernité? Si la réponse est oui, s'il y a un avenir déjà virtuellement présent dans le monde moderne, cet avenir pourra se libérer, le moment venu. De ce point de vue, le stade actuel de notre société est habité par quelque chose qui le dépasse: il fait signe à une transcendance.

Quelle est la nature de cette transcendance? Quelques-uns parleraient peut-être de post-modernité. Je résiste à employer ce mot, pas tellement à cause de l'énormité de l'anachronisme – peut-on vraiment attribuer cette notion à un contemporain de Napoléon Ier? – que parce que je ne crois pas à la validité de cette catégorie. Pour le bien ou pour le mal, nous sommes toujours dans la modernité. Il n'y a jamais eu une vraie coupure avec la modernité. Je suis plutôt enclin à donner raison à Habermas, pour qui la modernité est un projet incomplet. Il ne s'agit pas de l'abandonner, mais de la réaliser. Pourtant, il y a bien rupture. Seulement, ce n'est pas une rupture *avec* la modernité, mais *à l'intérieur* de la modernité. Chateaubriand voit très bien la nature de cette coupure: c'est celle qui signale le passage de la phase de la modernité nationale à celle de la modernité postnationale.

Écoutons Chateaubriand.

On affirme que dans cette civilisation (future) l'espèce s'agrandira, je l'ai moi-même avancé: cependant n'est-t-il pas à craindre que l'individu diminue? Nous pourrions être de laborieuses abeilles

occupées en commun de notre miel... Mais dans le monde moral en est-il de la sorte? Mille cerveaux auront beau se coaliser, ils ne composeront jamais le chef-d'oeuvre qui sort de la tête d'un Homère. On a dit qu'une cité dont les membres auront une égale répartition du bien et de l'éducation présentera aux regards de la Divinité un spectacle au-dessus du spectacle de la cité de nos pères. La folie du moment est d'arriver à l'unité des peuples et de ne faire qu'un seul homme de l'espèce entière (...). Quelle serait une société universelle qui n'aurait point de pays particulier, qui ne serait ni française, ni anglaise, ni allemande, ni espagnole, ni portugaise, ni italienne, ni russe, ni tartare, ni turque, ni persane, ni indienne, ni chinoise, ni américaine, ou plutôt qui serait à la fois toutes ces sociétés? Qu'en résulterait-il pour ses moeurs, ses sciences, ses arts, sa poésie? Comment s'exprimeraient des passions ressenties à la fois à la manière des différents peuples dans les différents climats? Comment entrerait dans le langage cette confusion de besoins et d'images produits des divers soleils qui auraient éclairé une jeunesse, une virilité, et une vieillesse communes? Et quel serait ce langage? De la fusion des sociétés particulières résultera-t-il un idiome universel, ou y aura-t-il un dialecte de transaction servant à l'usage journalier, tandis que chaque nation parlerait sa propre langue, ou bien les langues diverses seraient-elles entendues de tous? Sous quelle règle semblable, sous quelle loi unique existerait cette société? Comment trouver place sur une terre agrandie par la puissance d'ubiquité, et rétrécie par les petites proportions d'un globe souillé partout? Il ne resterait qu'à demander à la science le moyen de changer de planète.

C'est une anticipation proprement géniale de notre présent, y compris en ce qui concerne la dégradation globale de l'environnement ("un globe souillé partout") et même les voyages inter-planétaires. Mais c'est surtout une anticipation de ce que nous appelons aujourd'hui la mondialisation. Il est vrai que Chateaubriand n'a pas été le seul de ses contemporains à s'aventurer sur ce terrain.

Dans la même année de 1848 où les *Mémoires d'outre-tombe* ont été publiées, Marx publiait *Le manifeste communiste*, qui contient une description saisissante de l'expansion planétaire de la bourgeoisie et de l'internationalisation du capital. Tout le monde sait par coeur ce passage de Marx.

Le besoin d'écouler ses produits dans un espace toujours plus vaste pousse la bourgeoisie à se répandre dans toute la planète. Il faut qu'elle s'introduise partout, qu'elle bâtitte partout, qu'elle établisse des liaisons partout. En exploitant le marché mondial, la bourgeoisie a organisé d'une forme cosmopolite la production et la consommation de tous les pays. Pour le chagrin des réactionnaires... les vieilles industries nationales ont été anéanties et continuent à l'être tous les jours. Elles ont été remplacées par de nouvelles industries, dont l'introduction devint une question de vie et de mort pour toutes les nations civilisées, qui n'utilisent pas des matières premières locales, mais des matières premières venant des régions les plus éloignées, et dont les produits ne sont plus consommés dans le pays, mais dans toutes les parties du monde. Au lieu des anciens besoins, qui pouvaient être satisfaits par des produits domestiques, de nouveaux besoins apparaissent, qui ne peuvent être satisfaits que par les produits de terres et de climats lointains. Au lieu de l'auto-suffisance et de l'isolement, au niveau local et national, entrent en scène un réseau d'échanges généralisés, une interdépendance générale entre les nations.

Mais Marx ne paraît pas sensible aux côtés sombres de ce processus, qui correspond tout à fait à ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation. Au contraire, il semble saluer avec une joie féroce l'anéantissement de toutes les spécificités. Décidément, il ne partage pas le "chagrin des réactionnaires". Mais cette insensibilité le rend aveugle à de nombreux aspects du processus de mondialisation qui ne peuvent pas être ignorés du point de vue théorique, comme la tendance à l'effacement des différences, l'éclipse de l'individualité,

l’extinction de l’originalité des peuples. En revanche, ce sont justement ces aspects qui sont mis en lumière par Chateaubriand. Il est surtout attentif aux pathologies de la mondialisation, y compris le phénomène de l’homogénéisation culturelle. Il part d’une position que nous appellerions aujourd’hui “identitaire”, tandis que Marx serait un “globaliste” impénitent. Si les deux apparaissaient aujourd’hui au Forum Social de Porto Alegre, on peut parier que ce serait le révolutionnaire allemand qui serait sifflé, et que ce serait le conservateur français qui serait applaudi.

Enfant exclusif de son siècle, sans avoir de racines dans le passé, sans un terroir natal à défendre, Marx n’avait rien à craindre de la mondialisation, qui ne pourrait, au contraire, que hâter l’avènement de l’union des peuples, sous la bannière de la classe universelle, le prolétariat.

Chateaubriand, lui, se sentait “placé entre deux impossibilités: impossibilité du passé et impossibilité de l’avenir”. Il n’approuvait pas l’autocratie et le système de privilèges de l’ancien régime. Et il n’aimait pas la société mondiale que son imagination lui permettait d’entrevoir. Il aurait préféré un univers cloisonné, plein d’espaces clos, comme celui de Combourg, avec ses créneaux gothiques, où se promenaient les fantômes des ancêtres et auquel le monde extérieur n’arrivait que par le chant des oiseaux de passage. S’il fallait classer Chateaubriand, on le rangerait aujourd’hui parmi les adversaires romantiques de la mondialisation, ceux pour qui l’assouplissement des frontières signale la fin du monde – *leur* monde. Quand la société universelle viendra, dit Chateaubriand, “adieu les douceurs du foyer; adieu

les charmes de la famille; parmi tous ces êtres blancs, jaunes, noirs, réputés vos compatriotes, vous ne pourriez vous jeter au cou d'un frère”.

Je ne suis pas sûr que Chateaubriand maintiendrait les mêmes positions, s'il était devenu aussi vieux que Fontenelle. D'ailleurs il n'avait jamais particulièrement aimé les “douceurs du foyer” et les “charmes de la famille”. Le réalisme politique de l'ancien Ambassadeur l'aurait sûrement emporté sur la mélancolie de René. Comme le présent était insupportable, comme un retour en arrière n'était ni possible ni souhaitable, et comme la future cité chrétienne était un mirage, il ne resterait à Chateaubriand, s'il voulait transcender son présent, que d'avoir recours aux virtualités déjà contenues dans ce présent. Il finirait bon gré mal gré par être d'accord avec ceux qui disaient que les temps présents “peuvent cacher dans leur sein une constitution politique que nous n'apercevons pas”. Si la tendance cachée du présent est la société universelle, il s'ensuit très logiquement que cette “constitution politique” devrait avoir un caractère également universel. Il arriverait par là à défendre quelque chose comme une société politique mondiale. Seulement, il fallait que l'ordre nouveau soit organisé de manière à ne pas mettre en danger l'individualité des personnes et le pluralisme des cultures. Les doutes et critiques de Chateaubriand concernant la société universelle gagneraient ainsi un sens nouveau. Dans l'envers de ces critiques, on pourrait déchiffrer des réflexions et des conseils d'homme d'Etat sur les problèmes qu'il faudrait résoudre si jamais on se décidait à

construire une *autre* mondialisation, et à établir une “constitution politique” universelle.

Cette lecture des *Mémoires* nous permet d’isoler trois questions connexes:

- 1) le passage de la modernité nationale à la modernité post-nationale;
- 2) l’établissement d’une communauté politique universelle; et
- 3) la préservation des cultures et identités locales. Réfléchissons sur ces trois questions, en quittant pour l’instant la compagnie de Chateaubriand.

Première question: le passage à la modernité postnationale. Rappelons d’abord que pour Max Weber, la modernité est le produit de processus cumulatifs de rationalisation qui ont eu lieu dans le système économique, politique et culturel. Dans le système économique, la modernité implique la libre mobilité des facteurs de production, le travail salarié, l’adoption de techniques rationnelles de comptabilité et de gestion, et l’incorporation croissante de la science et de la technique au processus productif. Dans le système politique, elle implique la création d’un Etat centralisé, doté d’un système tributaire efficace, d’une armée permanente, du monopole de la violence, et d’une administration bureaucratique compétente. Enfin, dans le système culturel, elle implique la sécularisation des visions du monde traditionnelles (*Entzauberung*) et leur différenciation en des sphères de valeur (*Wertsphären*) jusqu’alors contenues dans la religion: la science, la morale, le droit et l’art.

Ce concept de modernité est lié à l’efficacité. C’est un concept fonctionnel, dans le sens où, dans une société mo-

derne, les systèmes économique, politique et culturel *fonctionnent* mieux que dans une société archaïque.

Mais la modernité ne s'épuise pas dans ce vecteur fonctionnel. Elle a un deuxième vecteur, qui n'est pas lié à l'efficacité, mais à l'autonomie. Sa matrice est le modèle de civilisation des Lumières, qui ne cherche pas l'efficacité des structures, mais l'autonomie des individus. Dès lors, les différents systèmes de la modernité acquièrent un nouveau contenu. Dans le système économique, la modernité signifie la capacité pour chaque individu d'obtenir par son travail les biens nécessaires à son bien-être, dans un ordre social qui exclue l'exploitation et l'injustice institutionnalisées. Dans le système politique, elle signifie la pleine capacité pour chaque individu d'exercer sa citoyenneté, dans un Etat de droit qui garantisse la démocratie et les droits humains. Enfin, dans le système culturel la modernité signifie le libre usage de la raison, sans aucune tutelle – le *sapere aude* kantien – dans un contexte institutionnel qui offre à tous le droit à la production culturelle et le droit d'accès à la culture.

La modernité a donc le visage de Janus, avec un côté tourné vers l'efficacité – la modernité fonctionnelle – et un autre tourné vers l'autonomie – ce qu'on pourrait appeler la modernité émancipatoire.

Or, et ici nous arrivons à l'essentiel, les deux versants de la modernité, qui d'abord fonctionnaient dans un cadre national, tendent à l'internationalisation.

La modernité fonctionnelle a toujours eu une tendance expansive. Elle a une vocation centrifuge. Elle perçoit les barrières comme des obstacles au plein développement des forces productives. Par conséquent, elle renverse ces barrières. Elle passe d'abord des particularismes locaux, qui im-

posaient des limites à l'action du capital, à un espace plus vaste, créé par l'Etat national. Celui-ci est né avec la modernité. Ce fut la révolution industrielle qui créa le besoin de rendre homogène une population culturellement hétérogène, segmentée en plusieurs provinces culturelles et ethniques. La complexité de la division du travail a exigé la libre mobilité des ouvriers, ce qui présupposait un espace national intégré. L'Etat national a accompli cette tâche: il fut la totalité chargée de transcender la diversité des langues, des religions, des cultures. Mais un moment arrive où les Etats nationaux eux-mêmes deviennent trop étroits. La modernité les dépasse et s'internationalise. Elle s'internationalise dans la dimension économique, par la dissémination mondiale des flux de commerce, de capital, de technologie et d'information. Elle s'internationalise dans la dimension politique, imposant dans tous les Etats le même modèle d'action gouvernementale, fondé sur l'ouverture des marchés, la privatisation, la dérèglementation. Elle s'internationalise, enfin, dans la dimension culturelle, en diffusant partout des valeurs laïques, matérielles, rationnelles, et en répandant partout la même culture électronique de masses.

Le même mouvement du national vers l'international caractérise la modernité émancipatoire. Ce fut l'Etat national qui fournit le cadre pour les conquêtes politiques et sociales du monde moderne, pour la démocratie, pour la législation du travail, voire pour le socialisme. Mais d'autre part elle dérive du projet des Lumières, qui est cosmopolite par essence. Son idéal est la citoyenneté de monde, le *Weltbürgertum*, idéal partagé par Gibbon, Voltaire, Diderot, Wieland, et aussi par le "citoyen de Genève" lui-même, Rousseau, qui tout en prônant le patriotisme le plus farou-

che, ne manqua pas de louer “les grandes âmes cosmopolites, qui traversent les barrières imaginaires qui séparent les peuples”. Poussée par cette tradition, la modernité émancipatoire dépasse elle aussi le cadre national. Elle s’internationalise dans la dimension économique, en coordonnant les efforts mondiaux pour assurer le développement des pays du tiers monde. Elle s’internationalise dans la dimension politique, en créant un système multilatéral pour le maintien de la paix, sous l’égide des Nations Unies, en mettant en oeuvre une politique pour les droits de l’homme, en créant des tribunaux pour juger des crimes contre l’humanité, en formulant des stratégies transnationales pour la protection de l’environnement. Et elle s’internationalise dans la dimension culturelle, par le moyen d’institutions comme l’Unesco, le Pen Club, en favorisant des contacts entre artistes, écrivains et savants de tous les pays.

La première espèce d’internationalisation, celle de la modernité fonctionnelle, est ce qu’on appelle en français “mondialisation”, et que j’appellerai désormais “globalisation”, en demandant pardon à mes amis francophones. La deuxième, celle de la modernité émancipatoire, n’a pas un nom consacré, parce que son concept même n’a pas encore été dégagé avec clarté. Appelons-la “universalisation”.

La distinction n’est pas terminologique, mais de fond. La globalisation tend à niveller toutes les particularités, parce que sa force motrice est le profit, et qu’elle opère par une rationalité de marché, qui sous-entend la création d’espaces homogènes. L’universalisation est pluraliste, parce que ses buts ne peuvent être atteints que par une rationalité communicative qui suppose le désir et le pouvoir des sujets de défendre la spécificité de leurs formes de vie. La globalisation

est l'union des conglomérats. L'universalisation est l'union des peuples. Les acteurs de l'une et l'autre sont différents.

Les acteurs de la globalisation sont des entreprises transnationales, dans la sphère économique, des élites technobureaucratiques, dans la sphère politique, et des élites intellectuelles, au service des *media* et de la publicité, dans la sphère culturelle – les “intellectuels organiques” du Prince global. Peut-on, pour autant, admettre l'existence de nouvelles classes, correspondant à l'étape de la modernité globalisée? Un vieux marxiste oserait peut-être parler d'une “bourgeoisie globale” et même d'un nouveau prolétariat, constitué par les groupes exclus par la “nouvelle économie” et ne reculerait pas devant l'idée d'un néo-socialisme global, réplique d'en bas au néo-libéralisme d'en haut. Mais laissons ce vieux marxiste dans son musée, et citons un penseur bien contemporain, Richard Rorty, pour qui

nous avons maintenant une classe dominante globale (*global overclass*) qui prend toutes les décisions économiques importantes et les prend avec une entière indépendance par rapport aux Parlements, et *a fortiori* aux électeurs de tous les pays.

Par contre, les acteurs de l'universalisation sont des organisations non-gouvernementales, des syndicats, des Eglises, des partis politiques et des Parlements.

Deuxième question: une communauté politique universelle. Il est évident que la modernité fonctionnelle et la modernité émancipatoire ne sont pas des ennemies mortelles, parce que souvent les objectifs de la première ne peuvent être atteints que par les moyens techniques offerts par la deuxième. Mais en s'internationalisant, la modernité fonctionnelle est en train de saper l'objectif central de la modernité émancipatoire: l'autonomie. Dans une large mesure, la

globalisation bloque l'autonomie. Ainsi, dans les conditions d'un monde globalisé, l'autonomie économique est une fiction, car les principales décisions macro-économiques sont prises par des Banques Centrales étrangères et par des conseils d'administration d'entreprises transnationales. L'autonomie politique devient relative, si l'on considère que les décisions politiques qui affectent le plus directement nos vies ont été prises hors de nos frontières. C'est la fin du grand postulat rousseauiste de l'identité entre le peuple qui commande en tant que souverain et celui que obéit en tant que sujet, car ceux qui subissent l'effet de ces décisions n'ont pas participé au processus politique qui les a adoptées. Un fossé s'ouvre entre ceux qui décident et ceux qui sont intéressés (*stakeholders*), ce qui réduit à néant, ou à peu près, la capacité d'auto-détermination des pays périphériques. L'autonomie culturelle, enfin, est un mensonge pour ceux qui sont condamnés à être des consommateurs passifs de biens culturels sur la production et distribution desquels ils n'ont aucun contrôle.

Comment combler ce déficit d'autonomie?

On peut fuir en arrière. Par exemple, on peut envisager une stratégie néo-nationaliste, avec des mesures protectionnistes, dans l'espoir de regagner le contrôle sur les leviers de l'économie, de la politique et de la culture. Autre exemple: on peut adopter une politique de déglobalisation, par laquelle les pays du tiers monde couperaient leurs liens avec l'économie mondiale et essaieraient de se développer par l'intermédiaire d'une structure autarcique de production et de consommation. Ces deux stratégies sont régressives et inefficaces. Elles sont régressives, parce que dans le premier cas on tourne le dos à l'étape postnationale déjà atteinte par

la modernité, et dans le deuxième cas on tourne le dos à la modernité elle-même, en reculant vers une Arcadie pré-historique. Elles sont inefficaces, dans le premier cas, parce qu'on ne peut pas combattre avec des moyens nationaux des problèmes qui ne se posent pas dans un cadre national, et dans le deuxième cas, parce qu'on ne peut pas faire face aux pathologies de la modernité en désertant le camp de la modernité.

Ou bien on peut fuir en avant. On agirait sur le terrain même où se situent les distorsions que nous voulons combattre: celui de la modernité postnationale. On choisirait, dans la modernité, le versant émancipatoire, et dans le processus d'internationalisation, le versant universaliste. Cela signifie une démocratisation croissante de la vie internationale, et à la limite, une démocratie universelle, ou cosmopolite. Ce serait le meilleur moyen pour combler les déficits d'autonomie provoqués par la globalisation. Dans cette démocratie, le *démos* serait planétaire, ce qui souderait à nouveau les deux pôles disjoints par la globalisation, en réunifiant les deux visages du citoyen, celui de l'*auteur* du droit et celui du *destinataire* du droit. En clair, tous ceux qui seraient affectés par des mesures économiques, politiques ou culturelles, auraient droit à participer du processus politique conduisant à leur adoption.

Ce n'est pas ici le moment de donner des détails sur la structure de la démocratie mondiale. Il suffit de dire qu'elle serait composée d'une société civile, où fonctionneraient des institutions telles que des Eglises, des syndicats, des organisations non-gouvernementales. Elle comporterait une société politique, dont la Constitution afficherait dans son portique les principes contenus dans la Déclaration Univer-

selle des Droits de l'Homme et des documents équivalents. Ses organes incluraient un Parlement bi-caméral, avec une Assemblée Générale, qui, comme l'actuelle, aurait des représentants choisis par les Gouvernements, et une Assemblée des Peuples, dont les membres seraient choisis par élection directe. Le droit émanant de ce Parlement n'aurait pas un caractère seulement inter-étatique, mais serait quelque chose comme un *jus cosmopolitanum*, dans le sens de Kant. Le Tribunal Pénal International et une Cour Internationale de Justice reformulée seraient les noyaux d'un pouvoir judiciaire mondial, ayant juridiction pour juger non seulement les Etats mais aussi des individus coupables de violer les droits humains et notamment de commettre des crimes contre l'humanité. Il y aurait, enfin, un pouvoir exécutif capable d'exécuter les lois de la démocratie mondiale.

Cet ensemble d'institutions serait en mesure de combler les déficits d'autonomie signalés auparavant. Dans la sphère économique, il pourrait "civiliser" la globalisation, en permettant aux exclus de faire entendre leur voix dans l'adoption des mesures nécessaires pour que tous les affectés par ce processus puissent en bénéficier. Dans la sphère politique, il hériterait des fonctions du Conseil de Sécurité et serait responsable pour le maintien de la paix et de la sécurité internationale. Il aurait à cette fin le monopole de la violence légitime, ce qui éviterait l'unilatéralisme qui a caractérisé l'action militaire contre l'Iraq. Dans la sphère culturelle, enfin, il pourrait discipliner les excès de la culture électronique de masse et prendre des mesures pour donner à toutes les sociétés des chances symétriques pour la production, la distribution et la circulation de la culture.

Troisième question: les identités locales. La description précédente a dû faire frissonner tous ceux qui craignent la création d'un Léviathan bureaucratique au service de l'homogénéisation totale du monde. En fait, c'est le contraire qui arrive. La démocratie mondiale est peut-être le seul moyen sûr pour assurer le pluralisme. En établissant une Constitution avec un noyau commun de normes et de principes applicables à tous, la démocratie mondiale évite les conflits internationaux, inter-culturels et inter-ethniques et favorise la coexistence non-antagonique de toutes les formes de vie. Elle ne vise pas à abolir les Etats nationaux, mais à créer un certain nombre d'institutions cosmopolites qui puissent coexister avec eux, en se superposant à leur autorité seulement dans des situations bien définies. Il y aurait plusieurs niveaux de gouvernance, organisés d'après le principe de la subsidiarité. Les questions seraient traitées au niveau national seulement quand elles ne pourraient l'être au niveau local, au niveau régional seulement quand elles ne pourraient l'être au niveau national, et au niveau mondial seulement quand elles ne pourraient l'être au niveau régional. Grâce au principe de la subsidiarité, les différences nationales pourraient coexister dans cette démocratie mondiale de la même manière que les différences culturelles coexistent dans une société nationale: toutes les formes de vie auraient la possibilité de se déployer librement, pourvu qu'elles obéissent à une culture politique commune, contenue dans une Constitution universelle capable de garantir à tous les individus, cultures et nations une auto-réalisation intégrale, compatible avec le droit à l'auto-réalisation d'autres individus, cultures et nations.

Mais est-ce que la démocratie mondiale peut créer des formes d'intégration et de solidarité comparables à celles qui existent dans les démocraties nationales? Non, disent les conservateurs: personne ne peut s'identifier avec les articles d'une Constitution. On s'identifie avec une histoire commune, avec une tradition souvent sanglante, avec des actes d'héroïsme, avec les joies et souffrances de ses aïeux. Oui, si l'on part du principe qu'il y a au moins deux formes différentes d'identité collective, celle qui résulte de l'identification avec une culture, et celle qui résulte de l'identification avec une communauté politique. Cette deuxième forme d'identité collective est liée à ce que Habermas appelle "patriotisme constitutionnel", *Verfassungspatriotismus*. C'est l'attachement à notre pays en tant que citoyens, et non en tant que membres d'une culture, d'une entité historique ou d'une communauté de destin. Il s'agit d'une identité républicaine, fondée sur des principes, en contraste avec l'identité culturelle et historique, "ascriptive" pour reprendre le concept de Talcott Parsons, c'est à dire, fondée sur la naissance, le sang, le territoire. Or, notre modèle de démocratie mondiale n'exige pas du tout l'abandon de l'identité nationale ou culturelle, mais seulement dans un nombre très restreint de cas les normes universelles l'emportent sur les valeurs particulières. L'exemple de l'Union Européenne démontre que cette coexistence est tout à fait possible. On peut généraliser à partir de cette expérience, et supposer que dans un avenir peut-être pas trop lointain l'attachement concret à son lieu de naissance, à sa famille, à son ethnie, à sa langue, puisse coexister avec l'attachement plus abstrait à la communauté civique universelle.

Revenons à Chateaubriand. En le ressuscitant d'une façon un peu trop brusque, je lui ai fait émettre des opinions sur des sujets qui n'étaient pas de son temps. Mais je pense que mon interprétation n'est pas trop arbitraire. A mon avis, il a vraiment saisi la nature de la modernité, a compris qu'elle était en train de faire le passage vers une étape postnationale, et a anticipé au sein de cette modernité postnationale la virtualité d'un nouvel ordre politique – une “constitution politique” universelle. Cet ordre serait, d'une part, soumis à “une règle semblable, à une loi unique”. Ce serait le noyau normatif commun dont nous avons vu la nécessité. Mais ce serait, d'autre part, un système capable de concilier le particulier avec l'universel, de permettre la survie des identités nationales (française, anglaise, allemande, chinoise) et de favoriser l'épanouissement local des sciences, des lettres et des arts, aussi bien que leur diffusion universelle.

Sa mission accomplie, il est grand temps de rendre Chateaubriand à son tombeau dans le Grand-Bé, à Saint-Malo, où il a choisi de reposer après sa mort. En venant littéralement d'outre-tombe, ses opinions sur des sujets si importants pour notre Académie nous seront d'autant plus précieuses. D'ailleurs c'est son genre de conversation favori. Comme il l'a écrit, “je préfère parler du fond de mon cercueil; ma narration sera alors accompagnée de ces voix qui ont quelque chose de sacré, parce qu'elles sortent du sépulcre”.

Où vont les valeurs? Nihilisme et prospective

Jérôme Bindé

En nous interrogeant sur l'avenir des valeurs,¹ reproduisons-nous l'éternel effarement des Anciens face aux mœurs de la génération qui les suit? Ou posons-nous la question cruciale de notre temps, puisqu'elle porte sur la transmission aux générations futures, et sur le destin même de l'espèce, de la planète et de la Cité, qui se savent désormais mortelles?

Des attentats endeuillent bon nombre de pays, démocratiques ou pas, et des voix s'élèvent pour y lire la manifestation d'une guerre entre systèmes de valeurs supposés incompatibles. Le génie génétique bouleverse la compréhension de l'humain, et certains y voient la menace d'une dévaluation de la valeur-humanité au profit d'on ne sait quelle figure du post-humain, au visage illisible. Nombre de pays au Sud mais aussi au Nord, sont déchirés par des guerres très inciviles, où le "nettoyage ethnique" débouche souvent sur le génocide, où sont bafouées les valeurs les plus élémentaires. Dans maints pays, la démocratie représentative vit une crise politique qui donne parfois le sentiment que la Cité ne sait plus fonder ses projets que sur des valeurs

marchandes. Mais celles-ci, à leur tour, ne sont-elles pas tout autant ébranlées lorsque des scandales financiers secouent les marchés et brisent la confiance, signalant que là non plus, il n’y aurait plus de valeur sûre? Dans la vie quotidienne elle-même, chaque citoyen peut vivre au jour le jour, sous bien des latitudes, la crise des valeurs: comment faire confiance aux institutions publiques, si tout semble pouvoir s’y acheter? à l’école, si la sécurité de nos enfants y est en péril? Pouvons-nous nous fier les yeux fermés aux représentants de la loi, si nombre d’entre eux pactisent avec ceux qui la transgressent?

On évoque aujourd’hui le nihilisme, la “perte du sens”, la “disparition des valeurs”, ou le “choc de civilisations” et de valeurs prétendument irréductibles. La question du nihilisme, et donc des valeurs, a été au centre des interrogations de la philosophie du XXe siècle. Prophète, Nietzsche identifiait, dès la fin du XIXe siècle, l’histoire au processus du nihilisme, qu’il résumait par la formule: la “dévalorisation des suprêmes valeurs”. La “mort de Dieu”, dans sa conception, entraînait la mort de l’Homme: Nietzsche annonçait ainsi le Michel Foucault des *Mots et les choses*. Pour Heidegger, le nihilisme est le mouvement par lequel l’Être est oublié, et se transforme entièrement en valeur. Par delà la différence des approches entre Nietzsche et Heidegger, certains philosophes – Gianni Vattimo notamment² – ont vu une affinité entre leurs deux définitions du nihilisme: celui-ci serait “la réduction de l’être à la valeur d’échange”. Ce serait paradoxalement parce que les “suprêmes valeurs” ont décliné que

la notion de valeur serait libérée dans sa vertigineuse potentialité. Les valeurs pourraient alors se déployer “dans leur véritable nature de convertibilité”, dans le “mouvement de généralisation de la valeur d’échange”.³

A l’aube du XXIe siècle, alors que les projets de réappropriation des valeurs semblent s’être effondrés – qu’il se soit agi de projets politiques révolutionnaires d’émancipation ou de paris de refondation philosophique, spirituelle, idéologique ou politique –; à l’heure où quelques Cassandres prophétisent l’avènement d’une post-humanité, voire de l’inhumain; à l’heure où des événements tragiques semblent attester le travail d’une pulsion de mort dans les soubassements de la destinée humaine, ébranlent nos repères et discréditent l’hypothèse d’une “fin de l’Histoire”; à l’heure où les sociétés sont mobilisées par la recherche de nouvelles éthiques, nous ne saurions faire l’économie d’une réflexion prospective et philosophique qui s’efforce de répondre à la question: “où vont les valeurs?”.

Voltaire encore, au siècle des Lumières, n’avait aucun doute: “Il n’y a qu’une morale comme il n’y a qu’une géométrie.” Mais cette certitude universaliste s’est délitée depuis longtemps devant la dénonciation d’une origine toute humaine de la morale. Le soupçon d’une relativité historique et culturelle des valeurs, comme les entreprises de démystification qui les réduisent à des vêtements idéologiques cachant des mécanismes de pouvoir, ont ébranlé la foi philosophique, religieuse ou artistique dans la signification absolue du Vrai, du Bien, du Beau. Cette grande crise des

valeurs, qui a remué profondément les deux derniers siècles, débouche sur de multiples incertitudes. L'absence d'un fondement transcendant qui permette d'ancrer des valeurs éternelles dans un ciel immuable, ou de les recevoir une fois pour toutes d'une révélation indubitable, signifie-t-elle le crépuscule des valeurs? Ou bien, dans un monde marqué par la rencontre planétaire des cultures, doit-on prévoir des antagonismes virulents, des chocs éventuellement violents entre des valeurs contraires? Ou bien encore assisterons-nous à des hybridations inattendues et novatrices entre des systèmes de valeurs d'origines et d'orientations aujourd'hui étrangères l'une à l'autre?

Le siècle dont nous sortons est celui d'une douloureuse remise en cause de nos certitudes touchant la société, l'histoire, l'homme. La crise contemporaine des valeurs n'est plus seulement celle des grands cadres moraux traditionnels rattachés aux confessions héritées, mais aussi celle des valeurs laïques qui ont pris la relève (Science, Progrès, émancipation des peuples, idéaux solidaristes et humanistes). La monstruosité, qui a imprimé sa marque au XXe siècle, semble à nouveau menacer notre futur. Le développement des techniques, facteur à la fois décisif, imprévisible et immaîtrisable du changement, ne risque-t-il pas de déboucher sur une humanité méconnaissable, que certains ont déjà désignée par le terme troublant de "post-humanité"? Les progrès de la révolution génétique pourraient-ils susciter une forme d'auto-domestication de l'espèce humaine? Dans un univers d'innovations et de ruptures radicales, qui

affecteront rapidement l'espèce humaine dans son ensemble et qui modifieront les équilibres géopolitiques, comment penser la continuité d'une Histoire, et maintenir l'utopie souhaitable d'une vie meilleure pour le plus grand nombre? Peut-on maintenir la visée d'un projet universel qui soit compatible avec la multiplicité des héritages, et qui s'enrichisse de leurs histoires entrelacées?

Paul Valéry avait déjà remarqué que notre conception des valeurs morales ou esthétiques tendait à se rapprocher, dans un monde dominé par la spéculation, du modèle de la valeur boursière. Il n'y a plus d'étalon fixe des valeurs, de mesure stable et absolue, mais toutes les valeurs fluctuent sur un vaste marché, leurs cotes montent et descendent au gré des engouements, des paniques et des paris les plus subjectifs. La valeur "esprit", disait-il plaisamment, n'est pas différente de la valeur "blé" ou "charbon", et elle ne cesse de baisser...⁴ Ainsi le phénomène de la mode, qui jusqu'à présent ne concernait que des domaines où l'arbitraire et la convention sont de rigueur, comme le vêtement, envahit toute notre conception des valeurs. Nous vivons dans l'éphémère, l'obsolescence accélérée, le caprice subjectif, comme si les valeurs les plus sacrées, devenues sans fondement, pouvaient entrer dans le grand marché des valeurs mobilières et flotter à leur tour. Cette façon conjoncturelle, momentanéis-te, boursière, de concevoir les valeurs, renvoie à un grand nombre de phénomènes éthiques ou esthétiques du monde contemporain. Le rôle de l'information et des médias renforce cette orientation, puisque la logique boursière des va-

leurs, comme celle de la mode et des tendances courtes, implique la prise en compte de multiples “indicateurs” passagers, à saisir dans l’instant, l’information instantanée remplaçant le sens de l’Histoire et la reconnaissance de ses évolutions longues devenues illisibles.

Nous assistons ainsi à un grand chambardement des valeurs, entretenu à grand renfort de déconstructions et de remises en causes, qui semblent privilégier leur relativité historique et culturelle. Si le XXe siècle, en sapant le fondement de nombre d’institutions, fut celui du nihilisme, de “l’ère du soupçon” et du déclin des “mots à majuscules”, affirmer d’emblée le crépuscule des valeurs, c’est tout simplement oublier que, dans bien des sociétés, la tradition demeure encore le point d’ancrage majeur. Cependant, nul peuple n’a le monopole de la déconstruction! Et les sociétés, comme la nature, ont horreur du vide: les disparitions de sens cachent des substitutions et les décompositions des recompositions. Plutôt qu’un grand choc mondial, c’est bien plutôt une multitude de fragmentations qui risque d’émerger du bouillonnement actuel. Avec la fin de la foi en un progrès hégémonique et en l’unicité d’un modèle, l’avenir des valeurs est-il l’hybridation où, de la rencontre des pluralités anciennes et actuelles, jailliraient de nouvelles synthèses? L’essor des sociétés en réseaux devrait faciliter ces métissages inédits et ces recompositions horizontales qui se joueront des frontières.

Cependant, comment, dans un monde dominé par la loi de l’offre et de la demande, penser encore le sérieux des

valeurs, si celles-ci sont conçues sur un modèle, celui des valeurs boursières, qui privilégie leur volatilité et leur frivolité? N'est-ce pas à l'horizon d'un nouveau dispositif de valeurs de long terme, que semble préfigurer l'essor de *sociétés du savoir* et de la formation tout au long de la vie, que la question centrale de l'éducation peut encore trouver sa place? Alors que le modèle de l'artiste est glorifié et que chacun est supposé inventer son "style de vie" propre, la dynamique entrepreneuriale de l'innovation pourrait bien renouveler le principe éthique de sociétés qui ne sauraient s'en tenir au pur spectacle qu'elles se donnent à elles-mêmes. N'assistons-nous pas à l'essor de valeurs inédites, spirituelles, religieuses ou politiques? à une féminisation des valeurs qui remet en question le règne du Père et du patriarcat? à la juvénilisation des sociétés, source de frivolité mais aussi de nouvelles valeurs créatives et ludiques? Les baromètres européens (*European Values Surveys*) placent depuis plusieurs décennies en tête de leur palmarès les valeurs de la famille, dont d'autres enquêtes montrent aussi le rôle crucial dans les autres régions du monde. Mais ces valeurs familiales évoluent en dépit de leur apparente stabilité: la famille-loi décline, ou se meurt même dans certains pays, et la famille-contrat elle-même tend à s'effacer dans un certain nombre de pays du Nord devant la famille-association. L'institution la plus conservatrice devient, au moins dans un certain nombre de pays occidentaux, la plus novatrice et favorise l'essor des valeurs de négociation et de micro-démocratie au sein de la société. Ces nouvelles valeurs sont

moins centrées sur la révérence envers le passé que sur la plasticité, le renouvellement et l'invention de soi.

Le XX^e siècle pourrait être pris dans une étrange contradiction: jamais l'éphémère n'aura été si valorisé; pourtant, l'émergence de sociétés du savoir, qui tend à faire de l'éducation pour tous tout au long de la vie non plus un simple rêve, mais un projet, et de la famille plus un lieu d'expérimentation que d'autorité, paraît préfigurer l'essor d'un nouveau dispositif de valeurs de long terme à la fois sérieuses, ludiques et juvéniles. Lorsque s'estompent les frontières entre les trois âges de la vie, de nouvelles valeurs, à la fois cognitives et prospectives, semblent émerger. Elles sont moins héritées qu'inventées, moins reproduites que créées, moins reçues que transmises.

Va-t-on de ce fait vers une esthétisation des valeurs, dès lors qu'il s'agit d'abord et avant tout de créer celles-ci? L'esthétique serait-elle devenue le stade suprême de l'économie et de l'éthique? Depuis l'âge romantique, un divorce profond, irréconciliable, semblait s'être creusé entre l'artiste et le bourgeois. Les avant-gardes ont longtemps perpétué cette fracture, en poussant à son comble l'autonomisation de l'art. Aujourd'hui, cet antagonisme entre l'artiste et le bourgeois, entre "l'esthétique et l'économie politique", comme disait Mallarmé, s'est effacé. Non seulement l'artiste est pleinement reconnu et glorifié, mais aucun temps, peut-être, ne l'a placé aussi haut et n'en a fait, comme aujourd'hui, le modèle même de l'activité productrice de sens et de nouveauté. La "création" est partout. Nous

sommes tous – ou aspirons tous à être – des “créateurs”. Toute production, toute entreprise, toute action, se pensent sur le modèle de la création artistique. Dans la vie personnelle, en l’absence de cadres stables et éternels, chacun est acculé à la création, ne serait-ce que de sa propre existence: il doit inventer un “style de vie”. Dans la vie économique, l’innovation est reconnue comme le moteur même du développement; les forces du marché placent au premier plan les séductions de l’offre, la multiplication infinie des désirs, que seul un dynamisme incessant de créations attirantes peut entretenir. Cette esthétisation généralisée n’affecte donc pas seulement la société comme spectacle (médias, publicité, environnement visuel et sonore), mais le noyau même du principe éthique et de la dynamique entrepreneuriale.

Peut-on, dès lors, pronostiquer la création de valeurs nouvelles? Le XXe siècle a vu, dans plusieurs régions du monde, un déclin massif de l’adhésion aux dogmes religieux traditionnels, mais aussi une diversification extraordinaire des recherches personnelles ou communautaires de type spirituel. Ces percées minoritaires sont-elles porteuses de valeurs fortes qui pourraient se révéler essentielles pour l’avenir? De même, alors que le ciment social s’est défait devant la montée d’un individualisme de plus en plus radical qui détruit les liens hérités et les identités établies, on constate un essor sans précédent de nouvelles formes d’associations, la naissance de nouveaux types de solidarité. De quelles valeurs ces réseaux inédits d’affinité, d’alliance,

de communication (favorisés par l'innovation technologique) sont-ils porteurs? Dans un monde de plus en plus dominé par les mobiles d'intérêt économique et les valeurs matérialistes et narcissiques de consommation, d'hédonisme et de satisfaction à court terme, peut-on discerner l'émergence de valeurs alternatives que certains ont proposé d'appeler "post-matérialistes"?⁵ A ces questions se rattache l'effondrement des cadres patriarcaux (avec leurs dimensions éthiques, institutionnelles, culturelles et métaphysiques) – fracture considérable, débouchant sur une féminisation des valeurs aux conséquences profondes, encore difficiles à mesurer pleinement, mais qui ne manqueront pas d'infléchir tous les aspects du siècle qui vient.

Avec la diffusion, à l'échelle mondiale, de ces nouvelles valeurs qui sont liées à l'essor des réseaux, de l'auto-création individuelle, de l'association et de la participation, peut-on espérer trouver un autre chemin dans la forêt obscure de la mondialisation que celui qui mène à l'hypothèse d'un *clash* des valeurs ou d'un choc mondial entre systèmes éthiques prétendument incompatibles? La mondialisation, contrairement à l'idée reçue, n'est pas réductible à la seule intégration des marchés ou à l'émergence d'une pensée globale. La mondialisation est aussi sentiment d'appartenance au monde, comme l'ont pensé dès l'empire romain les philosophes stoïciens, inventeurs du concept de cosmopolitisme. Selon Edgar Morin, l'histoire de la première mondialisation (celle des explorateurs, des technologies et de la colonisation, qui a vu prévaloir toutes sortes

d'hégémonies et de dominations), ne saurait nous dissimuler l'essor d'une seconde mondialisation, la mondialisation des consciences. De Las Casas et Montaigne aux ONG et aux mouvements civiques mondiaux contemporains, cette deuxième mondialisation s'est appuyée sur la pensée de notre commune humanité et la vision prospective d'une citoyenneté planétaire; et elle est un phénomène politique, philosophique et spirituel tout autant que culturel. Est-ce à dire que serait possible cette coexistence harmonieuse entre les cultures que chantent les gais prophètes d'une mondialisation heureuse et pacifiée?

Ce serait oublier l'ampleur immense des défis que nous devons relever. Le risque est grand qu'à la faveur de la troisième révolution industrielle – celle des nouvelles technologies – le fossé numérique, économique, social et cognitif entre riches et pauvres, qui ne se confond déjà plus avec le clivage Nord-Sud, ne se creuse encore davantage. Plus que jamais, la question cruciale du partage universel des savoirs, de l'échange entre les cultures et de la préservation de la diversité culturelle fait retour sur l'agenda mondial. C'est dire si le monde nouveau qui pointe à l'horizon nous impose de repenser les termes même du contrat social.

La grande transformation en cours appelle une refondation politique et sociale à l'échelle mondiale, que nous avons proposé de centrer sur quatre contrats mondiaux esquissés dans le rapport de prospective *Un monde nouveau*⁶ et approfondis dans *Les Clés du XXIe siècle*⁷ et *Où vont les valeurs?* Nouveau contrat social fondé sur l'éducation pour

tous tout au long de la vie, contrat naturel, contrat culturel et contrat éthique en constituent les axes principaux.

Thucydide disait: “un homme d’Etat ne doit pas avoir seulement les mains propres, il doit avoir aussi les yeux propres”. Cette mission prospective relève fondamentalement de la politique. Car celle-ci, selon Max Weber, est l’art de gérer le temps, de le structurer: “l’affaire propre de l’homme politique, notait-il, c’est l’avenir et la responsabilité devant l’avenir”.⁸ Or, si les futurs possibles – les *futuribles* comme les appelait Bertrand de Jouvenel – sont nombreux, sont-ils tous nécessairement souhaitables? Le futur souhaitable – les futurs souhaitables, pour les sociétés humaines dans leur diversité – sont ceux qui offrent à l’humanité un avenir humain. En nous demandant “où vont les valeurs?”, nous ne saurions éluder la question: qu’allons-nous faire, nous, des valeurs? Préparer l’avenir requiert une éthique pour le futur, une éthique du temps.

Les sociétés humaines souffrent d’un dérèglement de leur rapport au temps. Une contradiction majeure les travaille. Il leur faut de plus en plus se projeter dans le futur pour survivre et prospérer. Et elles manquent de plus en plus de projet. Certains ont parlé d’*un divorce entre projection et projet*. Ce divorce tend à se creuser, d’une part parce que les grands schémas de pensée et de représentation à long terme semblent s’être effondrés, et, d’autre part, parce que la globalisation et l’apparition de nouvelles technologies impose aux sociétés la logique du “temps réel” et l’horizon du court terme: hégémonie de la logique financière et médiatique;

ajustement des décisions politiques, dans les sociétés démocratiques, à l'horizon de la prochaine élection; importance extrême accordée à l'humanitaire, au moment où l'aide au développement décroît. A la tyrannie de l'immédiateté, qui sert d'excuse au "après moi, le déluge" des princes, répond la tyrannie de l'urgence. Celle-ci s'accompagne de l'effacement accéléré des références à l'idée de projet collectif. Nous ne parvenons plus à nous projeter dans une perspective du temps long. De ce point de vue, l'urgence déstructure le temps et délégitime l'utopie. Le temps semble aboli par l'instant. Partout l'homme d'aujourd'hui s'arroge des droits sur l'homme de demain, menaçant son bien-être, son équilibre, et parfois sa vie.

Loin d'être un dispositif transitoire, la logique de l'urgence devient permanente: elle imprègne tous les processus sociaux en érigeant l'impératif de résultat immédiat en principe absolu de l'action collective. La mise en oeuvre de dispositifs d'urgence a-t-elle pour autant débouché sur la résolution de problèmes à long terme? Les échecs de l'action humanitaire et les maigres résultats obtenus par la communauté internationale en matière de gestion multilatérale des problèmes mondiaux, semblent témoigner du contraire.

Mais *comment reconstruire le temps à l'heure de la globalisation?* Comment réhabiliter le temps long? Deux obstacles, note le philosophe belge François Ost, s'opposent à une prise en compte du futur. Il s'agit en premier lieu de la *domination du modèle éthique du contrat social* qui ne con-

çoit d'obligations qu'entre sujets approximativement égaux et engagés dans des rapports d'échange fondés sur des clauses réciproques, alors qu'il est question, avec la notion d'éthique du futur, d'élargir la communauté éthique à des sujets à venir à l'égard desquels nous sommes dans une relation totalement asymétrique. Le deuxième obstacle est la "myopie temporelle" de l'époque, "qui se traduit à la fois par une amnésie à l'égard du passé, même proche, et d'une incapacité à nous inscrire dans un futur sensé". Il est nécessaire de réfléchir aux moyens de surmonter ces deux obstacles, en posant les premiers éléments d'une éthique du futur.⁹

La reconstruction du temps suppose aussi que les acteurs sociaux et les décideurs cessent de s'ajuster ou de s'"adapter"; qu'ils anticipent et prennent les devants. *Le XXI^e siècle sera prospectif ou ne sera pas*; prévoir pour prévenir, tel est l'objectif. Car le délai est souvent très grand entre l'énoncé d'une idée et sa réalisation. Une génération, voire plusieurs, c'est souvent le délai minimum pour qu'une politique porte tous ses fruits. Le court et le moyen terme étant déjà "sur les rails" pour l'essentiel, le sort des générations futures dépendra de plus en plus de notre aptitude à lier vision à long terme et décisions présentes. *Le renforcement des capacités d'anticipation et de prospective est donc une priorité* pour les gouvernements, les organisations internationales, les institutions scientifiques, le secteur privé, les acteurs de la société et pour chacun d'entre nous.

Or, note Hugues de Jouvenel, on invoque de plus en plus, notamment en Occident, l'accélération du changement et la multiplication des facteurs de rupture pour proclamer le caractère de plus en plus imprévisible de l'avenir, et en déduire qu'une seule chose importe: la flexibilité. "On oppose ainsi de plus en plus la culture du 'juste à temps' ... à celle du temps long qui demeure pourtant le seul cadre dans lequel peuvent être mises en oeuvre de véritables stratégies de développement." *L'édification d'une éthique du futur exige donc une remise en cause des modes de gestion reposant sur la flexibilité érigée en principe absolu, et sur le refus de la prospective.*

Mais il faut aller plus loin: si nous n'agissons pas à temps, les générations futures n'auront pas le temps d'agir du tout: elles risqueront d'être prisonnières de processus devenus incontrôlables, telles que la croissance démographique, la dégradation de l'environnement global, ou les disparités entre Nord et Sud et au sein même des sociétés, l'apartheid social et l'emprise mafieuse qui gagne. Demain, c'est toujours trop tard. Un exemple? Treize ans après le Sommet de la Terre, l'Agenda 21 est pour l'essentiel resté lettre morte. Si l'on excepte les timides avancées du protocole de Kyoto sur la réduction des gaz à effet de serre, et des conférences qui ont suivi son adoption puis son entrée en vigueur, "Rio plus treize", c'est, à bien des égards, "Rio moins treize"! Combien de temps pourrons-nous nous payer le luxe de l'inaction? A-t-on calculé le prix de l'inertie, et de l'absence d'éthique du futur?

L'édification d'une éthique du futur exige d'inaugurer une *prospective des valeurs*. Car les valeurs, loin de constituer un patrimoine figé, sont "un héritage qui n'est pas précédé d'un testament" (René Char), donc en mouvement, tourné vers le futur. Comme le note Paul Ricoeur, "les valeurs se situent... à mi-chemin entre les convictions durables d'une communauté historique et les réévaluations incessantes que réclament les changements d'époque et de circonstance avec l'émergence de problèmes nouveaux".

Trois évolutions sont ici déterminantes: la première est la *mutation temporelle de la responsabilité*: selon Ricoeur, "jusqu'à présent, on considérait quelqu'un comme responsable seulement d'actes passés... Hans Jonas, dans *Le Principe responsabilité*, conçoit au contraire une *responsabilité tournée vers le futur lointain*. Quelque chose nous est confié qui est essentiellement fragile", et périssable: la vie, la planète, ou la Cité. Car la Cité est périssable. Sa survie dépend de nous (Hannah Arendt). En effet, aucun système institutionnel "ne survit sans être soutenu par une volonté de vivre ensemble... Lorsque ce vouloir s'effondre, toute l'organisation politique se défait, très vite".

L'émergence internationale du *principe de précaution*, fondé sur l'incertitude, constitue une deuxième évolution majeure: toute prospective est en effet gestion de l'imprévisible et de l'incertitude, donc du risque. Selon François Ewald, le nouveau paradigme de la précaution "témoigne d'un rapport profondément bouleversé à une science qu'on interroge moins pour les savoirs qu'elle propose que pour

les doutes qu'elle insinue. Les obligations morales y prennent la forme de l'éthique".

Troisième évolution: en étendant sans cesse son domaine d'extension, le *patrimoine* fonde désormais une responsabilité humaine vis-à-vis des générations futures. Il était simple legs du passé; désormais, il réunit, à la limite, toute la culture et toute la nature. Il ne se borne plus aux pierres, mais intègre le patrimoine immatériel et symbolique, éthique, écologique et génétique. Il devient l'élément de la définition d'un rapport à l'Autre: un Autre dans l'espace (autrui), puisque le patrimoine est celui de l'humanité tout entière. Un Autre dans le Temps: les générations futures, puisque l'humanité est un sujet transhistorique. Selon Martine Rèmond-Gouilloud,

La fonction du patrimoine n'est donc pas tellement de transmettre et perpétuer des objets et des valeurs que de créer un élan pour la transmission, d'instituer un sens dynamique de la solidarité entre générations, c'est-à-dire de *donner un sens* à la perpétuation de l'espèce humaine, une raison de vivre aux hommes.

La construction d'une éthique du XXI^e siècle exige cette "*réforme de la pensée*" qu'a évoquée Edgar Morin. Avec un sens aigu de l'anticipation, Blaise Pascal avait vu juste quand il écrivait: "travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale". Une telle réforme suppose aussi une *réforme des liens entre la pensée et l'action*, fondée par exemple sur l'évolution vers un "droit commun" de l'humanité (Mireille Delmas-Marty). Selon François Ost,

faute de lien vivant entre passé et avenir, toute référence à la tradition est condamnée à apparaître comme crispation idéologique, voire comme fondamentalisme régressif, tandis que la formulation de projets pour le lendemain ne se donne plus que sous la forme dépréciée de l'utopie.

Or, nous rappelle Paul Ricoeur, “il faut résister à la séduction d’attentes purement utopiques; elles ne peuvent que désespérer l’action... Des attentes doivent être déterminées, donc finies et relativement modestes, si elles doivent pouvoir susciter un engagement *responsable*”. Eduardo Portella a su trouver les mots pour rédiger le testament de l’utopie.¹⁰ Mais, comme le suggère Ricoeur, “il faut *empêcher l’horizon d’attente de fuir*; il faut le rapprocher du présent par un *échelonnement de projets intermédiaires à portée d’action*”.

La crise du politique a coïncidé largement, à l’Ouest, à l’Est et au Sud, avec la “crise de l’avenir” et son illisibilité croissante.¹¹ Or, comme je l’ai souligné, la politique consiste d’abord et avant tout à *structurer le temps*. Il va donc falloir reconstruire un lien entre ce que Reinhart Koselleck appelait “espace d’expérience” et “horizon d’attente”.

Dès lors, y a-t-il lieu d’opposer solidarité vis-à-vis des générations présentes et solidarité vis-à-vis des générations futures? La générosité ne se divise pas. Le peu de cas fait des exclus du Tiers-monde et du Quart Monde est l’avers de la pièce de monnaie, l’oubli des générations futures son envers. L’éthique du futur est fondamentalement une éthique du temps qui réhabilite le futur, mais aussi le présent et le passé. L’éthique *du* futur, ce n’est pas l’éthique *au* futur... re-

mise aux calendes grecques! C'est l'éthique *ici et maintenant*, pour que plus tard il y ait encore un *ici* et un *maintenant*.

Comme le souligne Ricoeur, "nous avons tellement de projets inaccomplis derrière nous, tellement de promesses encore non tenues, que nous aurons de quoi construire un futur par la revivification de ces multiples héritages". Dans la cité planétaire en construction, on ne redonnera le temps au temps qu'en nouant des liens étroits entre visée prospective, volonté politique et participation des citoyens à la définition et à l'exécution de projets à long terme. Car, selon Max Weber,¹² "le possible ne serait pas atteint, si, dans le monde, toujours et sans trêve, on ne tentait à nouveau l'impossible".

Si nous voulons modifier radicalement notre rapport au temps en cette aube du XXI^e siècle, il nous faudra prêter l'oreille aux poètes et aux prophètes. Que disait Henri Michaux?¹³ "Ralentie, on tâte le pouls des choses, (...) On est, on a le temps, on est la ralentie". Ainsi parviendrons-nous peut-être à redécouvrir une sagesse ancienne: habiter le temps, et, comme nous y invitait l'auteur de la Recherche,¹⁴ à retrouver le temps perdu.

Osons donc parier sur l'avenir: et si c'était par le savoir et la diffusion des savoirs que devait se réaliser la refondation que nous appelons de nos vœux? Car le savoir est essentiellement création, renouvellement, accompagnement cognitif du changement. De toute évidence, dans les *sociétés du savoir* en émergence, nous ne manquerons pas de valeurs, bien au contraire. Notre problème ne sera pas celui de la perte, mais du choix.

Notes

1. Voir J. Bindé (dir.), *Où vont les valeurs?*, seconde anthologie des “Entretiens du XXIe siècle” organisés par l’UNESCO, Paris, Albin Michel/éditions UNESCO, 2004. Ouvrage publié en anglais sous le titre *The Future of Values*, Berghahn Books/UNESCO Publishing, Cambridge, New York, Paris, 2004.
2. Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*.
3. *Ibidem*.
4. Paul Valéry, “La liberté de l’esprit”, in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1946.
5. Cf. Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, 1989.
6. Federico Mayor et Jérôme Bindé, *Un monde nouveau*, Paris, Odile Jacob/éditions UNESCO, 1989. Ouvrage paru en anglais sous le titre *The World Ahead: our Future in the Making*, Londres, New York, Paris, Zed Books/UNESCO Publishing, 2001.
7. Voir J. Bindé (dir.), *Les Clés du XXIe siècle*, première anthologie des “Entretiens du XXIe siècle” organisés par la Division de la prospective, de la philosophie et des sciences humaines de l’UNESCO, Paris, éditions du Seuil / éditions UNESCO, 2000. Anthologie publiée en anglais sous le titre *Keys to the 21st Century*, Berghahn Books/UNESCO Publishing, Cambridge, New York, Paris, 2001.
8. Max Weber, *Le Savant et le politique*.
9. J. Bindé, “L’éthique du futur – Pourquoi faut-il retrouver le temps perdu?”, *Futuribles*, Paris, décembre 1997.
10. Voir *Les Clés du XXIe siècle*, *op. cit.*
11. Voir sur ce dernier point, Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
12. *Le Savant et le politique*.
13. Henri Michaux, *La Ralentie, Oeuvres complètes*, tome 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
14. Marcel Proust, *A la Recherche du temps perdu*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.



Identité et Transmodernité

Oikoumené et transmodernité. Vers une épistémologie des limites

Enrique Rodríguez Larreta

Le texte d'ouverture de cette Conférence commence avec une interrogation: "Après les 59 millions de votes en faveur de Bush, la collision entre les Etas-Unis et l'O.N.U et le massacre quotidien de l'Irak, où en est l'oikoumené contemporaine, le sentiment d'un monde à l'oeuvre?". La rencontre d'Alexandrie nous avait offert un lieu privilégié pour penser les problématiques de l'interaction et du synchronisme culturel, tout comme la rencontre de New-York avait été le scénario évident pour penser les conflits de l'hégémonie et le multiculturalisme après le 11 septembre. Quel endroit plus propice que la Turquie pour examiner les dilemmes des frontières, les limites et les nouveaux imaginaires supra-régionaux depuis l'horizon de l'oikoumené?

Le défi, en ce moment actuel de redéfinition de points de vue théoriques et de recherche de nouvelles idées, consiste en maintenir la perspective de longue durée qui nous permet d'examiner des épisodes historiques récents (par exemple le 11 septembre) pour les situer dans un cadre historique plus large. Et en même temps d'être capables de per-

cevoir les surprises de la nouveauté en évitant la commodité intellectuelle du déjà vu.

La notion d'oikouménè globale a été introduite récemment dans les débats sur la mondialisation. Métaphore de l'imaginaire contemporaine (García Canclini, 1999), la mondialisation suggère une gigantesque ampliation de la communication globale et du marché sur une échelle encore plus vaste qu'en d'autres époques du monde moderne. L'idée d'oikouménè globale a été introduite (Hannerz, 1996) pour souligner les discontinuités culturelles dans le *word system* conceptualisé par Imanuel Wallerstein et plusieurs autres penseurs. L'oikouménè représente un espace de rencontre, d'interaction, de diffusion et d'acquisition entre cultures. Ses origines peuvent remonter à la période hellénique. Ce qui se constituait à cette époque est ce que Polybe allait qualifier plus tard d'oikouménè. Pour lui, l'histoire universelle commence avec la conquête du monde par les romains:

Dans la grandeur, le caractère paradoxal du spectacle que je me propose d'étudier apparaîtra dans toute sa clarté si nous choisissons de comparer l'hégémonie romaine avec les empires antérieurs les plus fameux qui ont fourni un thème aux historiens. Ceux qui méritent d'être ainsi étudiés et comparés sont les suivants: les perses, les spartes, les macédoniens. Mais ce ne sont pas seulement de vastes régions du monde qui ont été soumises à la domination des romains, sinon pratiquement le monde entier. (Polybe 1, 2, cit. em Momigliano, 1987.)

Le concept d'oikouménè employé par Polybe se retrouve chez d'autres auteurs grecs et dans la Bible, on le traduit

généralement par “monde habité” mais dans d’autres versions, il s’agit purement et simplement de l’empire romain. Les limites de l’oikoumené sont, de 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 essentiellement par le centre impérial. À l’époque des empires macédonien et romain, par exemple, le centre se trouvait en Méditerranée. L’oikoumené dominée par l’empire romain était limitée 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 parce que, quoique l’on sache que ces régions étaient peuplées, les lumières de l’empire les éclairaient à peine. Polybe, grand historien de cette période, se livre à une lecture de l’histoire du point de vue romain. Le rôle d’unification et d’interconnexion joué par les romains est le noyau central de leur 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’oikoumené planétaire actuelle, qui inclue l’utilisation potentielle de tout l’espace du globe à des fins économiques et militaires. Si, pour les grecs, l’oikoumené est la terre qu’ils habitent eux-mêmes et si pour les romains il s’agit simplement du territoire qui coïncide avec les limites de leur empire, nous pourrions dire que ce n’est qu’au XX^{ème} siècle que le monde a atteint les niveaux adéquats d’exploration des confins et une interconnection globale suffisamment dense et inclusive qui permet-

tent de le définir en tant qu'oïkouméné. Ceci n'implique pas forcément une dissolutions des marges et des frontières et dans bien des cas c'est précisément le contraire qui se produit. L'interaction conduit à la formation de nouvelles démarcations, plus sévèrement contrôlées, concernant la fermeture de limites inter-ethniques et de suppressions identitaires ainsi qu'à des processus variés de transformation des différences en spectacle et ethnogénèse.

L'époque précédant l'oïkouméné du monde antique est celle que Karl Jaspers, de manière très classique, a dénommé période axiale, période caractérisée par le développement en lignes parallèles de civilisations différentes qui se singularisèrent par des formations complexes de l'appareil d'État et par un haut niveau de réflexion métaphysique et de créativité artistique. C'est un symptôme de l'époque que cette réflexion de Jaspers eût été menée justement à la fin de la deuxième guerre mondiale. Ses méditations au sujet de l'origine et la finalité de l'histoire devraient être comparées avec d'autres interprétations de penseurs influents sur valeur et histoire. Par exemple la série de conférences *Natural Right and History* prononcées par Leo Strauss autour de l'universel et de la singularité culturelle de sens et de portée nettement différente. C'est précisément l'interlocuteur et adversaire implicite de Leo Strauss, Martin Heidegger qui, dans sa correspondance avec Karl Jaspers au sujet de son livre, se livre à une mise au point critique sur le parallélisme civilisatoire de Jaspers. Heidegger fait ressortir la question de l'articulation entre technique et métaphysique, une pen-

sée de la technique qui aurait créé un déséquilibre civilisationnaire dès l'époque axiale et qui devrait conduire l'Occident vers une voie singulière qui culminerait avec la situation contemporaine qu'Heidegger allait traiter plus tard dans sa *Lettre sur l'humanisme* et dans d'autres écrits.

Nous ne sommes pas dans une situation de retour vers certaines versions confortables du passé historique (le temps où les narratives prévisibles de l'histoire dominaient). Par exemple, il ne s'agit pas de la lente formation d'une civilisation synchrétique du type alexandrin, d'une lutte entre empires centraux hégémoniques et Etats nationaux, etc. Une littérature conventionnelle de type "globaliste" (Tsing, 2000) reprend les thèmes du capitalisme de l'après-guerre (évolution, progrès, modernisation) sous la forme d'un monde sans frontières, ouvert au capital transnational et à la circulation cosmopolite. Mais qui dit globalisation ne dit pas forcément commerce ou communication, monopoles économiques et empires. Ces dimensions de la vie sociale existaient déjà au siècle dernier:

Globalization is about the disappearance of boundaries cultural and economic boundaries, physical boundaries, linguistic boundaries and the challenge of organizing the world in their absence. In the words of Jean-Marie Guéhenno, the UN's director of peace-keeping operations: "having lost the comfort of our geographic boundaries, we must in effect rediscover what creates the bond between humans that constitute a community." (Judt, 2005.)

Il est probable que cette conscience contemporaine qui considère les frontières comme constructions problématiques

ques et artificielles a stimulé une préoccupation théorique et pratique toute spéciale en ce qui concerne sa nature. Les limites entre communautés, le caractère des groupements humains perçus de plus en plus comme étant des “communautés imaginaires” ou “*ethnoscapes*” ont été au centre de nombreuses discussions récentes (Derrida, 2002; Sloterdijk, 2003).

L’oikouménè globale se caractérise par la virtualisation de l’espace, par les échanges financiers et la communication en temps réel. Un auteur comme Paul Virilio a vu dans ce processus un facteur de destruction et de pollution dromosphérique produit par une intensification de la communication jamais vu auparavant. La nouvelle situation nous oblige en tout cas à penser ce qu’est la nature même du lien social qui, dans la sociologie traditionnelle, se caractérisait jusqu’alors à partir d’autorités autocontenues et de limites territoriales définies.

Des travaux récents conceptualisent de nouveaux territoires qui exigent une réflexion sur les oppositions simples entre le global et le national, le national et le local. Les processus multiples qui constituent la globalisation économique contiennent et forment des structurations spécifiques de l’économique, du politique, du culturel et du subjectif qui appartiennent autant au domaine du global que du national (Sassen, 2000).

Saskia Sassen suggère l’existence de zones de frontières au sein des contextes spécifiques et complexes du global et du national. Entre les processus de caractère stratégique qui, suivant Sassen, permettent d’illustrer de manière particulièrement nette ces régions d’interface du global et du

national se trouvent les opérations des corporations transnationales, les marchés financiers et les mouvements migratoires. La question juridico-politique de la territorialité et de la citoyenneté ainsi que les problèmes dérivés de la régionalisation et la formation de réseaux de cités globales sont des questions décisives qui sont à la base même des transformations des infrastructures de la modernité globale.

La production du global demande une vaste mobilisation de ressources matérielles et institutionnelles, ce qui sous-entend la combinaison de structures d'Etat et transnationales:

Global process are often strategically located/constituted in national spaces, where they are implemented usually with the help of legal measures taken by state institutions. The material and legal infrastructure that make possible the global circulation of financial capital, for exemple, is often produced as “national infrastructure” – even though increasingly shaped by global agendas. This insertion into the national of global projects, originating both domestically and externally, begins a partial unbundling of national space. (Sassen, 2000.)

L'intégration fonctionnelle et l'autocontrôle de l'État dans le capitalisme moderne a toujours été plus une illusion qu'une réalité de contrôle de l'économie (Luhmann). Sassen propose de penser ces insertions du global dans la production nationale comme des processus de *dé-nationalisation* de ce qui, historiquement, a fait partie d'un ensemble de propriétés du *national*. Dans le domaine de l'économie, un exemple en est fourni par la tendance à l'autonomie des Banques Centrales, exigence des agendas

économiques transnationaux, tendance entrée progressivement dans le vocabulaire de plusieurs pays.

Les processus d'immigration représentent une zone de frontière intéressante entre le global et le local. Dans un monde structuré autour d'États nationaux, le mouvement global de capitaux a été relativement fluide alors que le libre mouvement des populations a été limité. Les frontières, que les États nations maintiennent sous étroite surveillance, constituent des obstacles à l'entrée d'immigrants sur un territoire dont l'État possède la souveraineté. Les caractéristiques institutionnelles de la société dans laquelle arrivent les immigrants définissent leur mode d'incorporation. Si en France, par exemple, l'État joue un rôle plus important qu'en Angleterre, la politique d'immigration britannique répond moins, par contre, aux aspects corporatistes du *welfare state* que la Suède ou les Pays-Bas, pour ne citer que quelques cas. Mais comme l'ont démontré Soysal (1994) et Jacobson, les discours transnationaux sur les droits de l'homme et la protection des réfugiés influencent les politiques des États nationaux, particulièrement en Europe. La limite entre citoyen et non-citoyen devient moins nette: "The incorporation of guests workers and the extension for membership to foreign elements are only intelligible when we take the dynamics and changes in the global institutional order into account" (Soysal, 1994, p. 41). Après la deuxième guerre, divers processus mondiaux ont favorisé l'expansion des droits au sein des États nations: l'institutionnalisation des idées d'autodétermination et d'égalité lors de la décolonisa-

tion, l'affirmation des droits de l'homme en tant que discours et principe fondateur dans les structures légales et scientifiques, dans l'opinion publique, l'extension de la responsabilité de l'Etat au delà des limites nationales (programmes pour les réfugiés, lutte contre la faim, démocratisation, etc.).

Ces tendances conduisent à un discours chaque fois plus centré sur les droits individuels qui sont transmis comme normes et modèles par un grand nombre d'agences transnationales. Dans cette mouvance, de nombreuses institutions globales manifestent un vif intérêt pour les réfugiés et les immigrants en les situant dans le cadre du discours sur les droits de l'homme. Au moyen de la diffusion de normes internationales et de leur influence politique, ces organismes contribuent à la redéfinition du statut et des droits des immigrants en ouvrant de nouveaux espaces pour leur incorporation dans la société nationale. Bien entendu, des contre-discours se font entendre aussi bien dans l'espace national qu'au niveau mondial ainsi qu'il existe des pratiques d'exclusion, un contrôle renforcé des frontières ou même leur fermeture. Ces zones de limites et de frontières sont des aires de conflit mais leur tracé et la propre dynamique des conflits sont la conséquence de processus aussi bien transnationaux que locaux. Ces processus conduisent à la reconfiguration de ces lignes de rencontre qui doivent être étudiées dans leurs contextes spécifiques et complexes et leur *social thickness*, pour employer la judicieuse expression de Saskia Sassen.

La culture, en ses moments de rencontre, de dispute, d'échange et d'interaction constitue l'un des territoires où la problématique des espaces de rencontre et de limites est commune. Samuel Huntington, un des "grands simplificateurs" et qui travaille autour de ce nouveau culturalisme a situé le "*clash de civilisations*" dans les lignes de rencontre inter civilisation. Son raisonnement suppose bien entendu l'existence de corps culturels bien définis, avec un noyau organisateur de sens moral/religieux qui structure une identité collective, évidence décrite dans son récent livre sur l'identité américaine (Huntington, 2004) et dans *The clash of civilisations*. Quand les civilisations se transforment en super tribus, l'essentiel culturel ahistorique semble plus problématique que jamais en laissant de côté des processus de prêt, d'interaction et de résonance culturelle.

Le concept de transmodernité mis en circulation par le philosophe argentin Enrique Dussel (*Postmodernidad y Transmodernidad*, 1998) vise à mettre en évidence l'origine multiple et décentrée de la modernité "at large", relativisant ainsi les narratives eurocentristes. D'autres auteurs (Bhabha, 1994; Mignolo, 2000) ont proposé une modernité post-coloniale capable d'inscrire des narratives d'altérité et des formes d'antagonisme social qui ne sont pas encore pleinement représentées dans un processus de transvaluation et de traduction des différences culturelles (Bhabha, 1994). Nous trouvons de nouveau un terrain fécond pour la problématisation des limites, dans le cas présent les frontières culturelles qui ont été historiquement pensées par les anthropologues

comme de simples processus d'adaptation et d'ajustement social, ou "aculturation"; la transculturation dans ces perspectives ferait partie de la définition de la modernité.

L'opposition nature/culture au coeur de la pensée européenne à l'époque moderne est une limite fondamentale qui se dissout chaque fois plus aujourd'hui. Le contemporain, le post-moderne, le transmoderne, c'est le temps des hybrides entre nature et culture, entre intersections et nouvelles combinaisons. Ici, la réflexion sur l'impératif technologique de maximisation joue un rôle essentiel. Le processus d'accumulation technologique ne peut être considéré un progrès ou une modernisation au sens strict du terme. Il serait peut-être plus correct de le définir comme un processus accéléré de complexification, de médiatisation et de synthèse des objets. Heidegger envisage cette problématique sous l'angle du gigantisme, d'autres ont attiré l'attention sur le monstrueux et l'artificiel en tant que traits marquants de notre actuelle condition moderne ou hypermoderne. "Ce qui est géant nous pousse en avant en transformant les distances et en rapprochant les objets les plus lointains" (Heidegger, 1977). Échelle et complexité constituent les dimensions fondamentales de la condition contemporaine dans la recherche d'une sophistication extrême des moyens techniques (Luhmann, 1997; Sloterdijk, 2003). Cet impératif de maximisation qui atteint aujourd'hui une dimension planétaire était déjà présent à l'origine de la modernité.

Depuis la polémique sur le postmoderne, les analyses sur la nature et la portée de la modernité se sont multipliées.

Il est évident qu'une des différences les plus importantes entre les interprétations actuelles de la modernité et les débats de la moitié du dernier siècle consiste en ce que l'auto-critique inhérente au projet moderne a miné la confiance dans la modernité comme un tout. Au niveau de la pensée et de la réflexion, l'appréciation de la modernité s'est de plus en plus orientée vers son coût. L'activisme maximal de la modernité a été questionné sous divers aspects, l'écologie, le respect à la vie des animaux, la marginalisation et les souffrances que le psychisme "moderne" produit. Ici aussi et à l'échelle mondiale, il semble que la modernité ait atteint ses limites. Si nous considérons l'oïkouménè comme une "untotalizable totality which intensifies binary relations between its parts mostly nations but also regions and groups, which however continue to articulate themselves on the model of "national identities" (Jameson, 1998), il convient de se demander quels seraient, dans l'oïkouménè globale, les agendas d'intervention possibles qui permettraient de retourner la position des agendas hégémoniques. En ce sens, il semble impossible que les imaginaires sociaux reposant sur divers fonds traditionnels culturels puissent ne pas tenir compte de l'auto-critique post-moderne de la modernité.

Bibliographie

- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London, Routledge.

- FERGUSON Niall (2004). *Colossus: The Price of American's Empire*. New York, The Penguin Press.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999). *La Globalización Imaginada*. Buenos Aires, Piados
- HANNERZ, Ulf (1996). *Transnational Connections*. London, Routledge.
- HUNTINGTON, Samuel (2004). *Who are we. The Challenges to America's National Identity*. New York, Simons & Schuster.
- JAMESON, Fredric (1998). "Notes on Globalization as Philosophical Issue in "The Cultures of Globalization". In: JAMESON, Fredric and MIYOSHI, Masao (ed.). Durham, NC, Duke University Press.
- JUDT, Tony (2005). "Europe vs America". *New York Review of Books*, vol. LII, n. 2, February 10.
- LARRETA, Enrique (2004). "Los Excesos de la Cultura y los Fantasmas del Enemigo". In: MENDES, Candido (ed.). *Hegemony and Multiculturalism*. Rio de Janeiro, Educam-Academia da Latinidade.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories, Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey, Princeton University Press.
- ROY, Olivier (2002). *L'Islam Mondialisé*. Paris, Seuil.
- RUGGIE, John Gerard (1993). "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations". *International Organization*, n. 47, p. 139-74.
- SASSEN, Saskia (1996). *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York, Columbia University Press.
- _____ (2000). "Spacialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theoretization". *Public Culture*, vol. 12, n. 1, p. 215-39.
- SLOTERDIJK, Peter (2003). *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de Dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*. Paris, Pauvert.
- SOJA, Edward (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, Verso.
- TSING, Anna (2000). "The Global Situation". *Cultural Anthropology*, 15(3) 327-60.

L'Occident comme valeur et anti-valeur dans l'Iran moderne

Yann Richard

L'opposition Orient-Occident fait partie des structures fondamentales de notre présence au monde. Nous voyons poindre le soleil à l'Est le matin, disparaître à l'Ouest le soir. D'où vient-il, où va-t-il? est-ce le même astre qui revient chaque jour?

Les mystiques ont souvent orienté leur vision du monde à l'image de cette polarisation de lumière qui apparaît et disparaît. Celui qui a le mieux systématisé la valorisation purement symbolique de l'Occident est Shehaboddin Soh-ravardi.

À partir du XVI^e siècle, les Iraniens ont perçu le monde dont l'établissement officiel du chi'isme par les Safavides les coupait, comme divisé en trois parties: à l'ouest le monde ottoman, généralement hostile bien que musulman (mais sunnite), lui-même en contact avec l'Europe chrétienne "impure"; à l'est le monde indien où prospérait l'idolâtrie. Ce repli contraste avec l'expansion des sociétés européennes vers tous les continents, expansion qui culmine au XIX^e siècle. Pour les Européens, deux concepts vont susciter des fièvres de découverte et de conquête: l'Orient,

associé au mystère, à l'exotisme... et l'Occident, ou l'Ouest, associé à la mise en valeur des richesses de l'Amérique, avec sa mythologie de conquête des terres indiennes du *far West*.

Depuis le XIX^{ème} siècle, le concept d'Occident perd sa pertinence géographique primaire pour les Iraniens: les Russes au Nord et les Britanniques au Sud-Est sont les représentants de l'Europe (*farangestân*, "le pays des Francs"), donc de l'Occident (*qarb*). C'est l'époque où, à l'exemple de quelques pionniers, puis de Nâseroddin Shâh (r. 1848-1896), les Iraniens se rendent eux-mêmes en Europe pour y chercher un modèle de développement et de modernité.

Ils en rapportent beaucoup d'objets nouveaux qui sont admirés. Par exemple des horloges et des montres, des imprimeries, des appareils photographiques, des phonographes, des caméras cinématographiques: autant d'objets que l'Iran ne pourra jamais produire car le niveau technologique local se développe plus lentement que le renouvellement des techniques occidentales. Dans le domaine militaire, l'acquisition de ces techniques nouvelles s'est avérée indispensable pour la simple survie du pays. Deux guerres désastreuses avec les Russes (aboutissant aux traités de Golestan, 1813 et Torkamantchai, 1828), des affrontements tout aussi catastrophiques avec les Britanniques à Hérat notamment et à Bouchire. L'acquisition d'armes modernes (canons, fusils) et d'une technique militaire efficace va constituer une priorité pour les réformateurs politiques (Abbas Mirza, Amir Kabir...).¹

Mais c'est dans le domaine des idées politiques et philosophiques que l'influence de l'Occident va bientôt transformer la vie des Iraniens. La décadence du pays, sa faiblesse face à l'ingérence des puissances européennes, son enlisement dans l'endettement et son rétrécissement territorial au Caucase vont entraîner un profond désir de réformes chez les élites iraniennes. On ne peut plus ignorer que les systèmes européens, qui donnent aux citoyens le moyen de contrôler les éléments centraux du pouvoir, de décider des lois, de définir le budget et les impôts, aboutissent à des sociétés plus fortes et plus attrayantes. Le despotisme traditionnel devient de plus en plus pesant, depuis qu'on a vu des institutions politiques permettant de limiter l'absolutisme de la monarchie.

Quatre penseurs -idéologues très critiques sur les traditions islamiques- représentent assez bien le mouvement vers la modernité des intellectuels iraniens: Mirzâ Âqâ Khân Kermâni, Mirzâ Malkam Khân, Hasan Taqi-Zadé, Ahmad Kasravi. Très différents, appartenant à des époques différentes, ils laissèrent chacun dans l'histoire iranienne l'impression d'un désir profond d'occidentalisation.

Le premier, Âqâ Khân Kermâni,² vécut une grande partie de sa vie à Istanbul; il fut accusé d'avoir appartenu à l'azalisme, branche radicale issue du bâbisme, une religion nouvelle apparue en Iran au milieu du 19^e siècle et féroce-ment réprimée par la monarchie et les ulémas. Âqâ Khân Kermâni développait le sentiment qui va jusqu'à nos jours animer les nationalistes iraniens, que l'islam leur a été imposé par la force et qu'il représente une régression par rapport à la grandeur qu'avait connu l'Iran dans l'antiquité. Avec des arguments de type scientifique, il fustigeait la culture

traditionnelle opposée au progrès des sciences et des techniques, représenté par l'Occident:

Aujourd'hui, pour soigner les malades, nos médecins n'ont plus besoin de la bénédiction d'un morceau de terre de la tombe du prince des martyrs (l'Imam Hoseyn) ni de formules magiques rituelles. L'astronomie moderne nous dévoile les informations sur la Lune, la planète Mars, qui désenchantent toutes nos croyances astrologiques anciennes. (...) Le seul moyen de sauver les hommes de leur terrible désert et de la sauvagerie, c'est la science et le travail, rien d'autre.³

Et encore:

Depuis mille ans dans l'attente passive du retour de l'Imam, ils se complaisent dans la misère et l'avitissement, et ne pensent jamais à faire, comme le moindre pays européen, de l'Iran si grand et si vaste et si riche en ressources minières et agricoles, une terre bien gérée, développée, pour être, à l'instar des travailleurs européens, libres et heureux et vivre dans la joie et la délectation. (...) Quel sauveur eschatologique est venu pour transformer les îles britanniques – que les traditions pieuses ne nomment pas – en l'équivalent du paradis, le coin le plus paradisiaque et le mieux cultivé de la terre? Ce peuple, qui avait vécu sauvagement, est devenu aujourd'hui le modèle de l'humanisme, le numéro un de l'humanité. Son sauveur, c'était le zèle patriotique et le désir de justice...⁴

Livré par les autorités ottomanes après l'assassinat de Nâseroddin Shâh, Âqâ Khân Kermâni fut exécuté à Tabriz en 1896. Il continue jusqu'à aujourd'hui d'influencer certains courants intellectuels laïcs en Iran.

Désireux de promouvoir l'idée démocratique et parlementaire, Mirza Malkam Khân⁵ (1834-1908), Arménien con-

verti à l’islam, a longtemps vécu en Europe, d’où il a publié son journal *Qânun*, “la loi” qu’il faisait distribuer clandestinement en Iran. Faisant preuve d’aussi peu d’esprit critique que Kermâni lorsqu’il parle du progrès en Europe, Malkam Khân apporte un élément original: il présente l’islam comme une religion authentiquement tournée vers le progrès et la justice sociale, à partir de laquelle on peut justifier les réformes fondamentales qu’il préconise, notamment l’instauration en Iran d’un système constitutionnel. Voulant encourager Nâse-rodin Shâh, Malkam Khân fait l’éloge des efforts qui ont été faits sous son règne (1848-1896) pour imiter le progrès de l’Europe. Hélas, au lieu de voir où étaient les principes du progrès, on s’est attardé aux détails extérieurs, et tout est resté arriéré. “Pour réveiller le peuple de ce sommeil lourd et mortifère, il faut établir des lois. Grâce aux lois, les droits des citoyens seront protégés et ainsi la sécurité des esprits, des opinions, des propriétés, des libertés d’agir... que Dieu a donné à ses serviteurs par l’intermédiaire de ses Prophètes, sera garantie pour tous.” Ou encore:

En vue de l’établissement d’un État islamique (*dowlat-e eslâm*), on n’a besoin que de la *shari’a* que Dieu le Très-Haut a octroyée à la nation de l’islam par son Saint Coran par l’intermédiaire de son prophète, il y a 1280 ans. Celui qui cherche à comprendre l’essence et la vérité profonde des lois de l’Europe sait que la loi de l’islam est la plus parfaite des lois sur la Terre...⁶

Même si, très habilement, Malkam cherche à faire passer à l’intérieur des convictions religieuses des musulmans le désir de réformes, on voit bien que le critère premier du

progrès, pour lui, est l'imitation et la réussite de l'Europe. Après avoir tenté d'instituer en Iran une sorte d'association des élites sur le modèle des loges maçonniques, Malkam fut obligé de quitter l'Iran et continua à exercer, par son journal et ses écrits, une influence qu'on retrouve dans les réformes de la Révolution constitutionnaliste de 1908.

Avec Taqi-Zâdé (1878-1970), jeune et fougueux député socialiste au premier parlement iranien en 1907, qui se fit remarquer dès le début par ses diatribes contre l'ordre social traditionnel dominé par les propriétaires fonciers, on découvre une personnalité qui a changé plusieurs fois de stratégie et d'idéologie, notamment par rapport à l'Occident. Lors d'un premier séjour en Europe, en 1908-1909, après avoir échappé de justesse à la répression qui suivit le coup d'État du Shâh contre la Constitution, Taqi-Zâdé tient, avec ses interlocuteurs occidentaux, notamment l'orientaliste Edward Browne, un discours humaniste plus modéré que celui de ses interventions au Majles à Téhéran. Plus tard, il est contraint à nouveau à l'exil, condamné pour incroyance dans une circonstance où, nous dit son biographe

il pensait au jugement des étrangers en demandant que le mollâ Mohammad-Bâqer fût puni [pour avoir fait exécuter deux ismaéliens], alors que [l'âyatollâh] Behbahâni pensait à l'opinion intérieure en demandant l'éloignement du religieux fautif pour étouffer le scandale⁷ (été 1910).

En Amérique lors du déclenchement de la guerre, Taqi-zâdé répondit favorablement à une invitation allemande pour animer un groupe de nationalistes à Berlin et lutter

contre la propagande britannique. La revue *Kâva*, qui devint la référence culturelle des intellectuels nationalistes iraniens, a continué à paraître irrégulièrement, privé désormais de l'aide allemande, après 1918. Taqizâdé se fit, dans un éditorial célèbre de 1920, l'avocat d'une profonde transformation de la société iranienne dans le sens d'une européanisation totale – hormis la langue qui devait rester la langue persane. Il demandait⁸

d'abord l'adoption et la promotion, sans condition ni réserve, de la civilisation européenne, une soumission totale à l'Europe, l'assimilation de la culture, des us et coutumes, de l'organisation, des sciences, de l'art, de la vie, tout le mode de vie de l'Europe, avec pour seule exception la langue, en écartant toute sorte d'auto-satisfaction, toute objection qui pourrait venir d'un sentiment patriotique déplacé ou faux. (...) L'Iran doit s'européaniser en apparence et en réalité, corps et âme, c'est tout (*Irân bâvad zâheran va bâtenan, jesman va ruhan farangi-ma'âb shavad, va bas*).

Plus tard, après avoir participé à la négociation du traité irano-soviétique de 1921, Taqizâdé revint en Iran et fut un des rares députés avec Mosaddeq à s'opposer au transfert de la monarchie à Rezâ Pahlavi en 1925, devint cependant ministre du nouveau Shâh et signa le malheureux accord pétrolier de 1933 qui liait l'Iran à l'APOC (en 1935 Anglo-Iranian Oil Company) en termes peu favorables pour Téhéran. Choissant l'exil pour échapper à l'arbitraire de Rezâ Shâh, il reprit du service politique en 1945, devint sénateur nommé par Mohammad-Rezâ Shâh, et même président du Sénat... Son influence sur les milieux nationalistes et mo-

dernistes fut profonde, autant que son rejet au nom de l'authenticité et de l'identité islamique.

Ahmad Kasravi (1890-1946) était issu du même milieu religieux et provincial que Taqi-Zâdé, mais il se dirigea vers une carrière de chercheur historien et philologue puis vers la publication d'écrits philosophiques et moraux plutôt que vers la politique. Il fait, dans ses travaux, la glorification des tendances laïques et progressistes de la Révolution constitutionnaliste de 1906, et plus tard, abandonnant progressivement la réserve et la prudence, il fait écho – avec deux siècles de retard – au rationalisme des *Lumières* et cherche à promouvoir un idéal humaniste. Malgré une fascination pour le progrès scientifique et pour la modernité laïque (ou sécularisée), Kasravi se distingue en critiquant toujours la manière dont l'Occident, en utilisant abusivement les nouvelles possibilités offertes par l'industrie, a asservi les hommes à la machine, et a aggravé les inégalités et les injustices sociales. Le chômage est sans cesse mis en avant (nous sommes dans les années de la crise de 1929). Le nihilisme occidental et son absence de finalité incite Kasravi à garder ses distances: pourquoi nous dire “en retard” par rapport à une civilisation si nous jugeons qu'il n'est pas nécessaire de l'imiter? C'est comme si, dit Kasravi, nous nous disions en retard par rapport à des peuples de zones déshéritées d'Afrique!⁹ À la fin de sa vie, Kasravi dévoilait son objectif au grand jour: quitter l'islam pour fonder une sorte de nouvelle religion fondée sur l'humanisme et la raison. La distance qu'il avait prise d'avec l'Occident ne le rendait pas

plus sympathique aux musulmans. Un militant radical des *Fedâ'iyân-e eslâm* l'assassina en 1946, marquant ainsi de manière traumatisante l'opposition aux intellectuels désislamisés des partisans d'un retour à l'islam. D'un côté la crispation sur des valeurs traditionnelles, de l'autre la fascination de l'idéologie du progrès et l'humanisme, ressentis comme l'héritage de l'Occident, entre les deux un nationalisme narcissique hésitant entre l'imitation de la construction nationale libérale de l'Europe et le repli vers la contemplation d'un passé glorieux.

Le mot d'ordre de Taqizâdé en 1920, *européanisons-nous!* était le summum de la valorisation du modèle occidental. Kasravi montre, peu de temps après, que la conscience des errements de l'Occident doit retenir les Iraniens d'une imitation passive. Les deux catastrophes que furent les guerres mondiales, la crise économique et le déferlement du fascisme et du totalitarisme sur l'Europe et la Russie ont certainement contribué à la réflexion. Après la période de fascination de l'Occident, vint celle des réticences et du rejet, mais rarement un rejet total. Le mimétisme avec la culture dominante importée conduisit les Iraniens à se sentir à leur tour porteurs d'une mission civilisatrice, d'une réponse à l'humanisme moderne. La faculté d'assimilation et d'adaptation augmente paradoxalement avec la solidité de la culture d'origine, comme l'a remarqué un penseur qui prône la "conquête de la civilisation occidentale", Fakhroddin Shâdmân¹⁰ (1907-1967). Issu d'une famille cléricale, formé dans les écoles théologiques traditionnelles et ayant bénéficié d'une bour-

se pour étudier le droit et l'économie à la Sorbonne puis à Londres, cet intellectuel séjournera même aux États-Unis avant de retourner en Iran après la Deuxième Guerre mondiale. Son évolution, qui préfigure celle des intellectuels plus récents, consiste à privilégier le fond culturel iranien et islamique pour contrebalancer l'acquisition des instruments de la modernité qui n'est pas l'apanage exclusif des Occidentaux, et qui doit être dominée pour survivre dignement dans le monde actuel. Shâdmân, représentatif de l'évolution idéologique de l'entre-deux guerres, tomba plus tard dans l'oubli pour avoir fait de mauvais choix politiques (un danger fréquent pour les intellectuels): il participa au gouvernement du général Zahedi mis en place par les Américains après le coup d'État contre Mosaddeq.

Plus virulent que Shâdmân, un plus jeune essayiste issu également du milieu clérical traditionnel, en rupture totale avec sa famille avant de se réconcilier avec l'islam à la fin de sa vie, Jalâl Âl-e Ahmad a joui d'une immense influence parmi les intellectuels traumatisés par l'échec de Mosaddeq. Détournant un néologisme forgé par un philosophe ayant très peu publié, Ahmad Fardid, Âl-e Ahmad se rendit célèbre par un pamphlet contre le "mal d'Occident" (ou *occidentalite*), qui ne put circuler que clandestinement jusqu'à la révolution.

Alors que Fardid avait une dette profonde vis-à-vis de la philosophie européenne moderne, notamment de Bergson et surtout de Heidegger, il avait cherché à exprimer le dépassement – ou le refus – du rationalisme en lui donnant une cou-

leur iranienne islamique. Lui aussi avait été élève des madrasés traditionnelles. Mais son souci était d'intérioriser le refus du déterminisme dialectique en critiquant la logique humanocentriste de la philosophie occidentale depuis les Grecs. À la pensée d'aujourd'hui, celle venue de Platon et de Socrate, qui cherche à connaître le soi (le *gnôti seauton*) à comprendre le monde, Fardid opposait une pensée transcendante qui cherche à comprendre le "Dieu d'avant-hier et d'après-demain", qui serait donc tournée uniquement vers le déchiffrement des origines et l'achèvement de la finalité du monde. Le penseur frappé d'*occidentalite*, pour Fardid, est par excellence le spécialiste des "sciences sociales" qui croit avoir accès à l'explication immanente du monde alors qu'il s'en écarte au contraire par son anthropocentrisme.

Tout autre est la perspective de Jalâl Âl-e Ahmad¹¹ (1923-1969). Fasciné par les sciences humaines et par le discours *intellectuel* de l'Occident, il dénonce une occidentalisation de surface qui transforme les Iraniens en pantins, admirateurs caricaturaux d'un Occident dévalué, qui portent sur eux-mêmes le regard lointain d'un occidental méprisant. Mêlant à la fois la dénonciation de l'hypertrophie technique et industrielle, Âl-e Ahmad voit dans l'occidentalisation superficielle une dépendance dégradante. Il donnerait finalement raison à une idéalisation de l'Occident compris pour ce qu'il est vraiment, une machine à dominer le monde.

Mais Âl-e Ahmad, à une époque de profond abatement pour les intellectuels iraniens qui voyaient s'effondrer

l'illusion nationaliste devant l'asservissement de leur pays aux intérêts américains, permit la réhabilitation de l'islam et des ulémas dans la conquête des libertés politiques. Dans sa jeunesse, après avoir rejeté le modèle clérical de son père, Âl-e Ahmad avait été communiste, titoïste, tiers-mondiste, fondateur avec Khalil Maleki d'un parti de la "troisième voie" (ni communiste ni capitaliste)... Devenu écrivain célèbre, après avoir voyagé en Europe et aux Etats-Unis, il fit, peu avant de mourir, une tentative de conversion étonnante, et accomplit le pèlerinage rituel à La Mecque. Il est difficile d'y voir une réelle expérience religieuse, à part un curieux constat d'échec montrant Âl-e Ahmad aux antipodes de la croyance ordinaire de l'islam:¹²

Quelques notations, notamment lorsqu'il arrive à la Mecque, de nuit, après une nuit éprouvante dans un autobus sans toit (p. 83). L'autobus s'arrête la nuit dans un lieu où il n'y a pas d'eau et les pèlerins font les ablutions devant les phares de l'autobus. Puis ils remontent, le voyage interminable reprend. "Le toit du ciel sur notre tête, que les étoiles étaient basses, que le ciel était proche, et la constellation du cancer tellement visible devant nous. Nous avons continuellement subi le vent (à 80-100 km/h), nous nous ratacions (...). Sous le plafond de ce ciel et de cette éternité, je me suis récité tous les poèmes que je connaissais par cœur – je me les suis murmurés pour moi-même – et j'ai regardé en moi-même avec le plus de précision possible, jusqu'à ce que l'aube apparaisse. Et j'ai vu que ce n'était qu'un 'râle' (*khesi*) et que c'était arrivé au moment de la 'rencontre' (*miqât*), non une personne qui serait arrivée à un rendez-vous. Et j'ai vu que le temps (*vaqt*) est l'éternité, c'est-à-dire l'océan de la durée. C'est une 'rencontre' à chaque instant. À chaque endroit. Et seulement avec moi-même. Car le ren-

dez-vous (*mi'âd*) est le lieu où tu rencontres les autres, mais le *miqât* est le temps de cette rencontre, et seulement avec soi-même. Et j'ai compris que ce païen (*zendiq*) de Meyhana ou de Bastâm combien il a bien parlé" lorsqu'il a dit à ce pèlerin de la Maison de dieu à la porte de Neyshâbour: "Laisse les bourses de monnaie et fait les circonvolutions autour de moi et rentre chez toi. J'ai compris que le voyage est un autre moyen de se connaître. Se mettre à l'épreuve d'autres climats variés, par le moyen d'événements et de rencontres d'hommes, et percevoir ses propres limites, qui sont si étroites, si petites et si vaines et nulles."

Le discours prophétique de Âl-e Ahmad, qui visait à réconcilier les intellectuels avec l'islam et à valoriser le rôle du clergé dans l'histoire de l'Iran moderne, fut accueilli avec enthousiasme dans les milieux religieux.¹³ À la même époque, certains ulémas, parmi lesquels certains des futurs dirigeants de la République islamique, brisaient les barrières traditionnelles entre le savoir religieux et le savoir venu d'Occident, apprenaient l'anglais et le français, séjournèrent en Allemagne ou en France ou en Angleterre, cherchaient à comprendre la philosophie européenne, le christianisme, et se servaient de cette ouverture pour apporter au discours de l'islam des réponses modernes aux problèmes de l'homme de notre temps. Il n'est pas possible d'énumérer tous ces précurseurs, souvent proches de l'âyatollâh Khomeyni (qui lui-même ne fit jamais ces expériences): l'âyatollâh Mahmud Taleqâni apprit, en prison, des militants communistes, à comprendre la logique communiste, ce qui lui inspira de nouvelles réponses islamiques sur la légitimité de la propriété privée; l'âyatollâh Mortaza Motahhari apprit – par les

traductions – à lire les philosophes occidentaux et devint, à la faculté d'État de théologie, un des maîtres à penser des jeunes intellectuels musulmans, n'hésitant pas à intervenir dans les débats de l'éthique sexuelle, ou à écrire dans les colonnes d'une revue féministe pour justifier le port du voile et la pratique du mariage temporaire; l'âyatollâh "Docteur" Mohammad Beheshti, qui séjourna longtemps à Hambourg, parlait parfaitement l'anglais et l'allemand, et accepta de patronner pour le ministère impérial de l'éducation la rédaction de manuels d'instruction religieuse modernisés; c'est le même Beheshti qui, organisant littéralement les structures de la République islamique après la révolution, modela la Constitution de 1979 et fonda le puissant Parti de la République islamique.

La connaissance des langues n'est un changement que si l'on compare cette nouvelle situation avec celle qui prévalait au début des années 1960: l'âyatollâh Shari'at-madâri ayant pris l'initiative d'introduire l'enseignement de l'anglais dans le cursus des études théologiques à Qom, dans le but de préparer certains de ses disciples à des missions à l'étranger, en Afrique ou en Europe, un tollé parmi les fidèles qui, par leurs dons volontaires, financent les œuvres de l'âyatollâh obligea celui-ci à reculer. Les langues des infidèles ne devaient pas souiller les jeunes mollas sortis de son école.

On pourrait, *mutatis mutandis*, rapprocher cette évolution du refus des langues européennes à leur enseignement systématique aujourd'hui, de celle qui présida par exemple

à la définition d'une nouvelle constitution. Alors que l'âyatollâh Khomeyni avait, dans les années 1960, fustigé l'octroi du droit de vote aux femmes, les principes de la démocratie parlementaire et le fait qu'on accorde une légitimité à des lois élaborées par un parlement élu..., tout le monde accepta facilement, en 1979, non seulement le vote des femmes mais également le régime parlementaire lui-même et la légitimité des lois votées par le parlement de la république. Et les inventions les plus diaboliques de l'Occident, que certains ulémas avaient longtemps refusé de légitimer, comme le téléphone, la radio, la télévision... devenaient licites dès lors qu'elles étaient mises au service de leur cause et même retournées contre l'Occident.

Le changement profond d'attitude des ulémas chi'ites iraniens peut être attribué à deux facteurs.

Le premier est sociologique. Depuis les années 1960, parallèlement au discours clérical sur l'islam, en concurrence avec lui, s'est développé parmi les intellectuels un discours décléricalisé qui prétendait à la même légitimité religieuse. À la suite de Âl-e Ahmad, des jeunes issus de milieux traditionnels mais formés dans les systèmes d'éducation modernes et même "laïcs", ayant appris le français ou l'anglais, et ayant fait des études supérieures en Europe, se sont emparés du discours sur l'islam en lui donnant une couleur plus moderne, dépouillée du style clérical. On peut critiquer le contenu purement religieux de leurs écrits, que les théologiens dénoncèrent parfois comme étant une déformation de la doctrine, souvent en effet tirée vers des conclu-

sions idéologiques fort critiques de l'ordre traditionnel. Mais la présentation de la religion en un discours taillé dans les concepts modernes, avec des références aux débats intellectuels sur la justice et l'égalité, la reprise, comme chez Ali Shari'ati, de l'histoire sainte du chi'isme pour en faire une lecture militante incitant les fidèles non plus à la soumission mais à l'action et à la révolte, voilà un changement radical que permettait le passage par l'Occident.

Curieusement, chez certains de ces intellectuels islamistes modernes, ce qui domine n'est pas le rejet de l'Occident, mais le désir de s'emparer, comme Shâdmân le recommandait, de tout ce qui peut être pris à l'Occident. Si on prend l'exemple de 'Ali Shari'ati (1933-1977), on sera surpris de voir à quel point cet idéologue influent du mouvement révolutionnaire iranien reconnaît sa dette profonde envers certains maîtres qu'il a connus en France, par exemple Louis Massignon.¹⁴ Allant encore plus loin que la simple appropriation d'un héritage intellectuel, Shari'ati eut l'audace de présenter l'expérience religieuse d'une manière inédite, comme une expérience vécue. Il se donnait dans cette expérience le rôle d'un prophète, auquel Dieu s'adresse sur le mode d'un récit poétique de la création du monde. Dépasant même les limites de la foi musulmane, Shari'ati a décrit, dans son journal intime, des méditations troublantes sur les mystères du christianisme ou sur le bouddhisme, manifestant ici, pour la première fois à ma connaissance à l'époque moderne, une profonde empathie avec l'Occident et avec des doctrines radicalement étrangères à l'islam.

On retrouve aujourd'hui la démarche de Shari'ati dans les écrits de quelques penseurs comme Hasan Yusofi Ashkavari, 'Abdol-Karim Soroush, ou Mohammad Mojtaba-hed-Shabestari qui ont mené depuis plusieurs années en Iran un débat extrêmement original sur le pluralisme religieux. À la base de leur discours, hormis la profession de foi musulmane, on constate l'ouverture en profondeur vers le monde extérieur, pas forcément l'Occident, mais le monde non-islamique en général.

Le deuxième facteur expliquant le changement d'attitude des ulémas et des religieux iraniens en général sur l'Occident vient de ce que, depuis la fin du vingtième siècle, l'Occident n'est plus défini comme la menace majeure de l'intégrité et de l'identité iraniennes. Désormais, les enjeux sont planétaires, mondiaux, internationaux, ils viennent d'une circulation accélérée des biens, des personnes et des idées, et la focalisation vers l'Occident n'est plus pertinente. Déjà sensible au moment de la Révolution de 1979 par la valorisation de la dimension islamique comme réponse à l'agression ressentie (et non plus la dimension nationale qui aurait été la réaction naturelle devant une agression étrangère comme au XIXe siècle), la mondialisation défie actuellement les intellectuels musulmans d'Iran. C'est pourquoi l'utilisation des valeurs ou des instruments définis jusqu'alors comme "occidentaux" devient possible et légitime. Il est trop tôt pour dire si cette intégration tardive suffira à défendre l'identité menacée de l'Iran islamique.

Notes

1. Voir Jean Calmard, "Les réformes militaires sous les Qâjâr (1794-1925)", in: *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Yann Richard, ed., Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1989, p. 17-42.
2. Sur lui, voir Mangol Bayat-Philipp, "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist", in: *Towards a Modern Iran. Studies in Thought Politics and Society*, Elie Kedourie & Sylvia G. Haim (eds.), London-Totowa (N.J.), Frank Cass, 1980, p. 64-95.
3. *Se maktub* ("trois écrits"), d'après la photocopie d'un manuscrit de 1323 (1905), p. 90. L'ouvrage, toujours interdit en Iran, circule sous forme de manuscrits.
4. *Se maktub*, p. 69.
5. Sur lui, Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Khân. A Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1973; œuvres (publiées par Sd Mohammad Mohit Tabâtabâ'i) *Majmu'a-ye âsâr*, Tehrân, 'Elmi, 1327 (1948).
6. *Majmu'a-ye âsâr*, p. 4-7.
7. Mahdi Mojtahedi (préf. de Mohammad-'Ali Jamâlzâda), *Taqizâda. Rowshangari-hâ dar Mashrutiyat-e Irân*, Tehrân, 1357 (1978), p. 160.
8. Hasan Taqizâda, *Kâva*, éditorial du premier numéro de la deuxième série, Berlin, 22 janvier 1920, p. 279 de la réédition Tehrân, Amir Kabir, 1356 (1977).
9. Ahmad Kasravi, *Â'in*, réédition Tehrân, 2536 (1977), II, p. 52.
10. Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 84 sq.
11. Voir Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993. L'essai sur l'occidentalisation a été traduit en français: Djalâl Al-e Ahmad, *L'Occidentalite. Gharbzadegui*, Traduit du persan par F. Barrès-Kotobi et M. Kotobi avec la collaboration de D. Simon. Paris, L'Harmattan, 1988.

12. Jalâl Âl-e Ahmad, *Khasi dar miqât*, 3^e éd., Tehrân, Ravvâq, 2536 (1977).
13. Voir Yann Richard, “Clercs et intellectuels dans la République islamique d’Iran”, in: *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*, Yann Richard & Gilles Kepel (eds.), Paris, Seuil, 1990 (“Sociologie”), p. 29-70.
14. Voir Yann Richard, ““Ali Shari’ati et Massignon”, in: *Louis Massignon et l’Iran*, Eve Pierunek & Yann Richard, eds., Paris, Travaux et mémoires de l’Institut d’études iraniennes (5), 2000 (diffusion Peeters), p. 111-24.



De la Domination
a L'Hégémonie

Imperial/Colonial Metamorphosis: from the Ottoman and Spanish Empires to the US and the European Union

Walter D. Mignolo

I

As you can imagine, I do not intend to provide you here with a global history of several empires and their interconnections through time in less than one hour. What I intend to do is (a) to review and re-map some basic principles of how history has been and continues to be written; and (b) to speculate on how the shift in perspective I am suggesting could contribute to reveal or unveil certain obscure corners of history, hidden, although still overwhelming hegemony of Eurocentered concepts of history and society.

I will talk about an epistemic shift, a geo- and biopolitical epistemic shift that is taking place in front of our eyes and around the globe and that directly impinges on the ways we conceive the relationships between “Islam, Latinity and Transmodernity.”

As we know, the debate on Eurocentrism has at least two dimensions. One dimension remains within European history of ideas; that is to say, between the defenders of Eu-

ropean exceptionalism and its detractors. They both operate within an internal debate in which the rest of the world is absent. Take, for instance, David Landes's *The Wealth and Poverty of Nations* (1998) as an example of the defenders of European exceptionalism (another one could be Slavoj Žižek) and the recent John M. Hobson (International Politics at the University of Sheffield), *The Eastern Origins of Western Civilization* (2004). There are plenty of interesting arguments in Hobson's book to show that, on the one hand, Europe is not that exceptional and, on the other hand, that European exceptionalism was mounted on imperial expansion and violence. The argument is important because imagining possible worlds for the future would depend on what stories of the past we tell. For example, Susan George (*Another World is Possible If...*, 2003) has been one of the advocates for what the European model has to offer to the future of the humanity. Her argument is constructed upon the imperial difference between France and the U.S. since the nineteenth century (when the idea of Latinity was introduced in South America as a barrier to stop U.S. imperial expansion toward the South) on the one hand, and the European Union and the U.S. on the other.

All that is fine and well. But for people who come and still are very much thinking from the colonial wound (i.e., I describe the colonial wound as the modern imperial denigration and dispossession of non-European people, languages, cultures, histories), whether the world in the future will follow the European or the U.S. model doesn't make much difference: these are both alternatives within the history of

imperial/colonial metamorphoses of the West. That is, Christianity, capitalism and secularism. At this moment, I see the European Union as a subaltern empire operating within the internal imperial difference that, constructed in the eighteenth century as the imperial difference between the South and the North of Europe, has been translated to the imperial difference between the European Union and the U.S. in the twentieth century – a difference that began to be articulated in Thomas Jefferson’s idea of the Western Hemisphere. And here is where the second leg of the debate on Eurocentrism takes center stage. Certainly, there may be supporters of George’s idea of Europe as a model for the world, in India or in the Middle East, in North Africa and in Latin America. But certainly, and more so today, *ca ne va pas de soi*. The choice between the U.S. and the European model may be a clear choice if the world was—in its totality—divided between the U.S. and the European Union. But it so happens that both, country and Union, together are much below the 50% of the world population. Vladimir Putin would like to follow the legacy of Peter and Catherine the Great, and come as close as possible to the European Union while the tycoons would like to follow the neo-liberal and corporate bent. It is not clear—at this point—whether strong dissenters also exist in Russia. From outside, one have the impression that Russia is the best example, today, of the deadlock of European post-enlightenment ideas and ideals—a deadlock between neo-liberal and market fundamentalism, on the one hand, and, on the other, the legacies of state totalitarian control. Similar observations—in the sense that the entire planet today has to deal one way or another with (neo) liberal, (neo) conservative and (neo) socialist

ideas and ideals) could be made about the *local histories* of the Middle East, China, India, Latin America and Sub-Saharan Africa in their inter-connections with the *local histories* of Europe and the U.S.—power differential mediating, of course. In Latin America the opposition to the U.S. is growing and now there are four States (Venezuela, Brazil, Argentina and Uruguay), whose governments are not willingly waiting for the U.S. to invite them to join an imaginary American Union. And of course, in the Middle East the opposition to both European modernity and the U.S. has been consistent since the seventies. Examples abound. In the Middle East, the writing of Sayidd Qut’b, Komeini, Al Jabri, Ali Shariati, etc., are well known. Collective critiques of Eurocentrism are also well known in the actions and writings of the Zapatistas and in the World Social Forum and the Social Forum of the Americas. It is true that “Eurocentrism” not always appears in those terms. In the Islamic world, “modernity” is one of the explicit targets; in the World Social Forum, “globalization” and among the Zapatistas “neo-liberalism.” In my view modernity, globalization and neo-liberalism are different shades of the more general metaphor of “Eurocentrism” understood as an epistemological model that organizes the state and the economy, gender and sexuality, subjectivity and knowledge. Now, all these critiques from outside the U.S. and Europe, join forces—of course with—Eurocentered critiques of Eurocentrism, as those advanced by scholars and intellectuals such as Wallerstein, Blaut, Gunder Frank, Latouche.

It is my contention that to understand “trans-modernity,” one of the key concepts of this conference, we have to understand modernity and coloniality as two sides of the

same coin. That is, coloniality is constitutive of modernity; there is no modernity without coloniality. Otherwise, we will remain within the parameters of “post-modernity” and not of “trans-modernity.” Without overcoming the historical links between modernity/coloniality and imperialism/colonialism, “trans-modernity” will remain as only one side of the story. If “another world is possible...,” as the World Social Forum has it, it would be indeed “an-other” world; a trans-modern world that overcomes the complicities between modernity and coloniality. A trans-modern world can hardly be imagined if under the name of trans-modernity the reproduction of European imperialism takes the lead instead of the U.S. model. There are both entrenched in the colonial matrix of power (coloniality) that structured, in the past five hundred years, the modern/colonial world.

II

This is the moment to enter the house of the imperial/colonial metamorphoses and to trace the metamorphoses of the imperial and colonial differences that structured the colonial matrix of power from the sixteenth to the twenty first century.

Let’s go back to the middle of the sixteenth century. For my argument, the following historical scenario is relevant. Souleiman the Magnificent was the Sultan of Ottoman Empire between 1520 and 1566, under whose governance the Ottoman Empire reached the pick of its power. Charles

V of the Holy Roman Empire (1520-1558) and Charles I of Castille (1516-1558), was the most powerful governor in Christendom and governed over the transformation of Castile from a Kingdom to an Empire. Difficult to say who was more powerful at the time, Souleiman or Chalres, and perhaps it is irrelevant to rank them. There were two-power houses. The difference lies not so much in their coeval imperial powers, but in the history that unfolded since then. It is not Spain, today, or the European Union who are waiting to join Turkey but the other way round. The Ottoman Empire doesn't exist any more and Spain and the Holy Roman Empire upon which Charles I and V, respectively presided, have been metamorphosed into Hegel's Europe, first, and into the European Union, today. How is it that if Souleiman the Magnificent and Charles I and V ruled over equally powerful empires, it was Christendom and Europe that prevailed and not Islam and the Ottomans?¹ And what this history means to us, all of us in the global order, today? We can ask, to help ourselves understand the underground of today's global order, why is it that Ivan the Terrible began to built an equally powerful empire around the years when Souleiman the Magnificent and Charles the V were still in power, Russia is not a prospective candidate to join the European Union while Turkey is, as Madina Tlostanova discusses in her paper?²

When Samuel Huntington published the original article, in *Foreign Affairs*, that was the foundation for his book on the "clash of civilization," he printed a map on page 8 that it

is worthwhile to remember. The line is quite revealing of the underground forces that gather us here, in Ankara and Istanbul, today. The dividing line starts in the North and runs south over the frontier between Finland and Russia. It runs down to the East of Estonia, Latvia and Lithuania (already accepted in the European Union) and cuts Belarus and Ukraine in two parts; down to the middle of Romania and in Romania the line makes a sharp right turn (coming from the North) and cuts Bosnia in two, leaving Croatia in the West and Serbia in the South. To the East of the line, Huntington placed the Orthodox Christianity and Islam; to the West of the line—Western Christianity. And he risks a date: circa 1500. We now all in the same page: 1500 is the date the Zapatistas have been using as reference point in the sharp change in Indian history; Afros in South America and the Caribbean also refer to 1500 as the reference point of massive slavery in the Atlantic and the dissemination of African communities. In Jews and Muslims memories 1500 is also the date in their memory marking a dramatic shift in the history of their communities. Thus, 1500 is not just a date in the natural unfolding of human history, but the triumph of Latin Christians over Jews and Moors and the expansion of Latin Christianity (or Western) to the New World; last but not least, toward 1520, and when both Souleiman and Charles were beginning the escalade of Catholic Christian and Otomman empires, Moscow is declared as the Third Rome. Consequently, 1500 is a meaningful date for millions of people from the New World to Africa and to the borders

of the line traced by Huntington to indicate the clash of civilizations.

Consequently, the symbolic year 1500 is perceived and interpreted from two different historical paradigms. I am not referring here to two different interpretations within the same paradigm, but to two different paradigms. Huntington offers the extreme interpretation in the paradigm of “modernity.” The chronological line that divides “modernity” from “tradition” in *time*—that is, in the *visible* history of Western civilization—goes hand in hand with the line that divides “modernity” from “barbarism” in *space*—that is, the *invisible* history of “coloniality,” the darker side of “modern” Western civilization, from 1500 to 2005. In this context, think of the notion of “post-modernity.” It seems to me that, on the one hand, post-modernity is a break (as Foucault has it) in the historical paradigm of modernity as well as a critical reflection on its shortcomings. But on the other hand, the spatial shift that comes from the critique of modernity outside Europe cannot be subsumed under the linear history from modernity to post-modernity in the history of Europe. Think now of the notion of “post-coloniality.” Like it or not, it exist, but where is it coming from? While post-modernity is clearly grounded in modernity, post-coloniality is grounded in a void, in some kind of invisible pillar or ground that I referred to above as the “invisible and the darker” side of modern Western history, precisely since 1500—that is, coloniality. For it seems obvious that if you are able to think post-coloniality—that presupposes coloniality. You can guess

then that my argument is unfolding in a paradigm that is not visible, or not clearly visible. I will name it the paradigm of “de-coloniality”; that is, the undoing of coloniality which implies the undoing of the perverse complicities between modernity and coloniality. The notion of *trans-modernity* may help us moving beyond post-modernity and post-coloniality, both prefixes still caught in the “modern” ideology of a linear concept of time; of the unfolding of history. But before moving in that direction, let’s continue a little further in Huntington’s map.

The temporal line grounded in 1500, goes together with a thin spatial line dividing, on the one hand, Western Christianity and, on the other, Orthodox Christianity and Islam. The focus on Islam after 9/11 has been both justified and cleverly used by the U.S. government. However, both events, the fall of the Soviet Union and the fall of the towers of the World Trade Center, remind us, from time to time, that Christian Orthodox are together with Islam on the other side of Huntington’s line.³ Where is this division coming from? Well, Souleiman the Magnificent and Ivan the Terrible on one side of the line; Charles V of the Holy Roman Empire and Charles I of Castile, on the other. And on the other hand, think of Byzantium from where, the transference of Roman power to Constantinople took place. The Byzantine Empire had a lasting impact on such modern nations as Albania, Armenia, Belarus’, Bulgaria, Cyprus, Egypt, Georgia, Greece, Rumania, the Russian Federation, Serbia, Syria, Ukraine, and Turkey. If Byzantium was the second

Rome, Moscow was the third, so named at the beginning of the 16th century.

James C. Rosapepe who served as US Ambassador to Romania from 1998 to 2001, and now is a CEO of Patuxent Capital Group, published an interesting article asking whether a Euro Curtain Exists?⁴ Let's remember Hegel, while thinking about Rosapepe's. Huntington's re-mapping of the borders of Europe presupposes Hegel's division between the heart of Europe, the South and the North West. Huntington's re-mapping came at the end of a two hundred years history, that was Hegel's present—from the ascension of British imperialism and France and German leadership in the new world order to the fall of the Soviet Union. Imperial power change of hands, after WWII, when US took over the European imperial leadership did not change the Hegelian world order. And that world order, as you remember, was mapped by Hegel at the end of the introduction of his lessons in the philosophy of history, toward 1822. Europe comes at the end of the introduction to his lesson in the philosophy of history, after he described the geography of Asia and Africa. Because Europe is geographically different from these two continents, Europe requires—Hegel says—a different basis of classification. And so he goes.

In Hegel's conceptualization of Europe, the first part is Southern Europe. He traces the geographical profile (the Pyrenees, the Mediterranean, the Alps that divides Italy from France and Germany). While this may be geographically true, the point is that rather than true Hegel was loo-

king for justifications. Italy, at that time became—with Spain and Portugal—the South of Europe, the “tradition of modern Europe,” while the present was Germany, France and England? “Hegel’s heart of Europe was already clear in Kant.” The heart of Europe is the second section of Europe. Hegel makes sure that there is no mistake here—that “the heart of Europe which Caesar opened when conquering Gaul.” After going through a short list of glorious past events, he makes sure again that there is no confusion and states that “in this center of Europe, France, Germany and England are the principal countries.” And then is the third part that consists for Hegel of the North-Eastern States of Europe—“Poland, Russia and the Slavonic Kingdoms.” And he adds, “they come only late into the series of historical States, and form and perpetuate the connection with Asia.”⁵ This is the map and the underground, in front and underneath Huntington’s clash of civilizations. And of course, of Rosapepe’s question, where does the “New Europe” end—assuming that the “Old Europe” is Hegel’s.

A few observations by Rosapepe are helpful here. He surmised that religion is of course a factor, but cannot by itself justify the “clash of civilization” and they are different from the “clash of ideologies” symbolized by the Berlin Wall. Although exceptions justify the norm, it is interesting to remember that Orthodox Christian Greece is a member of NATO and of European Union and, in this case, and even for Huntington, the Greece that is a cradle of Western Civilization underscores the Greece that is now a Christian Ortho-

dox country and was influenced by Byzantium. Catholic Croatia, instead, is neither a member of NATO or the European Union. There is also an interesting re-ordering of who is in and who is out, when we look at the ex-Soviet states of Central and Eastern Europe. In this regard, “all EU members are Protestant or Catholic, while the former Soviet republics are Orthodox or Muslim” (Rosapepe, 2004, 68).⁶ At certain level, it seems that Huntington was not describing a historical situation as much as mapping it in relation to five hundred years history of empires, capitalism, and modernity. Coloniality is left out of all these accounts. Why it is so? It is part of the rhetoric of modernity—rhetoric built by scholars and intellectuals inhabiting what they define as modernity—the assumption that history is the history of empires; it is imperial history, while the colonies survive in silence, out of history. But let’s stay a little bit longer on Rosapepe’s observations. He brings Turkey into the picture, at the end of the article:

Turkey’s candidacy for EU membership is generally painted as a difficult and defining challenge to Europe’s future. The country is large, its population is growing fast, and it is Muslim. But in many ways, it is already quite intergrated with the West. Turkey has been a NATO member and a market economy for decades; it has long had close trade and labor ties with Europe. Moreover, the United States supports EU membership for Turkey, as do many European countries. (Rosapepe, 2004, p. 72.)

I am not quoting this paragraph to provide information for those assisting to this conference, and even less for those

of you based in Turkey. You all know that better than I do. I quote it for different reasons. One of them is to have a sense of how this paragraph may sound when I read it in Istanbul or Ankara; and how it sounds when I write it, at this very moment, in North Carolina, U.S.; how a statement from someone who was mainly based in Rumania and now is in the U.S. sounds to the ears of those of you who are based in Turkey, and those of us, who are based some place else but today are in Turkey, reading or listening to this paragraph. The second reason I quoted it – is indeed double. What happened to the long history from Souleiman the Magnificent to Turkey that has been, for many decades, a NATO member and integrated into market economy? And secondly, how is it that a Muslim country joins the European Union? There are exceptions, as I just mentioned (Greece and Croatia). And Turkey may be another one, a basically Muslim country joining the European Union that is basically Christian. As Rosapepe insists, religion is not enough to understand were the “Euro curtain” is being re-located.

What is beyond religion then? Nationalism and the secularization of racism (from purity of blood in Christian Spain to the color of your skin in secular France and Germany), are two good candidates. Immanuel Kant would be helpful to understand what is at stake, today, in the domain of subjectivity, how the racial division has been constructed. Let’s start by the translation, in Kant’s perception, of the Christian/Islam divide into the national profiles. Kant is tracing in the following paragraph the national characters or profiles:

The Spaniards, who evolved from the mixture of European blood with Arabian (Moorish) blood, displays in his public and private behavior a certain solemnity [...] The Spaniard's bad side is that he does not learn from foreigners; that he does not travel in order to get acquainted with other nations; that he is centuries behind in the sciences. He resists any reform; he is proud of not having to work; he is of a romantic quality of spirit, as the bullfight shows.⁷

Well, that should be enough for Kant's insightful comments. It should; but it isn't yet. He has more to say about the Russian, the Polish and the European Turks:

Since *Russia* has not yet developed definite characteristics from its natural potential; since *Poland* has no longer characteristics; and since the nationals of European Turkey never have had a character, nor will ever attain what is necessary for a definite national character, the description of these nations' characters may properly be passed over here.⁸

What happened to the Ottoman Empire, that two centuries before Kant, was in its full splendor? And why Kant is not referring to the Ottoman Empire but to European Turkey?⁹ In section four of *Observations on the Beautiful and the Sublime*, Kant repeats his tour of national characters. European national characters remain basically the same. But he omits the Russian, the Polish and the Turks, and goes directly to the Arabs.

If we cast a fleeting glance over the *other parts* of the world (that is, we are leaving Europe here), we find the Arab the nobles man in the Orient, we find the Arab the noblest man in the Orient, yet of a feeling that degenerates very much into adventurous... His inflamed

imagination (that for Kant was certainly a serious deficit) presents things to him in unnatural and distorted images, and even the propagation of his religion was a great adventure.¹⁰

What happened then between the golden age of the Ottoman Empire and Kant? What happened to that Empire that Bartolomé de Las Casas had to recognize in its achievements, when he was classifying four types of barbarian, toward 1550, during the Ottoman golden age? Las Casas had a different concept of “barbarians” than the one we have today. If one type of barbarians is defined by their lack of social organization and government, Las Casas couldn’t locate the Ottomans in this category. Nevertheless, for Las Casas the Ottomans were barbarians. When he talks about the Ottoman as barbarians, he recognizes their achievement. They are “barbarians” because, said Las Casas, they have the wrong religion and do not have literal locution—that is, do not know Latin and do not write in Latin alphabetic characters. And here we have *Latinidad* emerging as a distinctive feature of civilization. *Latinidad*, at that point, was Christian, and religious, not secular, as it became since the nineteenth century.

As far as *Latinity* emerged as a project in the secular moment of modernity, after the enlightenment, there are two stages to keep in mind, in relation to both, Islam and modernity:

- 1) the post Renaissance moment of *Latinity*, which is Christian and Catholic;
- 2) the post Enlightenment *Latinity*, which is mainly secular, with a Christian background;

In the first case, Latinity confronted Islam at the level of religion; in the second at the level of secularism and rationality. That is why Kant saw the Arabs as people with “an inflamed imagination”, not quite rational; for “his inflamed imagination presents things to him in unnatural and distorted images, and even the propagation of his religion was a great adventure (*Observations*, p.109).” And he added that while the Arabs can be seen as the Spaniards of the Orient (that is, sort of exuberant and irrational), the Persians had to be seen as the French of Asia; they are refined and like poetry. Persians are good poets and have a fine taste. They are not crude and blind followers of Islam—said Kant—“they permit to their pleasure-prone disposition a tolerably mind interpretation of the Koran” (*Observations*, p. 110).

I would say that what happened between the golden years of Souleiman and the down turn of the Ottoman Empire in Kant’s eyes, was the expanding force of the colonial matrix of power, both in the economical affirmation of capitalism in the heart of Europe and the growing racist conviction of Europeans superiority over the rest of the world. That are Kant’s contributions to the darker side of modernity: the radical turn over between what the Ottoman Empire was for Las Casas in the mid of the sixteenth century. Perhaps an invisible set of events, because what was visible was the triumphal march of modernity (French Revolution, Industrial Revolution, Enlightenment), but not the costs of that triumphal march; the corroding effects and consequences of the colonial matrix of power. What I am trying to uncover

here is the rumor of the imperial and the colonial differences that runs under the imperial and modern history of Europe and of the U.S.—the making of the colonial and imperial differences mounted on the reproduction of the colonial wound.

Beyond the political corridors, beyond the stock market and trade centers; beyond the computer centers of the military bases, there is the population; the civil and political society, the masses, the *damnés de la terre*, the multitudes, the modern subaltern (e.g., European workers in Europe) and the colonial subalterns; the “civil” and political society in general who suffer the consequences of the colonial difference and the effects of the colonial wound—knowing and feeling that they are considered, as persons as well as in their faith, their nationality, their language, below the line of plain humanity. For the market, they are all workers and consumers; for the State they are citizens who cast a vote, or outcasts beyond the law who do not have the right to vote. For and by themselves, the *damnés*, the population, the subaltern, the multitude, there are person with memories, desires, dreams, languages, religions, etc. The colonization of knowledge and of being, parallel to the colonization of economy and politics, means the repression of local memories beyond Greek and Latin legacies or the subordination to its (Greek and Latin legacies) hegemony—with knowledge goes language, and with language, feelings and affects. “Multiculturalism” is the imperial strategy to repress knowledges and categories of thought alternative TO Greek and Latin,

and the repression is covered up with the celebration of a “multiculturalism” dependent and subordinated to the hegemony of Western epistemology and Western Christianity.

At this moment, the annexation of several countries beyond Hegel’s original heart of Europe to the European Union brings to the foreground two sets of problems: the accommodations, tensions and conflicts accumulated memories, not obvious in the books and country reports in the web page, but inscribed in the body of the population; inscription that is bringing to the foreground a new political agency: those wounded by the colonial wound that Frantz Fanon described—at the hart of Latin colonialism (a Black from Martinique joining the war in Algeria)—as “*Les damnés de la Terre*”. The ghost of racial conflict is not addressed in political and economic analysis of European Union, since religion—more than race—still deserves more attentions in Europe, in spite of the growing immigration from the ex-Second and Third Worlds. Emphasis on class after the Industrial Revolution, and the ghosts of religions that haunted the secular minds of the European enlightenment, maintained racism hidden in a population that was homogeneously white, for whom the main problems were religions and class differentials; while racism was beyond their frontiers, in the colonies or in non-European empires, like the Ottoman and the Russian. What has been overlooked and hidden in European intellectual history since the eighteenth century is the fact that there is an irrevocable link, in the modern/colonial world between race, religion, nationalism and globalization.

After all, one of the pillars of the modern/colonial imaginary was the purity of blood defended by Western Christians over the Moors and the Jews. That conceptual legacy and the subjectivities it created never went away, in the West, and it could be traced back to its original moment of expansion over the globe: once again, the emergence of the Atlantic commercial circuits in the sixteenth century, the emergence of capitalism and its complicity with Christianity and racism.

The question prompted by these observations is how to deal with a future in which *trans-colonial modernity will be overcome*. What do I mean by *trans-colonial modernity* here? The “heart of Europe,” in Hegel’s description, had a Southern periphery (Greece, Italy, Spain and Portugal), and the Northwestern coast. A glance at the map of Europe around 1800, that Kant was looking at, is revealing (<http://www.euratlas.com/big/big1800.htm>). Starting from the South, there was the Kingdom of Spain; the Kingdom of Naples and Sardinia; the Republic of France; the Batavian Republics; the Kingdom of England; the Kingdom of Prussia and the Austrian Monarchy; Saxony in between the last two; on the North the three Kingdom of Norway, Sweden and Denmark. To the east of Prussian Kingdom and Austrian Monarchy, the Empire of All Russia extended to the East. And at the south of both, the Ottoman empire extended itself from the Eyalet of Bosnia, in the West to the Eyalet of White Sea Island (Greece) in the center to the Eyalet of Mosul in the East. To the South it was extended to the Eyalet of

Damascus. With just these examples in mind, we could look at the history of the past five hundred years at least in three different ways and from different paradigms of interpretation:

- There is, within Hegel's paradigm, the transition from modernity to *post-modernity*. This transition took place within the parameters of Western Civilization. That is, the Greek and Latin linguistic and categorical foundations of knowledge, translated into the six modern imperial European, and vernacular, languages—Italian, Spanish, Portuguese (predominant during the Renaissance, because of the Spanish and Portuguese empires on the one hand and Venice, Florence and Genoa as three powerful commercial and financial centers in the Mediterranean, on the other) and English, French and German after Napoleon (predominant during and after the Enlightenment when the British Empire, French Colonialism and German economic and intellectual centers took over Southern European dominance). The transition from the modern to the post-modern presupposes “paradigmatic” changes but within the same tradition. I would like to see this transitions as intra-paradigmatic changes within the same paradigm.
- There is today the need to account for *transitions* between the parameters of different civilizations. I would describe these changes as *transcultural transitions* to underline the fact that this transitions are taking place beyond the geo-historical space of Western European

history. Trans-cultural transitions involve different categories of thought ingrained in non-European, imperial and modern languages; neither do they have a foundation in Greek thoughts. I suspect that in this conference the notion of *trans-modernity* points toward this kind of historical phenomenon that the European Union, in its expansion, will encounter. “Trans-modernity” in this sense presupposes the march of “modernity” crossing its own linguistic, religious and epistemic parameters: modernity becomes “trans” in this march instead of “post” because it is confronted with other languages, religions, histories (think of the complex history of Turkey in its Eastern roots and memories) beyond the parameters of Greco-Latin legacies in the West and Christian Catholicism and Protestantism. If, for instance, Ukraine would join the European Union, it would be another case of “trans-modernity” as far as Western modernity (linguistic, religious, epistemic) would rule over Orthodox Christianity and Slavic language. “Trans-modernity” in this model is a one way street in which, in the best of all possible worlds, a space of inter-state “multiculturalism” would be generated, while the control of the economy and authority (politics and government, military power); the control of gender and sexuality; and of knowledge and subjectivity would be still grounded in Western models of knowledge and subjectivity; economy; government, etc.—that is,

once again, Greek and Latin and the six European modern and imperial languages.

- And there is—last but not least—a set of processes that would be better described as “trans-colonial modernity.” Here we confront a paradigmatic *shift*. In this model the problems to be solved for a future trans-colonial modern world, are all related to the de-colonization of the colonial matrix of power. Without the de-colonial step, trans-modernity may be at best a moderate type of imperialism, perhaps following the European Union model as Susan George’s suggests, but in which all languages and local histories beyond the local history of European modernity (again, epistemically grounded in Greek and Latin and deployed in the six imperial languages of modernity); languages and local histories inscribed in Mandarin, Hindi, Arabic, Russian, Urdu, Bengali, Aymara; religions and epistemologies built in those languages, will have to continue in their second class role in relation to the categories and rank impressed in the six European imperial languages and their foundation in Greek and Latin. The political and economic spheres are related to languages, epistemology and religions in the sense that political and economic structures are not entities in themselves, but are imagined, framed and enacted by individuals formed in a certain type of subjectivity; a subjectivity that is also framed in the dominant structure of knowledge. Of course,

capitalism could continue in English, Chinese and Arabic. This scenario corresponds to the trans-modernity model I describe above. What is different, then, in trans-colonial modernity?

Trans-colonial modernity is the situation we are in today: a single modernity from the European perspective in a variegated array of colonial experiences, in three continents over five hundred years. What is different is that trans-colonial modernity has to negotiate the colonial and the imperial differences, from the perspective of subaltern empires and nation-states that are a consequence and outgrowth of imperial/colonial expansion. And therefore, the consequence of a trans-colonial state of affairs is de-colonization of knowledge and of being; *what trans-colonial modernity* engendered was the *de-colonial shift*. *Shifting* the perspective means to look at the history of Europe and the U.S. from the experiences and memories of the locations that received (willingly or not) Western expansion at all levels. The de-colonial shift becomes complementary and at the same time autonomous from critical theory, as defined by Max Horkheimer and developed in the European tradition. The de-colonial shift could be understood as a critical theory from the colonies under the condition that critical theory in the European tradition be understood as de-colonization from within. The geo- and bio-politics and ethics of knowledge is at stake here. There are two paradigms of imperial domination and totalitarian bend, that Aimé Césaire saw as the two side of the same coin, in the early 50s, when he un-

derscored the common strategy in European external colonialism and Hitler's internal colonialism. Common to both was the colonial matrix of power, and de-colonization is needed at both ends, from the colonial wound both in the colonies or ex-colonies and in the heart of the empires.

The histories of Bolivia or Tanzania, Russia or Uzbekistan; Algeria or Iran, for example, are not easily subsumable under the patterns and the linear history of Europe starting in Greece, or in the line of global history traced by Hegel.¹¹ The question here is how critical intellectuals who are dwelling and thinking in and from geo-historical and bio-graphical experiences, would describe themselves—and the history of their communities—as an actor of the global history? Take the case of the Creole elite, in Latin America, white and from European descent. Seeing and feeling themselves as geo-historically different from Europeans (Spaniards first; French and British later), they adopted “Latinidad” as the difference in “sameness” with Europe. But, for the invisible Indian and Afro population, in South America and the Spanish insular Caribbean, “Latinidad” was not a concept allowing them to see themselves as actors in the global history. With time, Indianidad and Africanidad provided an empowerment and nourished a new perspective of global history in the past five hundred years in which their ancestors, and them today, have been actors but without the possibility of telling their own story: they have been actors “made” by the official story of Europeans intellectuals or by those of the Creole elites from European descent. You have

here a double example of trans-colonial modernity. On the one hand, the creation, in the Americas, of Creole elites from European descent (Latin and South of Europe in South America; Anglo and Franco in North America) who defined themselves both in relation and in contradistinction with Europe (e.g., Jefferson's idea of the Western Hemisphere). On the other hand, the diversity of Indians and Afros spread all over the Americas from the North to the South, the people, who do not see themselves except as passive victims in the stories told from the perspective of self-narrated European history.

In the Middle East and North Africa, we have been witnessing similar processes and more or less simultaneous with the "waking up" of Indians and Afros, in South America and the Caribbean, during early and middle years of the Cold War. When—for example—Sayyid Qutb's states that:

Humanity is standing today at the brink of an abyss, not because of the threat of annihilation hanging over its head—for this is just a symptom of the disease and not the disease itself—but because humanity is bankrupt in the realm of "values," those values which foster true human progress and development. This is abundantly clear to the Western World, *for the West cannot longer provide the values necessary for the [flourishing of] humanity.*¹²

Qutb is switching the terms of conversation and not only changing the content of history in a linear transition, within the same paradigm: a trans-colonial modernity is not a question of integration or recognition, but of participation on equal grounds in building the future. This is what In-

digenous intellectuals, leaders of social movements, and members of the government (senators, deputies) call *inter-cultural relations*. Intercultural is a project moving toward a pluri-national state and, therefore, toward a trans-modern and de-colonial modernity. I take Qutb's seriously and see in him the equivalent to the de-coloniality of our time of what Kant or Hegel were to the modernity of European time. I see in Qutb's the equivalent to the struggle of Indians (in America, Australia, New Zealand) and Afros (in the Africa, Europe and the Americas), in a local histories such as the Middle East here the accumulation of imperial struggles (e.g., Islam and the legacies of the Roman empire up to the end of the fifteenth century) endured imperial/colonial violences, after Napoleon, with the ascension of British and French imperialism. I see the de-colonial shift in the World Social Forum as far as the Social Forum not only provides a location for the "anti-Davos multitude" but mainly because of the diversity of de-colonial epistemic and political projects emanating from the colonial wound inflicted by the colonial difference. What we are witnessing today, in Iraq, Lebanon, Ukraine, Latin America—on the one hand—and Europe and the U.S. on the other (and I stop here for lack of time and space to develop in more details cases from East and South Asia or from Sub-Saharan Africa), are clear examples of two general tendencies and visions toward the future:

- 1) One is the historical expansion of the European countries of the West coast of Europe and the US since the sixteenth century. Europe lost the leadership of that expansion to the U.S. after WWII, and it is

now reconstituting itself as the European Union. In the history of capitalism, as told by Giovanni Arrighi, for example, Spain, England and the U.S., lead the three major moments of formation and expansion of modern and imperial Europe and the U.S.¹³ We could describe this process as globalization from above, as trans-modernity or as bully and double-desired imperialism. Double desired because, on the one hand, imperial designs reveal a bent to control and possess; to maintain the colonial matrix of power (economy, authority, gender and sexuality, subjectivities and knowledge), under the rhetoric of modernity (progress, democracy, market economy, free trade). On the other, the elites that join imperial designs, desire to be part of the empire, without necessarily solving all the problems of the colonial matrix of power that links together the imperial power with colonial elites. “Internal colonialism” is the expression coined in the vocabulary of the social sciences to describe the switch from imperial domination to nation-states ruled by an “indigenous or Creole” elite. One of the consequences of the “natural march of modernity” as the only historical option, is not only the confrontation of fundamentalisms, Western market fundamentalism, Hindu Nationalism, Islamic Fundamentalism, Russian tendency to a totalitarian State. That is to say that in the colonial sites and ex-colonial sites and in subaltern empires (Russia, China, Japan) there is a division between two types of projects: pro and anti Western. And both are dead-

lock situations and the reproduction of the *statu quo*. In between, there are the local elites in power who play the role of local branches of imperial states designs instead of sovereign states caring for the well being of the majority of the population. Many of these processes are now in a deadlock to overcome the imperial and colonial differences. Recent events in Lebanon and the year long process in Bolivia, from October 2003 to the recent resignation of President Carlos Mesa, are not unrelated in spite of the fact that people in Lebanon are mainly Muslims and in Bolivia mainly Indians. In a nutshell, the deadlock is the clash of two *types* of fundamentalisms: Christian-(Neo)Liberal and market driven; and the *second type* is not one, but many. They emerged as *many responses to Western expansion in different part of the world* (India, Middle East, Latin America). *This diversity cannot be reduced and grouped together as non-West*, a la Huntington. The “clash” is not between West and non-West, one to one. But once against—between many and at different levels and histories of the imperial and colonial differences. The situation in Russia, for instance, is of a different kind. The deadlock in Russia is between wild neo-liberalism that mounted fortunes and power in a matter of months and on the other the need of Putin to rein-force the State to control the excesses of neo-liberalism. The two extremes of the deadlock here are the neo-liberalism and wild capitalism on the one hand and, a totalitarian State, following Stalin’s le-

gacy, to control the excesses of neo-liberalism on the other. But Russia has still another simultaneous problem: that of the colonies. In this case, the deadlock is not between neo-liberal economy and state control, but between Slavic and Christian Orthodoxy and the wide array of Islamic and Asiatic religions and cultures of the ex-colonies whose frontiers are necessary to control and current colonial areas in the Caucasus; or areas of influence, like with Belarus and Ukraine. As you can see, and certainly know, the “clash of civilization” between Christian-(Neo) Liberalism on the one hand and Islam and Christian Orthodoxy on the other, need to be looked at further in the tensions created by the historical memories of the imperial and colonial differences. Russia and Europe are not in conflict because one is Orthodox and the other is Protestant, but because of the imperial difference that, over the centuries, put Russia as a second class Empire in relation to Europe.¹⁴ And the imperial difference was not directly a question of religion but of racism and imperialism/colonialism in conjunction with capitalism at the global scale. In this model, the general tendency is not only of violence generated by Western expansion but, more so, it is connected with the Western expansion as practiced today by the U.S. that needs State and military violence, i.e. war, to maintain economic and political dominance. The case in Iraq is telling. The economic benefits are not so much or only ripped from the control of land and natural resources (oil), but of the ba-

sic process of destroying the country and re-building it by contractors who are the tycoons of the global economy. We should not be surprised if Iraq is the last war in which the Empire sends its national troops (even in the case when soldiers are in a significant proportion from the racial minorities). It may very well be that the next war will be under contract, and modernity in this regard will be contractors from now all the way down, to paraphrase Anthony Giddens description of the future of modernity.

- 2) What I just described is a highlight of the main tendencies of Western imperialism and capitalist economy, since the sixteenth century. Today, the European Union has initiated a new process and a new model, a type of “ mutual consent annexation” in a differential structure of power: it is not France or Germany who requested to join the European Union but Poland, Rumania, Lithuania, etc. Countries entering the European Union are not colonized by violence, but, on the contrary, fulfilling an old dream, that of belonging to Europe. There are of course good reasons for that, be it eighty years of political experience under the Soviet regime or the bright lights of consumer economy and good living standards. What European imperialism managed to create, after the eighteenth century, was a desire for “civilization” and life style that still continues to exist today. That is all fine and good. The question is what is next? The annexation shall end at some point; at some point

Europe will have its new frontier but it would still be a frontier. Rosapepe is on target when he assesses the double-bind between European core countries and those who have been invited to join the European Union:

The EU accession process is both a result and a cause of the New Europe's relative success in making the political and economics transition from the Soviet bloc. Part of the reason why they have been invited to join the European Union is that they have done well in creating democratic states and re-orienting their economies to the market place. But, equally, part of the reason why they have done as well as they have is their expectation of EU membership.

Who are they? Mainly political and economic leaders, supported by the media; but we can guess that also the civil society of new members would go along with that desire of belonging to the European Union. Now, look outside of Europe. In Ukraine, the "orange revolution" was able to mobilize the sector of the population desiring Europe and the U.S. as well! Behind the orange revolution are those who are against Vladimir Putin and Russia's dominance. That is precisely what the revolution was about—to overthrow Russian influence and out a pro-American president instead. Lebanon, instead, is beyond the frontier of the European Union. However, links with Europe as Rafik Hariri had with Jacques Chirac, show that although the European Union will not extend itself that far, political and economic links can be established. But, on the other hand, the opposition to the U.S. and the Western modernity to Islam is not likely to vanish in the near future.

Let's imagine possible futures (and here I am still exploring how to imagine trans-modernity). One would be that the opposition to Western modernity will be overcome and it will be modernity all the way down, as Anthony Giddens has it. That means that the entire globe will be annexed to the Western models in economy, politics, sexuality, subjectivity, and knowledge. Another possible outcome is that the first scenario (modernity all the way down from now on) will not obtain. Then what? How can an—other world be possible without the blue-print of Western capitalism, democracy and epistemology? A future in which Western contributions to human civilizations will be recognized, although the future of Islamic countries will be in the hands of progressive leadership instead of radical fundamentalists or local agents of Western capitalism. Let's imagine that the same happens in India, in Latin America and in Russia. That is, the opposition to the Western modernity is not overcome and the future is led by local progressive leaders and intellectuals who take in their own hands the contributions of Europe and the U.S. to Western civilization. Now, this model is not my invention but the ideas and ideals of the Indigenous movement in Ecuador and their vision of taking back the control of epistemology in order to re-orient a learning process based on Indian cosmology instead of modern Western cosmology. Take technology, for example, or agriculture and environment. Technology could be implemented within an economy of reciprocity, for example, instead of within a capitalist driven market economy and the same

with agriculture. Instead of using transgenic seeds to produce more in a capitalist competitive market, transgenic seeds could be used to supplement and enhance the environment and the well being of all. Consequently, the management of society, politically and economically, not necessarily should be in the hands of the State, the Corporations and the Christian Church, but could be in the hands of cooperative communities in a society in which the main objectives will not be killing for individual profit or killing to impose the benefit of democracy onto the population of the world (onto whatever population is left after the massive killing in the name of democracy would take place). An-other world would be possible once we start thinking beyond the clashes of fundamentalisms, Western and non-Westerns.

III

Time has arrived to pull the strings and make explicit the connections I have been suggesting—in my previous speculations—between Islam, Latinite and trans-modernity. But first, let me make a more general statement about the argument and the narrative I am deploying. I said at the beginning that I am not an “expert” in European history or in Islam; and I am neither European nor Muslim but a Latin American from Italian descent who, for several decades now, have been a Hispanic or Latino in the U.S.—and not by self-election but by State discursive imposition. I am not saying that I am a “renegade Latino,” or that I do not care for identity. I am saying that the Hispanic/Latino/as definitions

were forced by the State, they were allocated. Our role (Hispanics, Latinos/as) is to relocate ourselves in relation to the State ethno-racial classification.

I would like to add—to the previous disclaimers—that I am neither a political theorist nor an expert in political economy. So, in what capacity I have been talking about the state, the market, inter-state political relations, European Union, Islam, etc.? Either as a dabbler or as a concerned citizen who has the rights to voice his or her opinion in any sphere that he or she is concerned with. What I am talking about, in the last analysis, is my own personal and social experience, using the tools of scholarship to built my arguments. I am not an expert in political theory or political economy, but I do not think either that only “expert” in those fields have the right and the capacity to talk about them.¹⁵ I am, in other words, a Humanist not a Social Scientist. But I am also some one who was born and educated in the Third World and since I came to the U.S. the social imaginary of the U.S. put me among the “Latino/as” or “Hispanics.” I am where I think. And I am thinking at the cross road of a Latinity from European descent, in the Third World, displaced in the reconfiguration of Latinidad in the U.S. where the links with Europe have been cut off. Let me further explain this. Expertise or disciplinarity are not a warranty of truth, neither of knowledge of justice and equality.

First, then, let’s recast the articulations of Latinity and modernity.¹⁶ The first moment that extends through the European Renaissance, could be called the “Constantine Le-

gacy,” that is, when Constantine linked Christianity to the Empire. In the Renaissance, and particularly in the sixteenth century, Christianity is re-articulated due to its “final” victory over the Moors and the Jews and due to its leading role in dealing with an unknown population inhabiting an unknown part of the world, for Western Christians, until then. However, the global expansion of Christianity broke up the complicity between language and religion. The majority of Christians in Lebanon, for example, a country where the official language is Arabic, is one example. In Indonesia, a country with a population close to two hundred millions (in contrast with the four millions population of Lebanon), the official language is Bahasa Indonesia, and about one hundred and forty thousands out of the two hundred thousands of the total population is Muslim. Thus, the original ties between languages and religions have been broken up by the global spread of imperial religions.

This brings me to the second moment of Latinity in its secularized form and diversified in the various Latin languages of modern imperial Europe. Secular Latinity began to occupy the unifying role that Christian Catholicism occupied in the South of Europe, the so called Latin countries. At that point in time (mid nineteenth century), France took the secular lead of Latinity that, previously, was in the hands of Catholic Spain. Furthermore, Latinity became the imperial ideology in the ex-colonies of Spain and Portugal in South America in the process of building “independent” nations and sub-continental identity. The ex-colonies that gained in-

dependence from Spain and Portugal became semi-autonomous entities that depended economically on England and intellectually and in points of subjectivity from France. Thus, “Latin” America was the consequence of the imperial/colonial expansion without colonies, that started in the nineteenth century and that today is being implemented by the U.S. Secular “Latinity” in the nineteenth century in South America and the Caribbean replicated the history of Europe in its ex-colonies: the South of America became “Latin” and the North of America Anglo-Saxon.

The third moment of Latinity is a shift and a break away from Europe. When the “Latino/as” in the US define themselves as such, the umbilical cord with Europe has been cut; both with France and with Spain and of course with Italy. Italo-America is not to be a Latino. And I am considered Latino not because my blood is Italian, but because I am Italo-Argentinian. In other words, my Latinidad in the U.S. overruled my Latinidad in Argentina. While “Latinidad” in South America was the identity of the white (in Latin standards) Creole elite from European descent, “Latinidad” in the U.S. was the identity of culturally and ideologically non-white; the identity of colonial subalterns or, as Frantz Fanon named them, the wretched of the earth. For that reason, because Latinity in the U.S. was re-articulated by colonial subalterns,¹⁷ a shift took place in subjectivity and epistemology. “Latinidad” in the U.S. has created links with other colonial subalternities, like “Africanity” and “Indianness.” In New York and Miami, “Latino/as” “Afro-Carib-

beans” have more in common than their skin color or place of origin: both communities are linked by the anger and the pain of the colonial wound and, therefore, they are able to create common spaces of contestations and projects of de-colonization. In the South West, “Chicanos/as” (that is, Latino/as whose history is grounded in Mexican-US relations), establish the common spaces of contestation and projects of de-colonization with “Indianidad,” that is, with Native Americans. The cut from the European umbilical cord, and the links established with Afro-Caribbean and Afro-Americans on the one side and Native Americans, on the other, re-structure also the relationship with South America. “Latinos/as” in the U.S. are not in the same boat with “Latin Americans”; that is to say, with Creoles from European descent and Mestizos who have mixed blood but pure mind (that is, Eurocentered mind), but with the vibrant indigenous movements in the Andes as well as with Afro-Andeans. Briefly, in the third moment “Latinidad” in the U.S. emerged as a project of de-colonization of knowledge and of being.

Let’s turn now to Latin-Islam relations.¹⁸ The expulsion of the Moors from the Iberian Peninsula produced the shift from Islam and Latin/Roman relations during the European Middle Ages, to the Islam and Latin/Christian relations after the Renaissance. The shift took place not only within the interior history of the making of Europe—that is, a chronological break in a universal history that goes from Greece and Rome to Spain, France, Germany and England. The shift

was a shift—and not a simple change—because it brought the relevance of *space* into the picture and since then, since the *Atlantic shift of 1500*, the history of European expansion cannot be separated from the double colonial histories where Europe (and the U.S.) expanded or affirmed itself. The imperial/colonial structural nodes in the world outside Europe and the U.S., has been always structured by a double pull of forces: governments (and part of the civil society) allies to European or U.S. imperial dominance—on the one hand—and the political society of dissenters on the other.

But Latin-Islam relations is a problematic way of starting the conversation. Put in this way, the silences are maintained, for “Latin” hides its ties with Christianity and “Islam” with Arabic, even if there is no one to one relation between language and religion. Therefore we should look at the relations and conflicts between Christianity and Islam, on the one hand and between Latin and Arabic on the other. The first is a religious affair, while the second is an epistemological one. Moroccan philosopher Mohammed Abed al-Jabri asks what happened between Ibn Rush and Descartes? Why the rational bent that Arabic philosophy took with Ibn Rush (1128-1198), in Southern Spain, had its continuation with Descartes, in Holland when Amsterdam was replacing Seville as the Western port of global trade? I do not endorse al-Jabri historical reading of Arabic philosophy from Ibn Shina, to al-Ghazali to Ibn Rush. My concerns are not of course the concerns of a specialist in Arabic philosophy, which I am not. My concern is prompted by the mo-

dern concept of history in al-Jabri—a linear chronology on the one hand and a sense of newness that once the new came, the old goes dead to the archive and the museums. For him Arabic philosophy is a long history and a wide geographic spread that started with Ibn Shina in Uzbekistan; continued with al-Ghazali in Iran and ended up in Ibn Rush in Spain and in Morocco. And from there philosophy moved to Descartes in Amsterdam. However, for al-Jabri, we are still leaving the “Averroist moment” although in European garb:

As a matter of facts we, Arabs, have lived, after Averroes, in the margin of history (in inertia and decline), because we have hanged on to Averroes after al Ghazali gave philosophy its rights to enter the house of “Islam.” Europeans, had lived the history from which we exit; they knew how to appropriate Averroes and to live until the present the Averroist moment.¹⁹

This is not the time, nor the place to debate al-Jabri’s statement; but it is the time and the place to recognize the importance of the problem he is addressing in a statement that can and should be disputed. What is more difficult to dispute, it seems to me—is the relevance of the problem itself. And the heart of the problem is this: the heterogenous historico-structural nodes that established a cut between Ibn Rush and Descartes, between Arabic language and Latin, between Arabic and European continental philosophy; between Seville and Amsterdam. That cut has two imperial moments beyond the history of philosophy proper. The first was the expulsion of the Moors from the Iberian Peninsula at the end of the fifteenth century that interrupted the trans-

lation flow from Arabic into Spanish and Latin by Alfonso el Sabio, in Toledo during the thirteenth century. That space of knowledge came to be occupied by Theology, both as philosophy and religion. The first moment was the displacement of the center of Atlantic commercial ports, from Seville to Amsterdam. When Amsterdam became the center of trade, and Holland had its short-lived imperial dominance before being overtaken by England, and Europe was in the middle of religious war, René Descartes was in Amsterdam writing *Discourse de la méthode* (1636). Thus, the relations between Arabic Islam, Christian Latinity and Secular Latinity, shall be understood in that complex heterogeneous historico-structural node that generated modern imperial/colonialism, capitalism as we understood it today, and a hegemonic epistemology based in Greek and Latin and deployed in the six imperial European languages of modernity.

Thus how to think trans-modernity within this history? To start with, modernity goes hand in hand with the formation of a European identity, coming out from Latin Western Christendom.²⁰ In the sixteenth century the Christian (Catholic) frontiers were mapped between Islam and the Ottoman Empire and Orthodox Slavic Christianity of the Russian Empire; and that located the Indians and Black Africans in the lowest rank in the scale of human beings. In the eighteenth century, when European self-definition was in the hands of northern intellectuals and philosophers (separated from Islam by the buffer zone of Southern European countries; protected from the Ottomans by the Austro-Hun-

garian Empire and having Peter and Catherine the Greats in their own German and French hands), modernity was redefined with the French Revolution as a reference point; secularization, the advent of Reason over Faith, and freedom and democracy as the irrepressible destiny of the entire humanity. Thus, when European leaders found themselves protected from the dangerous borders, they could concentrate in their own dreams instead of spending energy looking and waiting for the barbarians.

In this historical frame, trans-modernity, then, could be subjected to two types of interpretations. One type of interpretation was shaped from the perspective of the refashioning of the European identity *vis-à-vis* the European Union; and the other from the perspective of the barbarians *vis-à-vis* the continuation of de-colonial epistemic projects, the other side of the colonization of knowledge. At the moment of writing this article, I suspect that the meaning of “trans-modernity” in this conference is closer to the first than to the second type. The second type of interpretation, comes from the Third World, during the Cold War; more specifically from Latin American philosophy of Liberation.²¹ In its first meaning, trans-modernity implies an expansive movement of Europe from its core toward peripheral European countries. And it presupposes also consent from the part of the countries being annexed. That is, the annexation is not by force but by mutual desire and different kind of interests. In its second meaning, trans-modernity implies the de-colonization of knowledge and of being. It

would be better then to describe this second meaning as trans-colonial modernity to refer to a historical state of affairs and to de-coloniality of knowledge and being as a set of projects oriented toward revealing and dismantling the colonial matrix of power, and contributing to create the conditions for the possibility of an-other world.

Now, in this historical frame, the relationship between “Latinidad,” “Islam” and “Trans-modernity” (in both sense) offer various possibilities and diverse visions of the future.

Let’s start this time by the de-colonial epistemic shift at the end of the historical line drawn by al-Jabri. Moroccan intellectual Abdesslam Yassine in his quite fascinating argument, *Winning the Modern World of Islam* observes

We are thus face-to-face with modernity that eradicates, a modernist ideology which calls for “disencumbering the way” so that “enlightened humanity” might dispel the darkness of “tradition”—a tradition which, in the eyes of the West, is currently incarnate in the “illuminati” of an obscurantist *islam*.

Modernity is thus a “sacralization” of the natural law of reason, and a submission to all that this entails. To be modern, it is supposed, means one must rebel against the sacred, against the divine. Ideological modernism owes it to itself to have as its goal “disencumbering the way.” This is rationalism’s violent indictment of the irrational, it is the crushing argument against the tatters of tradition by armed and wealthy scientific technology.²²

This is a radical view, but not necessarily wrong. How do you work out trans-modernity in this case? Of course, we could join President Bush’s view and ignore or crash these

perspectives as consequences of the axis of evil; or as a clash of fundamentalisms, with Yassine at one end and Huntington in the other. But this way of proceeding is not really trans-modern but imperial. We should start by recognizing that racism, in the sense of different layers in the human chain of being, is here at stake; and the colonization of being and of knowledge is but one of the many consequences of racism. That is to say, racism is in the middle of the confrontation Yassine brings to the foreground. How much leverage the radical critics of modernity will have in a trans-modern project? Let's consider also, before answering this question, examples from progressive Muslim intellectuals, instead of radical ones, like Qutb or Yassine. Progressive Muslims intellectuals like Ahmad S. Moussalli, among many others, will propose a dialogue in the domain of political theory, for example, Moussalli argues that the basic doctrines of government and politics developed in the history of medieval Islam, include the seeds of modern liberal democracy and pluralism, and are not contradictory to it. The thrust of the argument is that while the history of "the highest Islamic political institution, the caliphate, is mostly a history of authoritarian governments, the economic, social, political and the intellectual history of Islam abounds with liberal doctrines and institutions."²³

Moussalli's observation shall be complemented and supported by a reminder of the totalitarian regimes in the post-enlightenment tradition. Liberalism engendered nationalism that engendered totalitarian Nazi conscience and so-

cialism as totalitarian communism. In the economic terrain, liberalism engendered neo-liberalism with all the consequences in arms and war escalate that we have been witnessing. So, there is no much difference between totalitarian caliphates, or any other forms of "Asiatic despotism" (used by Locke to justify liberal political and economic doctrines) and totalitarian regimes in the heart of Europe, in its imperial periphery (Stalin) or in the colonial periphery (Pinochet, Sadan Hussein). But what is then the difference? The difference is the privilege of Western modernity: The West solved all its totalitarian problems and economic crisis by itself, but the rest of the world depends on Western solutions to solve their totalitarian problems and economic crisis!!! I have no doubt that principles of justice, equality and equity could be found in Islam as well as in the history of the Ayllu's in Bolivia; principles that are compatible and pre-existed the European "discovery" of democracy in the eighteenth century. And that of course is good. What it is not good is the blindness and the arrogance of modern European Theologians, philosophers, political theorist and political economists, who ignore that similar knowledges and practices were already in place in other civilizations (Islam, Aymara-Qechua; Chinese philosophy and Indian philosophy, Sub-Saharan African's philosophical traditions, etc.). But, precisely, the victory of the West, since the Renaissance, was to demonize, racialize, surrogate, destroy, undermine every thing that was different from its cosmology and that prevented the imperial aspiration to world domina-

tion that emerged with the triumph of Christianity and the discovery of America, in the sixteenth century, and was reaffirmed with the French Revolution and with British imperialism and French colonialism in the nineteenth.

What precedes touches upon the realm of political theory (and I do not have time to even touch upon political economy in relation to trans-modernity). What about the spheres of subjectivity and knowledge; that is, the question of knowledge and being and the coloniality of knowledge and being? Farish A. Noor is another example of progressive Muslim intellectual and activist. Let's take two examples from Noor's argument:

- 1) When the Palestinian mother cries amidst the rubble of her home, searching for the bodies of her children buried underneath, her pain is seen as somewhat "exotic" and "incomprehensible" by some.
- 2) When the Bosnian son bears his heart and vows to avenge the death of his sibling who were killed by some murderous mercenaries, his cry for justice is seen instead as an irrational cry for blood

Noor's concludes from these two examples that "somehow the agony of Muslims is presented as being somewhat less than human, Muslims are often seen as being radically different. Much of this is due to our own introvertedness, born and bred in a climate of suspicion and frustrations."²⁴ It could be that introversion, suspicion and frustrations explain part of the fact that "the agony of Muslims is presented as *being somewhat less than human.*" Well, yes, Muslims

are not outside the global racism, that is, the ranking of the population of the world whose first map we can find it in Las Casas “five kinds of barbarians”; in Kant’s ethno-racial tetragon and finally in Richard Nixon’s ethno-racial pentagon (when Latinos/as but for him Hispanics, transformed the Kantian ethno-racial tetragon). I quoted Kant, above, saying that the Arabs are the Spanish of the Middle East. And they are adventurous and passionate. Well, more developed since then, but the seed was planted in Christian discourse mainly after the sixteenth century when the modern/colonial map was drawn.

What does any of this has to do with trans-modernity, Latinity and Islam? Or, what are these examples telling us about the triple relation between Islam, Latinity and trans-modernity? I will conclude by making four interrelated points:

a) Latinity, in its Christian and secular versions is implied in the making of the modern imperial/colonial world, of modernity/coloniality, as is Anglicity. In the nineteenth century Latinity became the banner of the European South confronting the Anglo-Saxon North. This division was reproduced in the New World with the formation and division between Latin and Anglo America, Simon Bolivar on the one hand and Thomas Jefferson on the other.

b) Islam, on the other hand should be looked at, in relation to Latinity, at two different levels. One is the religious level, Islam proper. The other is the linguistic-epistemic level where Arabic is the language of philosophy, science and

religion. In the first domain, Christianity/Latinity and Islam entered in a religious conflict and dialogue. They are both interrelated, Islam and Arabic language and philosophy, but they are also distinctively articulated.

c) And then what about trans-modernity? As I suggested before, one concept of modernity works from inside out and one example would be the European model, as Susan George and others have suggested, that is preferable at this point to the Washington Hawks model. That is, trans-modernity would be an alternative imperial model that Europe is practicing in the making of the European Union. In this regard, Latinity and Anglicity as leading secular ideologies of Hegel's Europe, would have to recognize and self-criticize the imperial history that is embedded in languages and cultures of European imperialism. The internal imperial difference between the U.S and the European Union means, as I stated before, that there are difference within the same. The external imperial difference, instead, between on the one hand the U.S. and the European Union and on the other—Russia and China, as well as with Islam, is founded on the racialization of the difference. Think in terms of passports. No much problem between the U.S. and the Western countries of Europe. But it is not the same with the Middle East, Russia or China. And of course, with Latin America and Sub-Saharan Africa, the racialization of the colonial difference puts limits on global citizenship. At this point it is unthinkable to imagine a move, from the U.S. toward the constitution of an American Union, annexing Latin America and the Carib-

bean. There are several reasons for Washington not to move in that direction. And if it did, the situation in Latin America is such that there is no total consent in “annexation by desire,” like in Europe. First, because the Atlantic coast States (Venezuela, Brazil, Argentina and Uruguay) are in the hands of governments quite opposed to the U.S. Furthermore, the Indigenous movement in the Andes has been manifesting for a long time against the Free Trade Agreement.

d) But, finally, the question is not only trans-modernity as a vision toward the future, but of trans-colonial modernity in the making of the past five hundred years of global history and decolonization of knowledge and of being, for the construction of an-other-possible world. How would this model work? Well, first by self recognizing the power differential between the Western imperial dominance of Christian religion and Latin and Anglo languages, epistemologies, knowledges and cultures. The second is recognizing that Yassine, Qutb, Reynaga, etc., may be radical in their critique of modernity, but radicalism is not necessarily wrong when confronting fundamentalist atavism of European modernity, hidden or disguised under the talk of freedom, equality, justice as if the rest of the world was in such a barbarian state of mind that do not like to live in peace and in equality (like the Ayllu’s in the South American Andes before the arrival of the Spaniards) and have to be forced, by violence, to be just and democratic human beings!!! Self-criticism within imperial spheres, that is, Western progressive intellectuals (and hopefully political and corporation lea-

ders, as well as major media), would have to imagine ways to yield to progressive Muslim, Chinese, Aymara, Afro-Caribbean intellectuals, activists, political leaders and non-market economic developments like Via Campesina or the Zapatista's example of Los Caracoles, etc.). Progressive Muslims and other non-European intellectuals, political leaders, creative economists and agronomists working with communities in an economic logic that makes communities independent from the global market at the same time allowing the communities to use the global market), should not be satisfied with asking for recognition of Islamic principles of justice and equality. We should reach a point in which the "good" principles and practices we find in Islam, in Aymara's history, in Chinese society, in Indian philosophy, in religious communities, etc., will be brought together to build a world in which many world would co-exist. You do not have to renounce being Islamic, or European or Aymara. But you have to recognize, on the one hand, that there is a power differential based on racism and epistemology in the ranking of human beings and knowledges. And, on the other, that there is no safe place. It is not enough to be Black or Homosexual, European Latin or Anglo-Saxon, Islamic or Christian, Marxist or Liberal, Aymara or Creole/Mestizo. Invoking principles derived from civilizations, languages, knowledges, cultures, political theories etc., it is hardly enough. It is not enough to be Black, when we have Condoleezza Rice. It is not enough to be Latino, when we have Alberto Gonzalez; it is not enough to be for democracy,

when it is the weapon that Tony Blair and George W. Bush have used in Iraq a few months after 9/11.

What is left then, are the *two types* of political projects that may work in complicity. Trans-modern projects that are liberating rather than “soft-imperialism” and de-colonial projects that are not only resistant but creative; projects imagining and working toward a society no longer based in models emerging in the Western tradition, from Greece to Western Europe in all its imperial faces, since the sixteenth century, to the U.S. but in the activation of categories of thoughts and ways of life that have been disqualified since the sixteenth century. In that scenario, and in that scenario only, recognition (by whom?) of democratic principle in medieval Islamic and Arabic philosophy, would generate effective transformation and des-centralization of economic and political organization; of subjective de-racialized subject formations that de-animalize the Muslim, the Blacks or the Indians. De-colonial projects focus on racialization as a major weapon of control and domination; a colonial matrix of power that has been working effectively since the sixteenth century. To what extent then, trans-modernity and trans-colonial modernity could be seen as projects leading to undoing the modern/colonial mind (e.g., the colonial matrix of power), pervasive in European histories and in their colonies? Only if the epistemic shift and the working together of diverse categorical traditions can make their way into building the future. Without the epistemic shift undoing what modern imperialism did (economically, epistemically,

subjectively) we may be able—not just to recognize but to dwell in the double bind of European and U.S. history in the past five hundred years. It was not by chance that Aimé Césaire, a black from Martinique, saw in the early fifties the two sides of the same coin: Colonialism outside of Europe and Nazism in Europe. Thus, imperial/colonial metamorphoses were successful thus far to maintain the colonial matrix of power hidden under the rhetoric of modernity.

Notes

1. From J.W. Smith (1994) *The World's Wasted Wealth II* (chapter 14): “The Romans extended their empire around the entire Mediterranean Sea and part of the Bible is the record of battles resisting subjugation in the peripheral province of Israel. After three hundred years of persecution, during the fourth century A.D., Emperors Constantine and Theodosius made Christianity the state religion and “forbade the worship of ancient pagan gods.” Over the next eleven hundred years, as the Roman Empire in the West was overwhelmed by barbarians, the people of Turkestan – who had a long history of conquest and defeat, back and forth, with China, Mongolia, Europe, Persia, Mesopotamia, and Egypt – accepted the Islamic religion, formed an alliance with other Arabs and Muslims, and defeated and then ruled the Byzantine (Eastern) half of the “Holy Roman Empire.” See footnote 1 This was the Islamic/Ottoman (Turkish) empire, which reached its zenith under the rule of Suleiman the Magnificent in 1550 A.D.”
2. The issue is being discussed in the West too. One article and one rejoinder have been published recently in *Harvard International Review* (3, Fall 2004, 48-53) titled “Together but separate. Russia and Europe in the New Century”; and the rejoinder titled “Remotely Russian.” The author of the first article Nikolai Zlobin, is Director of the Russian and Asian Program, Center for Defense Information

in Washington D.C.; and the author of the rejoinder, Bruce Parrot, is Professor and Director of the Russian and Eurasian Studies Program at John Hopkins University.

3. Madina Tlostanova told me that after the publication of his article in *Foreign Affairs*, Huntington became very popular among Russian Orthodox and Slavic intelligentsia as they saw in Huntington a confirmation of their ideas of Orthodox Russia controlling other smaller Orthodox communities outside of Russia.
4. “Beyond New Europe. Does a Euro Curtain Exist?” *Harvard International Review*, Fall 2004, 3, 68-72.
5. George W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree. New York: Prometheus Books, 1991, 102.
6. Not exactly. In present days Lithuania—for example—the Roman Catholic Church is dominant. Over 80% of the population consider themselves Catholics. Currently, along with the Catholics, there are the Russian Old Believers and the Russian Orthodox, Jewish, Karaite and Islamic communities. Besides, members of the evangelical reformed faith are most densely situated in northern Lithuania, and the evangelical Lutherans in the southwestern areas of the country. However, the general direction of Rosapepe’s argument is consistent.
7. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, translated by Victor Lyle Dowdell. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1996, 231.
8. Kant, *Anthropology*, 235
9. The cartographic history of the Ottoman Empire from 1450 to 1840 shows that Turkey was in Europe, well into Europe, all this time and it was only toward end of the eighteenth century that began to recede. A significant different with the Islamic Empire whose last bastion in Europe, Garnatha, was lost in 1492 and that victory of Christianity over the Moors was one of the land mark in the triumphal march of “Western modernity” and the configuration of capitalism as we know it today. The map history could be seen in <http://www.zum.de/whkmla/histatlas/asmin/haxottoman.html>;

10. Immanuel Kant, *Observations on the Beautiful and the Sublime*, translated by John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960, 109
11. This issue has been powerfully raised by South Asian historians, and member of the South Asian Subaltern Studies project, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Post-colonial Thoughts and Historical Difference*. Princeton: Princeton U.P., 2001.
12. Quoted by Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Work of Comparative Political Theory*. Princeton: Princeton U.P., 1999, 55.
13. Giovanni Arrighi, *The Long Twenty Century*. London: Verso, 1994.
14. Madina Tlostanova, *Janus Faced Empire*. Notes on the Russian Empire in Modernity Written from the Border. Moscow, 2003.
15. Take one example among many: the article by Jeffrey D Sachs, "The Development Challenge" of *Foreign Affairs* (March-April 2005; 78-91). It is not the lack of "expertise" in the sense of amount of information he manages. The problem lies in the belief system that underlies his analysis; the principles and presuppositions from where he starts; and the critical acumen he put at work in his interpretation.
16. *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Work of Comparative Political Theory*. Princeton: Princeton U.P., 1999, 55. Giovanni Arrighi, *The Long Twenty Century*. London: Verso, 1994. Madina Tlostanova, *Janus Faced Empire*. Notes on the Russian Empire in Modernity Written from the Border. Moscow, 2003. Take one example among many: the article by Jeffrey D Sachs, "The Development Challenge" of *Foreign Affairs* (March-April 2005; 78-91). It is not the lack of "expertise" in the sense of amount of information he manages. The problem lies in the belief system that underlies his analysis; the principles and presuppositions from where he starts; and the critical acumen he put at work in his interpretation.
 "Latinity" as any other type of identity, is based on memory, individual and collective. Colonization of being operates in cutting off those memories and in trying to integrate, individual and communities, into the imperial memory. In the same way that capitalism era-

ses any other form of economy, and annexes land and people to labor force, memory operates in the same way. That is why colonization of knowledge goes hand in hand with colonization of being.

17. By that I mean by racialized subject that carries the racial wound in their subjectivity and makes different from the modern subalterns, who are subalterns in terms of class but not racialized—which explains why modern subalterns, in Europe, will react against immigrants from North Africa and South Asia: immigrants are racialized, colonial subalterns who compete with them for jobs—in terms of class—but that are rejected by the modern subalterns.
18. Another issue I cannot go into but that I shall mention is the gender issue. Do Islamic women need the guidance of European or U.S. feminists, either Catholic, Protestant or Secular? Muslim women have long argued that Islam per se is not patriarchal but rather it is the male-dominated religious institutions, which have presented a negative and inherently patriarchal interpretation of Islam, and have called for a process of ‘reinterpretation.’ This particular argument has been presented and re-presented by both Muslim women and to some extent secular feminist who have come to ‘rediscover’ their Islamic roots through the process of ‘deconstruction and reconstruction’ of ‘Islamic discourse.’ However, this argument is by no means a new one, and as yet no one seems to have taken it step further and this book is no exception. The other rather fashionable debate seems to be emphasis of the differences of views among scholars of Islam. This concept is often treated in Western literature on Islam as though it were a newly discovered notion. The principle of ‘ikhtelaf,’ or the legitimate divergence of opinion on secondary matters of religion has been a long established tradition within Islamic jurisprudence. See, for instance, Haleh Afshar, *Islam and Feminism: An Iranian Case Study*. MacMillan, 1998
19. Mohammed Abed al-Jabri, *Introduction a la critique de la raison arabe*. Paris: Editions de la decouverte, 1994, 163.
20. “Western” here is the regular expression used to distinguish Western from Eastern Christians, and not in the sense of “Eurocentrism” (that makes Slavoj Zizek very nervous).

21. Enrique Dussel, *Postmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*: Mexico: Universidad Iberoamericana; 1998; for an exploration of the consequences of “trans-modernidad” from the perspective of the barbarians decolonizing themselves, see my own article <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens42.html>;
22. Abdessalam Yassine, *Winning the Modern World for Islam*. Translated from the French by Martin Jenni. Iowa City: Justice and Spirituality Publishing, Inc.
23. Ahmad S. Moussalli, “Islamic Democracy and Pluralism”. In *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*. Edited by Omid Safi, Oxford: One World, 2003, 286-287.
24. Farish A. Noor, “What is the Victory of Islam? Toward a Different Understanding of the *Ummah* and Political Success in the Contemporary World.” In *Progressive Muslims, op.cit*, 325-326.

The Beginning of History: Eight Kinds of Peace¹

Cristovam Buarque

In his famous book, Professor Fukuyama states that the failure of the socialist governments of Eastern Europe and the victory of the liberal capitalism cause what he calls “The End of History.” I prefer to speak about “The Beginning of History.” He believes that the changes brought about by the fall of the Berlin Wall and the end of the Iron Curtain would have put an end to the long-lasting discussion between authoritarianism and democracy that characterized history. In my opinion, that debate characterized pre-history.

History will continue to be built as long as changes emerge from the discussions about the kind of democracy humanity will pursue—a democracy that either promotes or fights social exclusion, that destroys or protects the environment, that imposes a particular set of cultural values and concepts or encourages respect and tolerance. Democracy confined to each country separately, or expanded at global level.

The end of the Twentieth Century witnessed three major revolutions—in globalization, in the field of liberal politics and economics and in science and technology

(information technology, biotechnology and microelectronics)—that bring new challenges for the future of democracy. It is with a strong belief that history is just beginning that I present eight challenges for the global democracy in the next decades.

1. Democracy Lagging Behind

Churchill once stated that democracy is the worst political system, except all the others. His statement was further validated with the rise of the rights of minorities against the democratic authoritarianism of the majority. It is even more applicable today considering the globalization process. Democracy no longer meets the requirements of the global world, but up to this date there is no other system capable of replacing it.

Invented in a time when States were restricted to cities, and rulers had their powers limited to their own small territories and to the short span of their own lives, democracy has grown old in a world where the power of any president goes far beyond the borders of his own country, and triggers effects, which last far longer than his term of office; thus, his actions have repercussions in the life of citizens of other countries who did not elect him and in the life of future generations.

This is obvious as regards the rulers of big countries, whose decisions may warm up the planet, change the course of rivers, cause nuclear or biological wars, destabilize other countries or the entire civilization. But it is also true for the

presidents of small countries who decide to build nuclear plants, to dam an international river, to authorize the operation of bank systems used for money laundering, or to allow terrorist bases or drug traffic in their territories.

In the globalized world, the actions of each State can have repercussions in the entire world for centuries ahead, but democracy goes on electing rulers on the basis of national elections for short terms of office. The world has become global and long-termed, but democracy is still national and short-termed.

A global world needs a democracy that is capable of incorporating the global reality.

To become democratic, globalization must cease being identified only with trade.

Save some ecological, social, or political tragedy, trade will never return to the times of closed nations. International trade will be the distinguishing mark of the future. However, if trade is to take place with a minimum civilizing efficiency, it must be accompanied by international solidarity, by means of investments to overcome poverty and local calamities, and to face the problems experienced by those excluded from the advantages of global modernity.

Global democracy will require the combination of national democracy and international solidarity among present-day societies, and among present and future generations, allowing us to complete the world mobility framework. In addition to the commercial peace that stems from free trade now being implemented, the world will seek to attain other

peaceful goals: social peace, moral peace, security peace, migration peace, technological peace, cultural peace, political peace and green peace.

2. Social Peace: the Fight against Poverty

The world cannot be global in the areas of trade, economy, and finance, and go on keeping humankind divided. The *iron curtain*, which in the past prevented globalization, dividing humankind along ideological, political, economic, and military lines, must not be replaced—as happens today—by a *golden curtain*, which prevents democratic globalization, dividing humankind along social and demographic lines.

There is no global democracy in a world, which opens its borders to the entry of products that increase the well-being of the rich and closes its borders to people escaping poverty. Globalizing wealth for a few, while still nationalizing poverty for so many, is immoral.

The present global world has created a divided humankind: in the place of an *iron curtain*, a *golden curtain*. On one side, an *archipelago of the poor of the world*, they themselves divided by cultural differences; on the other side, an *international first world of the rich*, united in the same modern standards of consumption and culture. Globalization has spread the right to wealth for social groups, regardless of the country where a person lives, but has also excluded—within each country—segments of the local population. The pre-globalization world divided into a First, a Second, and a

Third World has been replaced by a world where the Second World has disappeared, pockets of poverty have been formed in the First World, and pockets of affluence have come forth in the Third World. The global world of the 21st Century is a huge *Third world World*, with *countries with a low-income population majority* and *countries with a high-income population majority*, with rich and poor in both countries; the only difference is the proportion between these segments within each country.

Within a few decades, if this scenario is maintained, the World will face such a brutal division between the rich and the poor—regardless of which country they live in—that a biological rupture in the human species will occur, with one group living longer and enjoying greater physical health and more intelligence, and the other group—the majority—living less, with a weakened health and no education. The outcome will be the moral tragedy of the acceptance of exclusion, caused by the feeling of *dissimilarity* – which has already begun to spread around the world—between the rich and the poor. The rich will be free to indulge in the moral violence of despising the poor, enjoying wealth and technological progress without solidarity, whereas the poor will be free to indulge in physical violence against the rich.

Globalization will be democratic only if the fight against poverty becomes a global program—a sort of *Global Social Marshall Plan*. The end of poverty will not be reached through a permanent system of foreign help, result of a generous solidarity, nor does it stem from economic growth. A

Marshall Plan for the economy would increase wealth, but would not decrease poverty. In some cases, it could even worsen poverty, augmenting inequality.

In the pre-globalization period, democracy created a Marshall Plan for the economic reconstruction of Europe. In times of globalization, a New Marshall Plan is necessary, in a global scale and for social purposes.

Post-29-crash Keynesianism aimed at fostering economy through the increase of the aggregate demand and was carried out many times with no fiscal responsibility and excessive state interventionism. Together with Keynesianism, the post-war Marshall Plan aimed at financing industrial and infrastructure investments. Both succeeded in promoting the economic growth of the last sixty years.

The 21st Century is demanding a new Marshall Plan and a new Keynesianism in the world struggle against poverty. With fiscal responsibility and full respect to the laws of the market it is possible to transfer income to the poor population of the world, providing jobs for this population in the production of the goods and services that they need to exit poverty. It would be *a new joint social Keynesianism and social Marshall Plan*, the difference being that the program would directly finance *social subsidies*, an income to employ the poor in the production of goods the poor need to escape poverty.

The best-known examples of *social subsidy* are the programs Bolsa-Escola (Child/Family Scholarship Program) in Brazil and Progresá in Mexico, both later renamed as Bol-

sa-Família (Family Program) and Oportunidad (Opportunity)². Based on such programs, the governments of these countries pay an income to poor mothers, under the condition that these mothers keep their children in school and guarantee their daily attendance and success. Besides the income received by the families that allows them an immediate exit from poverty, the school further guarantees that these children will be able to escape poverty. The book *India: From Midnight to the Millennium*,³ by Shashi Tharoor, describes how simple instruments of support to poor groups, the “untouchable,” in the case of India, are able to promote their improvement, with their social inclusion and escape from poverty.

Studies have shown that the cost of a world program to fight poverty requires a small portion of the world income, which is today something about US\$ 40 trillions per year, especially if the financial engineering of these expenditures takes into account the reduction of the poor countries’ debt service.

In a world scale, at the cost of only 13% of the poor countries’ debt service, it is possible to put an end to child labor and place 250 million children in school, creating at the same time a trickle up instead of a trickle down effect, a kind of *social Keynesianism*, with a growth from the basis and a positive social impact on poverty.

The recent negotiation between Argentina and Spain allowed the pardon of part of the first country’s debt to creditors of the second, under the condition that the amount

forgiven be used in education, especially in programs such as *Bolsa-Escola*.

3. Migration Peace: Internal Attractiveness

One cannot imagine a democratic globalization in a world that has succeeded a free circulation of goods but is erecting growing barriers in order to hinder the circulation of people across national frontiers. The world will not be global and democratic at the same time in a planetary scale as long as a strong discrimination against migration persists. Almost the same number of people die each year trying to cross the border between the United States and Mexico as in all 43 years of the Berlin Wall.⁴ This means that crossing the *golden curtain* is much more dangerous and deadly than crossing the iron curtain.

At the same time, it is normal to imagine that rich countries with small territories try to defend themselves both culturally and socially. The equation of trying to globalize demography while protecting national rights of each people, including the rich, will only be solved with adequate policies, so that each poor nation finds the way of progress and survival within its own frontiers. The ones, with no need to migrate, the others with no need to restrain migration.

At a total cost of a border police officer in the United States it is possible, by means of a *Bolsa-Escola* program, to finance school for one thousand children in Honduras, under the condition that these children do not miss classes and that their parents do not leave them in order to migrate. The

scholarship that is paid and the need of the parents' presence are enough moral reasons to decrease the need and to justify the prohibition of migration. An international program for the improvement of teachers' salaries in the *countries with a low income population majority* would be able to stop part of the migration of the local youth in search of better salaries. The equipments of these schools not only retain parents and their children within the country borders, but would also improve the supply of jobs in the countries that manufacture these same equipments.

Instead of border violence that hinders migration, and the consequences of migration liberality, democratic globalization must follow an internationally financed program of internal attractiveness, within each country, so that migration will no longer be a need. The donor countries will find that the financial and moral benefits of an internal attractiveness program more than pay off its cost.

4. Technological Peace: the Fight against Epidemics

Global world faces two tragedies: a tragedy that ravages the world population through natural calamities and the moral tragedy of the indifference of the rest of the world that watches the tragedy. The fight against epidemics, hunger, and illiteracy is a fight for the globalization of access to technological advances. Globalization will not be democratic nor ethical, while the benefits derived from science and technology in the essential social sectors are still restricted to only a small segment of the population. Democratic glo-

balization will require science and technology to benefit the whole world population, in the fields of health, education and agriculture.

Though in theory related to poverty, globalized democracy will require a worldwide program to fight epidemics, which, though affecting mainly the poor population, also threatens citizens in rich countries. The fight against poliomyelitis was an example of defense of the interest of the rich, which also protected the poor. Although HIV is not transmitted by air like the virus of poliomyelitis, and thus allowing the well-informed rich to adopt prophylactic measures, it still is a threat to all. In a global democracy, a problem that affects 37.8 million people, 66%⁵ of which located in Africa, cannot be regarded as a national issue, especially in the case of those countries lacking resources to face it. Aids needs to be regarded as a world issue, within the globalization spirit that supports and fosters international trade but condemns health by restricting it to national responsibility.

The fight against epidemics, especially Aids, is within reach. Medicines and anti-retrovirals already exist, the vaccine is about to be developed, cost being the main issue. Epidemics cannot be turned into a profit vector. On the other hand, the profit of pharmaceutical companies that sell vaccines at high prices works as an incentive to technological advances and should not, therefore, be reduced on behalf of social values. The end of patent rights may hinder scientific advance, with still deeper and serious results on the future of mankind, as the delay in the invention of new drugs; howe-

ver, patent protection can obstruct the dissemination of drugs, with shameful, inhuman, and immoral consequences. This equation can be solved by the use of public funds in *countries with a high-income population majority* to cover research expenses by private companies in the health area, as it happens in the military area.

A worldwide program for the purchase and distribution of drugs would maintain the incentive to technological advance and guarantee immediate access to drugs. The cost of such program would be well within the bounds of the world wealth and would be translated into a positive globalization, not just in terms of trade, but in terms of cure of diseases.

The world will certainly face other epidemics, either from biological causes or as a result of natural disasters, as was the case of the *tsunami* on December 26, 2004. The 9/11 disaster, result of a criminal terrorist attack causing little less than 3 thousand casualties, has remained in history as a date from which the rich world started to mobilize billions of dollars in order to avoid similar political tragedies. But the 12/26, which has killed about 300 thousand people, should remain in history as a date from which rich countries started spending more in order to avoid the consequences of similar natural disasters. September 9th marks the date of a terrorist social epidemics; December 26th should deserve the same attention in order to avoid the consequences of natural disasters.

Death by hunger, life without education, and life in penury should also be regarded as catastrophes, as serious as *tsunamis*, terrorism, or Aids.

5. Cultural Peace: Tolerant Globalization

Access to universal culture has always been one of the main objectives of humankind, as much as access to science and technology. However, considering the manner in which globalization is spreading around the cultural world, what we see now is not access to universal culture, but the global unification of the stronger culture, the culture of *countries with a high-income population majority*, to the disadvantage of other countries, including ethnocides, which destroy cultures and traditions. From the cultural standpoint, globalization is doing in a global scale and in a few decades, in the beginning of the 21st Century, what was done much more slowly, in the beginning of the 16th Century, in the newly discovered countries of the Americas: the destruction of native cultures. The result is the impoverishment of the entire humankind, due to a globalization process, which does not respect diversity, destroys our heritage, and therefore is not democratic, but rather the result of a pre-globalization *archaic democracy*.

This is what the United States and Europe have been doing, naturally sometimes, by virtue of the seduction exerted by their inventions, but sometimes by means of military intervention or the mere threat of it.

The world will not be global and democratic if it is not tolerant. The intolerance that the United States has exerted upon the world, especially upon the Islamic world—as Europe was intolerant towards the native peoples of the Americas—is a form of global social dictatorship. Today, some

countries have been turned into concentration camps for the imposition of Western cultures.

Likewise, intolerance cannot be considered an internal affair of individual countries. Certain religious groups impose their world views and their rites upon others. If the West is now the main destroyer of cultures, one must not forget that it was the Islamic groups in Afghanistan who destroyed all cultures that were different from the rules of more orthodox Islamism.

6. Security Peace: the Fight against all Forms of Violence

Tolerance among cultures and respect for diversity will be fundamental tools for the world global democracy, especially for the reduction of terrorism. But world peace will not be achieved automatically. Along the coming years, globalization must include a strong international collaboration against all forms of violence.

The more visible form of physical violence is terrorism. With its indiscriminate attacks against civilian populations, terrorism – regardless of the political cause it defends—denies global democracy. With the technological advance that will inevitably be at the disposal of individuals and groups, terrorism will soon employ nuclear, chemical, and biological weapons, which will make the present catastrophes look like minor accidents.

There is no global democracy without a global fight against all kinds of terrorism.

At the same time, it will be necessary to stand up to many forms of domestic violence: racial violence, gender violence, violence of child labor and child prostitution.

7. Green Peace: Protecting the Future

Globalization and its technological development have globalized the destruction of the environment in the whole planet. Different from the historic depredation of local environment, the world today plunders the whole planet. Its most outstanding example is the current global warming, a menace to the future of life and the whole civilized system. If the consumption and production models and the indiscriminate use of technical instruments are to go on, global civilization will be doomed. Present civilization will benefit only the current generation, or maybe one or two future generations up to the end of the 21st century; the next generations will be doomed.

Globalization has triggered a war among generations; the current generation trying voraciously to enjoy the products available through technology and trade without any commitment to the sustainability of future generations. We cannot imagine a global democracy exclusively oriented to the present day mankind.

Therefore, there is no global democracy without agreements allowing the subordination of the productive process and the use of techniques to the interests of future generations. The *Kyoto Protocol* was a step, but still a minor one and poorly respected. More than an agreement, we need a

plan of peace with the future generations, which will not be achieved by a civilization process that bases its progress on consumption increase and GDP growth, without valuing Nature.

8. Moral Peace: Globalization of Values

Civilization gained the power to destroy Nature, in a planetary scale, and decision-making mechanisms are still prisoners of short deadlines and national borders.

Global democracy, with the catastrophic power of current techniques, would require the globalization of decision-making power, something utterly impossible, since the necessity of tolerance requires respect for national diversity. Although defined by national policies, democracy today has the need for a planetary ethics.

The nuclear bomb brought to all nations a responsibility that was assumed by means of several agreements for the suspension of nuclear tests and for the reduction of nuclear weapons; the ecological crisis led to the Kyoto Protocol.

The USA has no moral authority to prevent another country from building nuclear power plants or nuclear bombs while it does not submit to the global humanistic yearning to prevent North American economy from triggering global warming with much more dramatic consequences.

The solution to the equation of the right to nationality with a global responsibility is to treat the Earth as a huge condominium, where each nation owns a share; each nation

respecting the rules common to all mankind. While an apartment owner is entitled to use it, but may not set it on fire or leave the tap on, likewise no country should be free to destroy its natural resources and freely use its technological assets. Following the path of agreements on the reduction of nuclear weapons, and other agreements that resulted in the signature of the Kyoto Protocol, it is likewise important to define ethical rules to all countries, as the use of science and technology, human rights, the use of public resources, the struggle against corruption and terrorism, and the struggle for social inclusion and poverty relief.

9. Political Peace: Globalization of Politics

Global ethics will not spread out unless politics goes beyond the borders of each country. However, only under a hypothetic planetary democracy would international parties come forth. International dissemination of communism proved to be an international tool to serve the URSS's national project. All the other attempts of international dissemination were limited to debates for politicians with similar political positions.

It is the yearning for a planetary ethics within national policies that causes non-governmental organizations to spread globally.

While still waiting for a planetary democracy and international parties, global democracy will have to use NGO's growing role as a tool of political and social interference towards emerging international values. International NGO's

can be instruments of balance in a global world where political parties are purely national, global companies seek an immediate micro-economic profit, and international churches offer a spiritual life in “the next world.”

Notes

1. Prepared for a debate with Professor Francis Fukuyama, during the Seminar “The State of Democracy in the World,” held in the U.N. Headquarters, NY in March 10th, 2005. Translated from Portuguese by Claudia Pacheco de Oliveira, Gabriela Caetano Boaventura, Maria Isabel Taveira, and Vanira Tavares de Souza. Translation Service of the Brazilian Federal Senate.
2. Many evaluation studies of the Bolsa Escola program were made by the World Bank, by the Interamerican Developing Bank, UNICEF, UNESCO, ILO. Authors like Bill Clinton, in his autobiography, and George Soros, in his book *On Globalization*, have commented about it.
3. Tharror, Shashi, *India from Midnight to the Millennium*, Millennium Edition, Penguin Books, Londres, 1997, cap. 4, p. 79-111.
4. *The Economist*, Feb. 19th-25th, p. 81. “The giant fence sealing Mexico from America stands in contrast to the Statue of Liberty. In the 43 years that the Berlin Wall shut Communism’s refugees in, it accounted for 239 deaths. America does not shoot migrants, yet in 1991-2001, at least 1,700 people died crossing its border deserts.”
5. UNAIDS table.

L'islam, la violence et le terrorisme

Ehsan Naraghi

Avant d'analyser les différents cas, il convient de préciser les quatre facteurs qui ont alimenté le terrorisme dans les terres de l'islam :

- l'humiliation: dans la majorité des cas, il s'agit d'une réaction à la violence subie;
- la solidarité entre musulmans;
- le goût du martyre;
- l'injustice sociale.

1. Le cas de la Palestine

Lorsqu'en 1948, les Nations Unies ont décidé le partage en deux pays, Israël et la Palestine, les Israéliens qui venaient de subir une répression impitoyable de la part de Hitler, sont arrivés en terre palestinienne en conquérants, rappelant les méthodes coloniales. Méconnaissant l'esprit musulman, et au lieu de se considérer comme partenaire, ils se sont conduits comme des maîtres. Victimes d'une répression hitlérienne, ils pensaient que tout le monde leur devait quelque chose, sans comprendre les susceptibilités des palestiniens. Ces derniers n'ont pu tolérer une telle attitude. Ils

se sont sentis offensés et humiliés, face à un adversaire qui leur imposait, de facto, sa force et sa supériorité. Très vite, les rapports entre Palestiniens et Israéliens se sont vite dégradés. La première intifada est l'expression de la volonté des Palestiniens de surmonter le sentiment d'humiliation. Les jeunes qui avaient perdu l'estime de soi rachètent leur honorabilité en défiant un Etat d'Israël incomparablement plus puissant. Ils deviennent dignes à leurs propres yeux.

La seconde intifada est la conséquence des déboires et des échecs des accords d'Oslo, – qui créent une autorité qui n'en est pas une au sein d'un pays fragmenté. Les jeunes palestiniens sont alors plongés dans une vision pessimiste des choses, qui postule plus ou moins implicitement que la Nation palestinienne ne saurait se réaliser. Dès lors une mort sacrée qui assure à l'adepte l'accès au paradis et détruirait une partie de la société israélienne devient une solution envisageable.

2. L'Afghanistan

En 1979, lors de l'invasion subite de l'Union soviétique en Afghanistan – un pays faiblement structuré, avec une armée insuffisante pour faire face à l'armée rouge –, ses citoyens ne pouvaient que recourir à l'arme islamique. A ce moment-là, le Pakistan, pays voisin, a laissé ses frontières ouvertes aux résistants qui voulaient se battre contre l'armée rouge.

A l'époque, l'Afghanistan devint un aimant pour les combattants arabes musulmans, qui y voyaient non seule-

ment l'occasion de se battre contre les Russes, mais aussi de constituer un Etat islamique idéal. Les autres Etats islamiques ne leur paraissaient pas suffisamment à la hauteur. Depuis des dizaines de décennies, ils entretenaient ce rêve de créer un Etat véritablement islamique, afin que l'idée de califat soit réalisable. Ainsi, plusieurs militants arabes partirent aider les combattants afghans dans leur pays. Au bout de cinq ans, ils étaient des milliers présents sur le territoire afghan. En 1988, quand l'Union Soviétique préparait son retrait, ils étaient déjà très nombreux. L'Arabie saoudite soutenait fortement ce mouvement, tandis que les Américains finançaient la résistance afghane contre les soviétiques, tout content de trouver son adversaire soviétique dans l'embarras, sans avoir à l'affronter directement.

En 1980, Ben Laden arrive à Lahore, au Pakistan, et commence à financer les résistants afghans. En 1984, Abdullah Azam, islamiste palestinien, venant de Jordanie, arrive à la ville frontière de Peshawar, crée *Maktab ol Khetmat*, une association qui réunit des arabes militants voulant soutenir la cause afghane, sponsorisé par Ousama Ben Laden. En 1986, Ben Laden crée un camp d'entraînement des islamistes militants, sur terre afghane, près de la frontière palestinienne. Le camp accueille des combattants égyptiens, algériens, saoudiens et yéménites. Ben Laden crée un bureau du jihad qu'il baptise *Al Qaeda*. Ce bureau dirige les activités terroristes sous ce nom. En 1989, les militaires soviétiques abandonnent l'Afghanistan. A ce moment-là, le nombre des arabes islamistes qui soutiennent Kaboul aug-

mentent. En 1992, un grand affrontement a lieu en Algérie entre la résistance islamique et le gouvernement militaire.

3. L'Algérie

Trois facteurs ont poussé à la montée de l'islamisme militant algérien: la conjoncture politique, la faillite de l'État-FLN, le poids de l'islam qui s'est renforcé au moment du coup d'Etat militaire (qui a interrompu le processus électoral).

Tout au long de la décennie des années quatre-vingt, l'expression de l'islamisme se cantonne au monde universitaire et aux petits commerçants. Regroupés en ligue, les islamistes prêchent des valeurs supposées solutionner les problèmes d'une société confrontée à des difficultés socio-économiques (chômage, pénurie de logement, crise des transports, corruption etc.). Afin d'apaiser les souffrances des plus démunis, les islamiste mettent en place une véritable "stratégie de la bienfaisance". Mais la politique des islamistes demeure invisible tant l'attention se porte durant cette période sur les effets du "printemps berbère" et les réformes du président Chadli Benjedid. Les émeutes d'octobre 1988 révèlent les tensions profondes qui règnent tant au sommet de l'État que dans les couches les plus populaires.

La démocratisation du régime algérien favorise l'émergence des partis islamistes autorisés pour la première fois dans un État arabe à participer librement aux divers scrutin électoraux. Pour le pouvoir algérien, les partis isla-

mistes demeurent inoffensifs, bien peu de responsables algériens connaissent le travail social qu'ils réalisent. Le contrôle de plus de la moitié des municipalités après les élections de juin 1990 leur donne la possibilité d'augmenter son aura.

Le raz de marée de juin 1990 se renouvelle aux élections législatives de décembre 1991, le FIS est en passe d'obtenir les deux tiers de l'Assemblée nationale, préalable à l'instauration d'un État islamique.

L'interruption du processus électoral en janvier 1992, la dissolution du FIS et la politique des arrestations massives – déclenchée par le coup d'État militaire –, provoquent un sentiment de haine contre le régime chez les islamistes. Convaincus de leur rôle historique, les islamistes du FIS mettent en place une guérilla susceptible de réaliser par la violence ce qui n'a pu se faire par le politique. C'est devenu un combat permanent, qui attiré la solidarité d'autres volontaires islamistes du Moyen-Orient. Pour l'heure, le coup de cette erreur grave se chiffre par plus de cent cinquante mille assassinats et une violence au quotidien, qui ne s'est jamais interrompue.

4. L'Irak

Après des décennies de pouvoir dictatorial, mais laïque, l'Irak est aujourd'hui en train de céder au désarroi et à une nouvelle forme d'oppression: celle de la religion.

Contrairement aux apparences, le réveil de l'islam ne s'est pas fait du jour au lendemain. Certes, le régime baasis-

te a toujours défendu une approche séculière de la politique. Certes, le code de la famille irakien s'est de longue date imposé comme le plus moderne et le plus progressiste du Moyen-Orient, notamment en matière de droit des femmes. Mais, avec l'embargo des années 90 et l'augmentation de la pauvreté, de nombreuses familles ont commencé à trouver refuge dans la religion. Après la guerre du Golfe, le raïs en personne s'est mis à sponsoriser la construction de mosquées et a fait inscrire "Allah akbar" (Dieu est grand) sur le drapeau irakien. Plus récemment, la vague du 11 septembre et le regain d'islamisme teinté d'antiaméricanisme ont trouvé un certain écho chez les Irakiens. Des entretiens réalisés à Bagdad ont permis de constater que de nombreux hommes, qui avaient l'habitude de boire de l'alcool et de mener une vie frivole, commencèrent à faire régulièrement leur prière et écouter les discours d'Ousama Ben Laden, à partir de 2001.

On constate aujourd'hui trois facteurs en Irak:

a) Le réveil religieux

Sévèrement réprimée sous Saddam Hussein, la majorité chiite s'est aussitôt réveillée après la chute du régime et a retrouvé le traditionnel culte des imams et la commémoration des fêtes religieuses comme l'Ashoura (qui célèbre le martyr de l'imam Hossein, troisième imam chiite assassiné à Karbala par l'armée des Omeyyades). Quant aux clercs sunnites, leurs prêches du vendredi, – qui étaient également res-

treintes sous Saddam pour ne pas faire de l'ombre au raïs –, rythment les soubresauts de la vie politique irakienne.

b) La réaction protectionniste face à l'Occupant

C'est le cas des habitants de Falouja, un peuple traditionnellement très protectionniste. Ils ont très mal digéré l'arrivée des forces d'occupation en Irak. Les méthodes utilisées par les Américains (raids dans les maisons en pleine nuit, soldats de la coalition attrapant des femmes par la chemise) n'ont fait que renforcer le sentiment d'humiliation et de haine à l'égard de l'étranger. Ce genre de comportements, normaux pour des Occidentaux, sont perçus comme inacceptables selon la tradition islamique. C'est aussitôt l'honneur qui est mis en question. Certains habitants de Falouja n'ont pas hésité, alors, à prendre les armes pour se venger. Les nombreuses offensives armées de la Coalition sur Falouja n'ont pas seulement renforcé à chaque reprise la guérilla anti-américaine. Pour défendre la mort d'un proche, c'est une armée de frères et de cousins qui se mobilise.

Autre exemple: Les anciens combattants de l'armée irakienne. Humiliés de se retrouver au chômage – Bremer ayant démantelé l'armée –, ils sont nombreux à avoir rejoint la guérilla anti-américaine.

c) L'Irak: nouveau centre du terrorisme international

En négligeant le contrôle des frontières à la chute du régime, les forces de la Coalition ont ouvert la porte à tous les

groupes possibles et inimaginables. Ces jihadistes internationaux entretiennent des alliances avec certains groupes irakiens. A côté du réseau d'Abou Moussab al-Zarqaoui, le terroriste jordanien suspecté de mener une grande partie des attaques contre la coalition, on trouve une multitude de groupes clandestins tels qu'Ansar al-Islam, Ansar al-Sunna ou encore l'Armée islamique en Irak. Leurs communiqués, qui circulent de Mossoul à Kerbala, cherchent à imposer un ordre islamique pur et dur. Ils sont les auteurs d'attaques, de nombreux enlèvements, de décapitations d'étrangers (qu'ils appellent "les collaborateurs des forces d'occupation"). Ils disent agir au nom du jihad, la guerre sainte pour purifier la terre irakienne.

5. La Tchétchénie

La déportation au Kazakhstan (alors en URSS) du peuple tchéchène dans son entièreté par Staline (prétextant une collaboration de tous les Tchétchènes avec Hitler) a eu pour effet de fragiliser cette population et d'aiguiser ses rancœurs.

L'indépendance, proclamée en 1992, après la chute du bloc soviétique, a très vite donné un regain de vigueur aux valeurs traditionnelles comme l'appartenance clanique, où le refuge dans l'islam. Pour de nombreux jeunes qui, depuis leur enfance, n'ont connu que la guerre, les privations, les disparitions de membres de la famille, la pénurie, la vie dans les ruines, l'incertitude, il est facile de se laisser influencer par des courants extrémistes. Au cours de la deuxième guerre de Tchétchénie, cette influence s'est renforcée. Si la première

re guerre (1994-1996) avait connu quelques femmes combattantes, les femmes kamikazes ne sont apparues qu'en 2000, lors de la seconde.

L'islamisation tchéchène est assez complexe: Les groupes radicaux jouissant de généreux financements étrangers, et dont il est difficile de mesurer le poids réel, entrent en opposition avec les confréries soufies qui structurent l'islam traditionnel tchéchène. Le spectre de l'islamisme est en revanche utilisé par Moscou pour justifier une campagne dont les buts sont flous, multiples, fluctuants et différents selon les acteurs. La seule issue de ce conflit aux angles complexes s'avère être la négociation. En s'en prenant radicalement aux Tchétchènes, les Russes ne font qu'exacerber les rancunes et le sentiment nationaliste de leurs adversaires, qui n'ont crainte d'utiliser comme dernier recours la mort par des moyens aussi extrêmes que l'attentat-suicide.

Conclusion

On constate, dans chaque cas, que ce sont des maladreses des forces extérieures qui ont suscité les actions terroristes: que ce soit la maladresse des Israéliens en Palestine, celle des soviétiques en Afghanistan, celle de l'armée en Algérie, celle des Américains en Irak, celle des Russes en Tchétchénie, qui n'ont pas tenu compte des sensibilités locales. Ces maladresses n'ont malheureusement pas tenu compte de la spécificité culturelle musulmane. De nature, les musulmans sont rancuniers, et dès lors qu'ils sont humiliés,

liés, c'est l'esprit de vengeance qui les anime. Il est important de comprendre la complexité de chaque cas, avant de s'y attaquer aveuglement. La négociation doit un préalable indispensable plutôt qu'un dernier recours quand le mal est déjà fait.



Identité et Conscience Historique

In the Name of God, Islamic View about Christianity

Hamid Reza Asefi

Mr. Chairman,
Distinguished Guests,

First and Formost

First and formost, I would like to express my gratitudes to organizers of the seminar. I am glad to see this seminar is being held in a city that Islam and Christianity meet and I hope that the deliberations during the seminar would increase the correct understanding of Muslim and Christian nations regarding the real ties that exist between two great and divine religions of Islam and Christianity.

As you know the expansion of communications as well as astonishing advancement of mass media in the new world, on one hand have provided unique opportunities for nations to enhance their understanding and awareness about various traditions, thoughts and cultures. On the other hand, it is unfortunate to see some media have been used as an instrument to gain political objectives and the existing inequalities among nations in accessing the media and information

technologies, have paved the way for misunderstanding and wrong approaches towards other religions and cultures. True or false as a reality, Western world is considered as symbol of Christianity and a sort of link has been established between Christianity and behavior and policies of Western governments. It is under such circumstances that the idea of Islamic approach towards Christianity and also correcting the mentalities of Muslims and Christians about each other and reminding of large number of commonalities that exist among monotheistic religions becomes more important.

Correct understanding of Christians about genuine look of Islam to Christianity and Jesus Christ on one hand, and differentiation of real concept of Christianity and Western policies *vis-à-vis* world of Islam in the past and in Present on the other hand, are two basic element for creating psychological and mental grounds to develop and expand friendship and understanding between Islam and Christianity which plays a vital role in promotion of peaceful coexistence among nations as well as enhancement of peace and international security and also promotion of morals and human rights in the current world.

The world is in dire need of peace, stability, morals and justice and in fact, justice and morals are the essence of monotheistic religions. Therefore, cooperation among religions can create the hope in mankind about a peaceful and stable world. In order to have cooperation and understand-

ding of religions about each other and to reach an inter-religion common strategy for promoting global human values, there is no other way but “dialogue.”

Historical Background

To study the approach of Islam towards Christianity, it is better to have a historical review in the past and study the status of Christianity just before the prophecy of the holy prophet (P.B.U.H.). Basically, mentality of people of Hejaz before accepting Islam, were closer to Christianity in comparison with followers of other religions. Names of those idol worshipers, who had converted to Christianity, have been recorded in history and “Waraghat Ibn Nofel”, uncle of the wife of holy prophet Mohammad (P.B.U.H.), is one of them.

Verses of the Holy Quran have endorsed religious believes prior to Islam as criteria for unity among mankind and nations and have addressed followers of other religions and have stated that is ready to establish friendship and understanding with them. The Holy Quran not only has respected and endorsed other divine religions, but also has called their followers to commonalties that their religions have with Islam¹ and at the same time has urged the Muslims to have the best attitudes towards followers of divine religions.² Other holy books have been numerously mentioned in Holy Quran in good manner.³

The approach policy and behavior of Holy Prophet as a religious leader and head of the Islamic government have been very good and friendly with regards to Christian governments and in particular to Christians residing in Arabian Peninsula. Six years after the migration from Mecca to Medina, when Muslims faced too much pressure by infidels of Quraish the holy prophet sent a group of Muslims to Abyssinia that had a Christian ruler and had good relations with Roman Emperor.

Najashi the ruler of Abyssinia asked Jafar Ibn Abi Talib about the features of the new religion and by a realistic, unbiased and generous behavior and giving them shelter, left a sweet memory in the minds of Muslims and in practice endorsed the words of holy Prophet about himself. A 20 members group from Abyssinia had gone also to Mecca to find out more about Islam and was highly impressed by behavior of holy prophet and teachings of Islam.

After migration of prophet (P.B.U.H.) to Medina, his invitation letter to Emperor of Rome to Islam was not a war declaration but a call to religious unity. After all, the attitude of Islam towards divine religion specifically Christianity has been a positive attitude in this connection, Quran refers to the followers of this religions as follow:

Say: O followers of the book! Come to an equitable proposition between us and you that we shall not serve any but Allah and (that) we shall not associate ought with Him, and (that) some of us shall not take others for lords besides Allah, but if they turn back, then say: Bear witness that we are Muslims.⁴

Based on Quranic teaching it means, worshipping a unique being and avoiding polytheism (in thinking) and working for social justice (in practice) bond Islam and other divine religions together.

Considering the common originality to Abraham (A.S), Muslims and Christians enjoy of common heritage. For more than fourteen centuries in Iran, the two faithful communities with religious understanding and peaceful life, have enjoyed together and followed common objectives. Diversity of religious communities are the will of God. Quran says: if Allah had pleased he would have made you a single people/society, but the existence of diversified religious communities are to try you the believers.⁵

Quran stipulates that, “in Islam there are no reluctance and compulsion”⁶ and approves the peaceful coexistence.⁷ However the followers of the divine religions are addressed that for understanding monotheism (Towhid) and performing their worship “a common world.”⁸

By studying Quranic verses, shows that Islam has presented a beautiful image from Christianity to the world.

Islam is a religion that has admired Mariam and has given her a sublime position.

And when the angeles said: O Marium! Surely Allah has chosen you and purified you and chosen you above the women of the world.⁹

In Islam, the Christians who live under the Islamic law should receive a good treatment and be honoured.

Dialogue among Islam and Christianity from Quranic point of view

Quran instructs its prophet to invite the follower of divine religions to construct dialogue based on common points and excludes the differences, by doing so the ground for harmony and cooperation for materialization of prosperity and blessing of all mankind is paved and in this regard the Quran says:

Say: O followers of the book! Come to an equitable proposition between us and you that we shall not serve any but Allah and (that) we shall not associate ought with Him, and (that) some of us shall not take others for lords besides Allah.¹⁰

Also, the Almighty has forbidden the prophet from negative approach which is dealing with the matters related to the differences in views and ignoring common points. The reason is that such approach is not in the benefit of human society, and the outcome of it would be nothing other than clashes and disputes.

Dialogue among Islam and Christianity in the Contemporary Time and its Challenges

As it is understood muslims always had a concurrence with Christians and confrontation between European Christians with Muslims started from inconformity but gradually converged to conformity.

Differences of the Catholic Church and Indolesian Muslims followed by the crusades. After their failure in the

crusades, the leaders of the Catholic Church engaged in cultural and scientific activities with Muslims which put them in closer touch with Islamic teachings and the culture of Muslims. After the Renaissance, when non-church scientific institutes were established, a realistic approach towards Islam developed and, as a result, some fair works were written at the time in light of the developments of the enlightenment era. The church was also, influenced this atmosphere.

After World War II, following the developments which unfolded in the east-west relations, the church, admitting its past mistakes, started peaceful coexistence with the Muslims. This significant change of approach toward Islam was explicitly enshrined in the statement of the second council of the Vatican in 1965.

In addition to fostering a climate of optimism and mutual understanding, dialogue between religions in recent decades has encouraged the two sides to strive to remove the irritants in their relations and start a joint cooperation in intellectual, social and political fields.

In the mean time, such dialogue has also helped forge friendly ties between the scholars and intellectuals of both sides which has, in turn, expanded the climate of understanding, friendship and peace across the globe. The existence of wrong stereotyped impressions towards the religion and civilization of the other side, particularly, in societies which are overwhelmed by a spirit of ignorance and prejudice has caused such differences to turn into violence and conflict.

A clear example of the existing challenges is the intensification of the campaign of slander and calumny against Muslims aimed at smearing of this faith through propaganda means which is pursued by certain decision making centers in the west.

There is no doubt that today the Christian world, should not be held to be responsible for such campaign, but unfortunately, the campaign against Islam is launched and directed by some Western Circle. In this context, it is propagated that Islam is the cause of violence while Muslims themselves have suffered most from this abhorrent Phenomenon.

Of course, its obvious that the wrong behavior of some Muslims towards the western societies has had a role in the formation of such a false perception, because this wrong behavior has been associated with violence and Muslim societies have done little to clarify their positions. Thus, there is a need for people of good faith from both sides to sit together and shed the distorted image portrayed of Islam and polish this tarnished picture.

Fundamentalism has long existed in Western societies but it had not been regarded as a threat to the new civilization, while the picture painted of Islamic fundamentalism for the Western world is horrible. This is a phenomenon which must be differentiated from Islam itself as we should understand that the image depicted of the other side, too, is associated with ambiguity.

In some European countries, there are challenges such as racial discrimination and rightist extremism. In these countries, social ills have caused a rift in the entire values of the Western Christian civilization, such as family and social values. On the other hand, the show business and propaganda media, too, have launched an extensive campaign against the church with an aim to distort the image of Christianity and cast doubts about its divine teachings.

Another challenge which negatively affects Islam-Christianity relations and require our cooperation is the issue of human rights among the members of the human family and regulation of the relationship among these members.

We know that all divine religions are of the same essence and root and Islam and Christianity have brought precious teachings for human guidance which include values, traditions and guidelines which can benefit our present world.

There is no doubt that there is a common moral and value approach between Islam and Christianity in which they both call upon human beings to observe common values as necessities. Perhaps, these fundamental characteristics in Islam and Christianity have prevented the emergence of dual values and moral relativism.

Future Approach

We do not intend to take up, once again, the question whether its necessary or useful to have a dialogue between

Islam and Christianity, since there has been ample debate about such a need in the second half of the past century and the themes and goals of such dialogue have already been determined. It has also been stated that the world should reach such a degree of civility as to settle the misunderstanding between the west and Islam which may entail drastic consequences for both sides.

What is to be done to ensure a productive and conclusive dialogue in the future? The first point to be indispensably noted is the creation of a climate of understanding and cooperation to promote the culture of healthy dialogue based on common beliefs and cultures between Islamic and Christian civilizations. Some of the themes and subjects which can be debated within the framework of such a dialogue are as follows:

- 1 – The establishment of institutes for Islam-Christianity dialogue in the spheres of religion and common religious values and also between the civil societies in such sectors as education, social pursuits, sports, etc.

- 2 – Understanding the religious aspect of inter-state conflicts and launching collective efforts among countries to prevent religion from being abused in such conflicts.

- 3 – Making efforts to put an end to any racial and religious discrimination and violence, and any act of sacrilege against other faiths.

- 4 – Concentration on common values and objectives rather than on differences and divisions.

5 – Trying to learn how to listen to and learn from each other.

We hope that experts and scholars of Islam and Christianity will redouble their efforts to polish the tarnished images of these two faiths among their followers and forge closer ties, understanding and cooperation between them.

Notes

1. Ale-Omran, Verses-64
2. An Kabout, 46.
3. Maedah, 43.
4. Ale-Omran, Verses-64.
5. Maedah, 48.
6. Baqbrah, 256.
7. Quraish, 1 to 4.
8. Ale-Omran, 64-Nesa, 171-Maedah, 82 & Ankabout-46.
9. Ale-Omran, 42.
10. Ale-Omran, 64.

Imperialism, Cosmopolitanism and Belonging

Craig Calhoun

Global projections of US power are at the same time imperialist and neoliberal. They combine attempts to reshape semiautonomous nation-states, to derive national advantages for the US, and to promote global capitalism. Some US leaders express ambitions to spread democracy, and it is important not merely to dismiss or debunk these but to demand demonstrations of honest commitment. When hegemonic powers use the language of democracy and popular will it is easy to be cynical but more productive to try to seize what openings this provides. At the same time, it is important to recognize that a new assertion of imperial power is not simply a return to some “pre-Westphalian” order, as though for 350 years the world has been neatly and peacefully ordered by nation-states. Nationalism and imperialism have been more mutually connected and interdependent than that. And finally, it is important to recognize that cosmopolitanism can be as much the project of neoliberalism as of cultural creativity or human rights, that global citizenship is extremely inegalitarian, and that national and local structures of belonging still matter a great deal. We need not em-

brace nationalism uncritically to see that nation-states still provide the contexts of everyday solidarities and most people's life projects; they still are they primary arenas for democratic public life; and they are focal points for resistance to imperialism.

Imperial America

From the very beginning of any exploration of America's alleged new empire, it is worth recalling that there truly was (and to a considerable extent still is) an "old" American empire. There is a reason the Marine Hymn rings out "from the Halls of Montezuma to the Shores of Tripoli." This is not a celebration of successful defense of the continental United States, but of the invasion of Mexico and the defeat of the Barbary pirates off the coast of Libya—in the early 19th century. The United States did not join in the later 19th century European "race for Africa" (though it did create a quasi-imperial dependency in Liberia, organized under the complicated agendas of the "return" of Black Americans to the continent from which their ancestors were enslaved and the importation of rubber from Firestone plantations). But the US was active in acquiring overseas territories during the late 19th and early 20th centuries. Most of the overseas territories the United States ruled were in the Americas or the Pacific. The Philippines offers perhaps the preeminent exemplar; Puerto Rico and Guam are among the enduring legacies of US overseas expansion. The US was also active during the same time period in "imperial diplomacy," orga-

nized to open ports and secure free trade, but also to secure positions of power amid the empires of others. The “opening” of Japan and the insistence on rights to trade in Hong Kong and China were parts of the same policy-formation as the conquest of the Philippines; it would be misleading to think of the US as always a “national” rather than an “imperial” power, simply committed to open access economic globalization. And closer to the US itself, much the same goes for US dealings with Cuba (and with Spain over Cuba).

And all these examples of overseas acquisitions leave out the most dramatic extensions of US imperial power, those exercised on the North American continent itself. The US did not simply “expand” Westward. It ruled for varying lengths of time territories and populations it did not immediately seek to integrate into a common national framework. It fought Mexico to determine whose imperium would incorporate what has now become the US Southwest. It ruled Native American populations as alien nations, and exploited their territories as ruthlessly as Spain ever seized wealth from Latin American lands. It acquired imperial domains by purchase, from Louisiana to Alaska, as well as by war. Acquisition of Hawaii was precipitated by non-governmental mission and commercial activity—as indeed the quasi-private East India Company and a range of missionary groups drove British acquisition of India and other Asian colonies.

Eventually, the US chose the path of integrating most of its imperial territories into its national political structure. It

was not always clear this would be the outcome, however, and we should recall that the formal integration of Alaska and Hawaii as states dates from less than fifty years ago. And of course there remain several overseas territories still ruled by the US government, whose trajectories may yet lead to statehood, or independence, or indefinite continuation of separate structures of dominion. Puerto Rico is the most prominent.

This intertwining of national and imperial structures is not unique to the United States. It is true for all the great imperial powers of the modern era. Benedict Anderson has argued that the distinctively modern way of imagining national communities originated in Spain's Latin American colonies.¹ It was not at home in Spain—still a feudal monarchy—that nationalism grew but in the colonies where commoners and aristocrats alike could seek to make fortunes as administrators of overseas territories, their careers shaped by movement within the domains of different colonial governments. British and French identities were forged not just domestically but imperially.

All this is less evident than it might be because of the extent to which “empire” was cast as the bad other to the emerging European nation-state system, condemned as a form of government for Europe itself even while it was rationalized as a form for European rule elsewhere. Empire was an object of debate throughout its heyday, with the extent to which domestic populations were ruled with comparable force to those abroad being a recurrent issue. The

British Empire was for the most part successfully “sold” to Britons at home, who embraced their imperial identity at the same time that they developed a national identity (and a national identity that transcended divisions along the lines of English “internal colonization” of Scotland and Wales, and even to some extent Ireland).² France alternated between periods when it was formally constituted as an empire and as a republic. But *La République* was always also imperial. The National Assembly refused to allow the 1789 Revolution to extend to Haiti and harshly suppressed the supporters of Toussaint L’Ouverture. It was Republican France that sent the future Emperor Napoleon in to Egypt and sanctioned his creation of an imperial dependency (albeit one with institutions that bore stylized resemblance to those of republican France). The very prominence of republican ideology in France’s domestic politics obscured the continuity of empire in its international affairs. Indeed, part of the trauma many young French intellectuals experienced in coming to terms with the Algerian War in 1960 was the recognition that it was carried out by the Republic (which they had invested with different hopes and values).

More generally, critique of empire was fused not only with republican ideology but European accounts of the abuses of power in empires to the “East.”³ Indeed, notions of unbridled imperial power have informed the very distinction of East from West throughout the modern period. Ronald Reagan’s attacks on the Soviet Union as an “evil empire” were informed not only by Star Wars movies but by

a tradition stretching back to Montesquieu and beyond (whether he knew it or not). Empire was the “bad other” to emerging republican, national, and democratic theories and self-understandings.

This history echoes through contemporary discussions of epochal transformation, crises of the state, and prospects for cosmopolitanism global order. During the 1990s it became commonplace to assert the end of the “Post-Westphalian Era” or the arrival of a “Postnational Constellation.” The historical referents for this were illusory, however. After all, it is not as though the Treaty of Westphalia signed at the end of the Thirty Years War in 1648 ushered in 350 years of peace and harmony, or even order. Nor is it the case that the world was simply and neatly structured in terms of nation-states throughout that period. On the contrary, it would make more sense to say that the nation-state *project* dominated after 1648. It was a project of aligning territory, economy, government, and culture. The alignments were never perfect and to the extent achieved were the products of both material and symbolic violence as well as of new systems of communications and transport, access to common education, vernacular language literatures, and mass participation in public affairs.

Not only did empire coexist with nation throughout this period, the existence of an “order” based on the sovereignty of nation-states was a fiction that enabled the construction of certain alliances, practices, and organizations. That it was not simply a description is signaled by the unparalleled violence, war, and disorder of the era. But of course the con-

flicts were organized differently than they would have been had empire remained the ascendant form of polity. And so was much else besides, including not least capitalism which developed largely in structures of competition among nation-states.⁴ Though there was no clear-cut military triumph in the Thirty Years War, to a considerable extent the peace that ended it was a defeat for empire—represented by Spain and the Holy Roman Empire—and brought about by powers that would increasingly style themselves and organize themselves as nation-states, notably France and Sweden.

In this transition, empire got perhaps a worse name than it deserved. That new nationalist projects—including not least the founding of new countries and revolutions in old—were themselves rebellions against empires may have led to exaggeration of the negatives and neglect of the positives in empire. Empires, for example, were at least sometimes and in important ways more cosmopolitan and tolerant than nation-states. Genocide, after all, was typically carried out by nationalists not emperors. And conversely, it was easy to miss the complicity of nationalism and democracy, the extent to which the latter depended on strong claims as to the identity of “the people” provided by the former. Whatever their other failings, modern democracy has flourished largely in nation-states (though democracy has not always proved an unalloyed good, or a government system able to secure other goods).

At the same time, empire was associated with unbridled power, and reference to empire came enduringly to connote massive concentrations of power (as indeed empires might

seem from the perspective of national liberation movements). Yet this too could be misleading, for it was in large part the weakness of empires which was revealed in the Thirty Years War and in numerous conflicts thereafter. Because empire has been to such an extent the “bad other” to modern republican and democratic projects, the very strength of imperial rule is often exaggerated. Yet “David and Goliath” stories of the victories of seemingly weak nations over seemingly mighty empires abound, and are also instructive.

The distinction of nation from empire is not merely a neutral description of contrasting institutional forms. It is an ideologically charged political contrast. And it is informed by different implicit and explicit empirical examples. Empires exist in a community of interpretation. One of the most important lineages of such interpretation considers Egypt, Alexandrine Hellas, Rome and then its split of East and West. This yielded Byzantium, which in turn gave way to the Ottoman Empire which was also influenced by the Persian Empire (which itself had roots back to struggles with Greece even before Alexander). Mughal India traced roots to Persia but also understood itself in relation to the whole series. And if the Holy Roman Empire was less exemplary in the West than its Eastern counterparts, it was still part of a series that went on to inform Spanish, Austro-Hungarian, Portuguese, French, British, and Prussian Empires. Later emperors and officials in their administrations looked back not only at their direct predecessors but at a range of others

in assessing possible policies and developing visions of what amounted to good imperial rule. Not all the world's empires figure in these lists, however. China is notably absent (though it is part of a community of imperial norms and interpretation with the short-lived but influential Mongolian Empires and Japan (as well as kingdoms in Korea, Vietnam and elsewhere). And indeed, China is in many ways not typical of "empire" as it has been understood in the tradition of interpretation reaching back to Egypt and centered on Rome. However much it appeared as one empire among others to outsiders, it did not conceive of itself as on the "interimperial" model by which empires generally recognized each other. Japan grew first within the Chinese field of interpretation, made its own decisive innovations, but also later developed a stronger sense of itself as one empire among others around the world than China did, and was more directly influenced by Western empires in particular. Some African empires were also largely outside the interpretative community, but not all. Ethiopia certainly understood itself in relationship both to the ancient lineage back to Egypt and Rome, and also in relationship to other later Christian Empires (including the Portuguese well before the Italian). Islamic Empires traced a partially overlapping lineage with more emphasis on the "medieval" Arab empires.

Rome perhaps bequeathed the most influential example to political theory, but it was also a biased one in an important sense. There is almost no discussion of the Roman Empire that is not shaped by a contrast to the Roman Repu-

blic. The Republic is held to exemplify a purity and nobility lost in the Empire, whatever the grandeur of the latter. Gibbon offers an archetype of the tradition. It is easy to elide the contrast empire/republic with that of empire/nation, but this is not, in fact, how the Romans understood matters. In the former contrast, both terms are essentially political; they describe modes of political organization. In the latter, an encompassing political organization is contrasted to one of the sorts of units it either incorporated or struggled with on its borders. “Nation,” as Geary has recently suggested, was the Roman term for non-Romans who were organized into groups by common descent and culture—what we might now call ethnicity.⁵ Gauls and Goths were nations; Romans were not. And the properly political organization of belonging was citizenship, which necessarily overrode membership in nations. In any event, thinking “empire” in terms of Rome tends to focus attention on citizenship, and perhaps on the idea of the *pax romana*.

Citizenship is not usually in the foreground of considerations of the Chinese empire.⁶ But it is not irrelevant. China, like the US, consolidated rule over a continent; unification was in a sense the telos of both state-building projects (and expansion off the home continent was secondary for both). China’s insularity, especially from the Ming dynasty forward, exceeded any isolationism that ever become actual policy in the United States, but here too the likeness is suggestive. In each case, but again perhaps more strikingly in the case of China, the pursuit of unity and a common culture

were important. In both, but especially in China, this always centered on elite culture. The existence of a common literate and political elite knit together otherwise disparate provinces, states, and territories (and it is worth recalling that day to day engagement with national politics was hardly as extensive in the US as the nostalgia of later critics of declining civic culture tend to suggest).⁷ In each case there were exceptions—like Tibet in modern Chinese history—that remind us of the extent to which it is appropriate to speak of empire even though in both cases empire co-existed with a national state at least much of the time. Of course there were also major and telling differences. That the US saw growing popular political participation (even during the same 19th century when China clamped down on many rebellions) is instructive. So too is the enormous importance of immigration in the American story but not in the Chinese.

Empires always co-existed with other, less encompassing and usually smaller-scale polities. The extent to which imperial centers were able to impose effective rule over their nominal territories varied, as did the extent to which they could demand tribute from those on their peripheries. The generalization that empires over-reach, or at least that over-reaching is their undoing needs a qualification. Many were never undone, they rather ebbed and flowed with the fortunes of dynasties and the shifting balance between military expansionists, commercial elites, and other interests.

As we suggested above, the “age of empires” did not end all at once with the rise of nationalism or the growth of capitalism. Empire continued, intertwined with both. But

each did introduce important innovations that would structure contrasts with empire throughout the modern era. Perhaps most notable was the ideology of self-determination. Closely related to the growth of modern individualism and changes in political subjectivity, this also reshaped thinking about legitimacy. Political and economic interests were joined in the idea of “commonwealth” and new attempts to ground claims to legitimate rule in benefits to subjects. In a new community of interpretation, at first mainly in Western Europe, empire (and often monarchy) appeared as bad others to republics and eventually democracies. Coupled with the growth of domestic communication and cultural integration, this way of thinking also reinforced nationalism and the notion of a prepolitical collective subject deserving of self-determination. Not least of all, this joined with ideas of development to present nations as subjects of historical maturation—an idea that would be influential in European self-reflection but perhaps even more in the growth of “developmentalism” as part of imperial projects of colonial administration.

Empire was clearly a project of European expansion through most of the modern era. But it was not always state led expansion. A variety of private and quasi-private organizational forms developed to profit from exploration, trade, and empire. Empire to some extent drove the creation of the modern business enterprise (as John Kelly has documented). But at the same time empires also responded to crises, sought stabilization and the minimization of disruptions and

dangers as much as they sought new territories. Citizens, and eventually companies, pulled imperial administrators into issues created by their projects of economic gain. Empire clearly contributed to capital formation in Western Europe, but it is not clear that it was always profitable for imperial states.

Indeed, Empire was among other things an occasion for a redistribution of wealth within imperial countries. In both absolute and relative terms, it changed the pattern of who was rich, who paid taxes, and who was pressed into personal service of one kind or another. And this, like many other issues, is on the table in evaluating contemporary global extensions of US power. Empire is as big an issue for domestic political and economic affairs as for international ones.

Another way in which the image of the Westphalian Era (or its end) can mislead is to imply too much of a trade off between national autonomy and multilateralism. In fact, projects of multilateral global governance are typically rooted in Westphalian notion of nation-states as sovereign parties to international agreements. And there has been a huge recent growth in such agreements—despite US unilateralism during the last couple of decades. It is not just the League of Nations and then United Nations—the latter far more substantial than the former—that define this. It is also the host of special purpose regulatory regimes, agencies, and agreements. From Interpol to the International Red Cross, a variety of organizations have been created on the model of national membership—whether the national members are

themselves structured as NGOs or branches of the state. And many of the major advances of “globalization” are themselves made possible only by such state-based but multi-lateral agreements. The Internet, for example, is not simply a product of technology but also of regulatory agreements. The same was true earlier for international postal, telegraph and telephone service and the same is true for other apparently less material domains like intellectual property rights. This system is under enormous pressure and may indeed come apart or be replaced by another. But it would be a mistake to imagine that the status quo at any time in the last century was simply one of autonomous nation-states or that the growth of global integration was not in large part mediated by those states (or at least some of them).

Current global projections of US power unsettle both the relative autonomy of other states and the functioning of structures of multilateral relations. But this doesn’t automatically make US power a matter of political empire. In the first place, the US seems clearly engaged in promoting a version of economic globalization which still relies on at least semi-autonomous states. This globalization is ideologically presented as a sort of inexorable natural development, but of course it is in fact made possible by specific institutional structures that give it specific shape and consequences—including dramatic inequality. And as the US seeks to put “suitable” new structures in place, it creates a situation—notably in Iraq—that resembles in many ways the late “decolonization” or “developmental” phase of the great Eu-

ropean empires.⁸ Talk of nation-building and exit strategies especially suggest this.

It is a mistake to see the resulting global arrangements as a seamless whole free from internal contradictions and choices. The sense of empire offered by Michael Hardt and Antonio Negri comes close to this.⁹ And this is not only dispiriting because it suggests few levers for significant change. It is wrong about some of the actual working of the global system.

Campaigners against corporate globalization often see all the major multilateral organizations and agreements as simply part of the imperial-capitalist system. This misses, though, the differences between multilateral agreements and institutions like the General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) and the World Trade Organization (WTO) and bilateral agreements. The US may be hegemonic in the multilateral arenas, but the very maintenance of its hegemony implies participation in quasi-judicial structures that both limit its unilateral power and provide occasions for visible and even influential dissent (such as that Brazil led within the WTO). By contrast, the Bush administration has often preferred globalization by bilateral agreements. In these it can exercise more lopsided power and more readily profit from dividing its partners.

The pressure to compete globally is commonly presented as a compulsion to domestic audiences. There is no choice but to adapt, citizens are told—linking contemporary globalization ironically to 19th century “imperialism” which

also presented a competitive scramble as compulsory. And the terms of this competition are highly unequal. In this contexts states have contradictory potential. They can be the key organizing arenas for democratic resistance, or they can be—as they more often are—the central mechanisms for imposing market discipline on populations (not to mention raising militaries for enforcement of international order).

Capitalism demands rule of law, a fiscal infrastructure, communications and transport systems, containment (though not elimination) of war, and access to markets. Empire is a possible approach to meeting the demands of a capitalist globalization, but it is not the only approach and should not simply be elided with capitalism. Indeed it is arguable that what are often called the imperial projects of the United States are less efforts to extend political rule internationally than efforts to “manage” global affairs. The United States shows little inclination to make enduring commitments to Afghanistan or Iraq. Rather, each intervention seems to reflect a managerial orientation towards threats and emergencies. In each case the primary focus seems to be containment of potential damage to US interests. But each intervention also pursues a longer-term agenda of restructuring local and regional relations in a way that will allow for the trade relations in which the US is hegemonic but not require enduring US rule. They may serve the interests of capital at the same time. But it is worth noting that this managerial orientation towards international affairs is not at all unique to the US government. It is shared with many other states and indeed

with much of the global NGO community (including parts actively hostile to the Bush administration and American power). Humanitarian interventions may be much more attractive than pre-emptive wars, but they share this managerial orientation.

A key question is whether political and military domination is necessary to such managerial projects. The implication that it is necessary runs through not only government policy decisions but a considerable part of the popular discourse about empire. Most of the prominent claims about empire have a tendentious and often ideological character. There are admirers who call on the US to assume its imperial role more enthusiastically,¹⁰ republicans anxious about the implications of empire for the domestic American polity,¹¹ liberals aghast at the idea the US might pursue an imperial policy,¹² and radicals who offer so all-encompassing an account that the present is held to be like no past because global empire has neither center nor outside.¹³

It is important to avoid speciously treating empire as somehow always distinct from nation-states, and to recognize that it is not merely an archaic political form that nation-states supplanted. Empire has been pursued by leaders of countries simultaneously mobilizing their domestic populations on the basis of nationalism. And democratic-national rebellions have not always demanded an end to empire. At the same time, the exercise of what many regard as imperial force by the United States is a rebuke to those who imagined that moving “beyond the nation-state” would mean moving

into an era of easy cosmopolitan democracy. Such thought flourished especially in the 1990s. It perhaps overestimated the extent to which economic globalization was mirrored by effective capacities for “subaltern” forces to mobilize across national boundaries. It overestimated the capacities for effective action available to most individuals outside a fairly narrow cosmopolitan elite.¹⁴ It almost certainly underestimated the extent to which states still mattered—whether to the stabilization of the global order or to the possibilities for democratic struggles within and sometimes against it. And it underestimated the extent to which a decline in state capacities in some places would be an invitation to powerful states elsewhere to attempt to remake the world in their own interests. And, sadly, it underestimated the vulnerability of the United Nations to a clash among powerful and less powerful states, some projecting imperial might and others protecting more specifically national interests and projects. While some political theorists proposed schemes for making the UN the institutional basis of a cosmopolitan system of global governance, the UN was in fact suffering deeply from both its own constitutional contradictions—not least as an organization of national states, but also as an organization deriving most of its budget from special appeals to a minority of its richer members rather than from any stable budgetary source.

Equally, it is important not to underestimate nationalism. In its most pervasive forms it is often not noticed. Analysts focused on eruptions of violence, waves of racial

or ethnic discrimination, and mass social movements, fail to see both the everyday nationalism that organizes people's sense of belonging in the world and to particular states, and the methodological nationalism that leads historians to organize history as stories in or of nations and social scientists to approach comparative research with data sets in which the units are almost always nations. It is important not to start inquiries into nationalism by selecting only its most extreme or problematic forms for attention. Equally, it is important not to imagine it as exceptional, about to vanish, a holdover from an earlier era lacking in contemporary basis; it is hardly good scholarship to wish nationalism away.¹⁵

For one thing, it is often called forth by imperialism, produced in response. Nationalism flourishes as much because of perceived outside threats as because of internal sympathies and solidarities. But nationalism in itself is hardly the solution to most of the challenges facing people today; it is a reflection of loyalty to certain identities, states, and fellow-citizens that may help to mobilize people for good or ill.

What either nations or empires can achieve and what are the distinctive ways in which imperial projects go wrong are important questions that take us from historical examples into contemporary debates. But we need to ask not only about the implications for good or ill of possibly imperial projections of US power. We need to ask also, what else is happening? That is, what are the other major trends in the organization of the world that are more or less obscured

from the news by US projections of global power and attacks on the US? One might point, for example, to Asian growth and integration. While the US is preoccupied with its (both radical and limited) capacity to project its power in the Middle East, trade and new political and economic agreements are integrating Asia in an unprecedented way. Growth in intra-Asian trade has exceeded that with the rest of the world for most of the 1990s and since. Students choose more often to study at universities in neighboring Asian countries. Joint venture firms link Taiwanese computer manufacturers with Indian software developers. The Asian rise is not without its links to the Middle East or to American power—witness China’s simultaneously enormous and growing dependence on imported oil and its massive purchases of US government debt. But it may well be that America’s sacrifice of “soft power” to “hard,” its preference for imperial force rather than cultural hegemony, means precisely that it has become the guarantor of the (all but invisible Middle Eastern peace and stability) at the expense of being able to play the hegemon over Asia.

Joseph Nye has argued more generally that the US prefers force to soft power at its peril.¹⁶ Immanuel Wallerstein has gone considerably further in arguing not just that American hegemony is in danger but that American power is already in sharp decline.¹⁷ Wallerstein sees this as an all but inevitable reflection of long waves in the global economy. Whether this is right or not, it is worth considering the wide range of issues the US seems more or less powerless to ad-

dress—even while it has massive military force. It may be that the kinds of force the US can deploy are simply not commensurate with the kinds of threats it faces.

Think for example of what might be termed the “dark side of globalization.” I refer not just to “terrorism” but all the other issues from which the alleged war on terror deflects attention: AIDS, environmental damage, hazardous waste exports, trafficking in women, drug trade, small arms trade (and pretty big arms trade). Think of the massive migration flows and the efforts to regulate or block some of these that themselves become huge disruptions in individual and family lives—and potentially huge costs for hegemonies forsaking the “soft power” of offering their schools and corporate employers to “citizens of the world.” Think of the problematic condition of public communication, the difficulties of media regulation for commerce and states, the concentrations of media power (not just in Western corporations but in a small number of would-be counter-hegemonic communications systems).

Faced with all these problems, many have hoped for an alternative to both nationalism and imperialism; it is most commonly dubbed “cosmopolitanism.” This is, I think, in many ways commendable. But it is prone to illusions. First, it is easy to forget the extent to which nationalism flourished in cities where citizens had little political power—notably the metropolises of great empires. Conversely, it is easy to forget how much democracy and nationalism grew hand in hand. This was not all good, since it could produce the tyranny of

majorities, but it was true. We need a cosmopolitan orientation in relation to nationalism and imperialism—and indeed global capitalism. But we need to stop short of imagining that it is in some sense a “solution” to the problems they pose.

The Social Bases of Cosmopolitanism

“To belong or not to belong,” asks Ulrich Beck, “that is the cosmopolitan question.”¹⁸ 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”.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹

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 competent 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.”²² 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 res-

pect 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.²³ 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 1922 emphasized, exclusivity is a prominent elite weapon against the inclusive strategies of mass activists). 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.²⁴

Liberalism and Belonging²⁵

As a theme in liberal 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 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.²⁶

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 cosmopolitan liberals 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. Yet it is important not to lose sight of the reality and importance of substantive solidarities—groups and identities in familiar if inadequate terms—in considering political arrangements designed to offer new combinations of incorporation and differentiation and through them to make a world of heterogeneous values, understandings, inequalities, and power structures both more peaceful and more just.²⁷ In other words, social solidarities are a problem for liberal cosmopolitan theory, as it is usually now conceived, but a necessity for an effective cosmopolitan global order.

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 constraints from which individuals ideally ought to escape, or temptations to favoritism they ought to resist. Claims of spe-

cial 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."²⁸

Conclusion

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. They neglect the huge inequalities in the supports available to individuals to enter cosmopolitan intercourse as individuals (and also the ways in which certain socially distribu-

ted supports like wealth, education, and command of the English language are understood as personal achievements or attributes). 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.²⁹

Will Kymlicka has argued that it is important “to view minority rights, not as a deviation from ethnocultural neu-

trality, but as a response to majority nation-building.”³⁰ In the same sense, I have suggested that it is a mistake to treat nationalism and other forms of group solidarity 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.”³¹ 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. Confronted with the exercise of global power by both multinational corporations and the United States—whether one describes this as empire or an extension of the US national project—resistance and other responses necessarily start from local, national, and regional solidarities.

Notes

1. *Imagined Communities* (London: Verso, rev. ed. 1992).
2. See Linda Colley, *Britons: Forging the National Identity, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1994, and *Captives: Britain, Empire, and the World, 1600-1850*, New York, Anchor, 2002.
3. “East” was never just a geographical category. Indeed, the far-flung former Hapsburg domains were often associated with the East (Spain’s location notwithstanding), and so too of course was Germany, both as relict of the Holy Roman Empire and new quasi-imperial Reich. What was at stake was more a particular claim to constitute the West than any abstract analysis of the East.
4. This dimension of the eclipse of empire by new national forms was a central emphasis in the first volume of Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, La Jolla, Academic Books, 1974.
5. Patrick Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
6. See Frederick Teggart’s classic, if sometimes tendentious, comparison of *Rome and China*, Westport, CT, Greenwood, 1983.

7. See Michael Schudson, *The Good Citizen*, New York, Free Press, 1998.
8. Fred Cooper, "Modernizing Colonialism and the Limits of Empire," forthcoming in *Lessons of Empire*, C. Calhoun, F. Cooper, and K. Moore, eds., New York, New Press, 2005.
9. Hardt and Negri, *Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001.
10. Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York, Basic Books, 2003.
11. Patrick Buchanan, *Where the Right Went Wrong*, New York, Thomas Dunne Books, 2004.
12. Among the best, see Chalmers Johnson, *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*, New York, Metropolitan Books, 2000, and *The Sorrows of Empire*, New York, Metropolitan Books, 2004.
13. Hardt and Negri, *Empire and Multitude*, New York, Penguin, 2004.
14. See Calhoun, "The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism," *South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, p. 869-97, 2003.
15. See discussions in Umut Ozkirimli, ed., *Nationalism and its Futures*, London, Palgrave Macmillan 2004; Umut Ozkirimli, *Contemporary Nationalism*, London, Palgrave Macmillan 2005; Craig Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, and "Is It Time to Be Postnational?" which appears in Candido Mendes, ed., *Hégémonie et Civilisation de la Peur*, Rio de Janeiro, EDUCAM, 2004, based on presentation at an earlier conference in this series.
16. On the distinction of soft and hard power see Joseph Nye, *Soft Power*, New York, Public Affairs, 2004.
17. Wallerstein, *The Decline of American Power*, New York, New Press, 2003.
18. "The Analysis of Global Inequality: From National to Cosmopolitan Perspective," Mary Kaldor, Helmut Anheier, and Marlies Glasius, eds., *Global Civil Society 2003*, Oxford, Oxford University

- Press, p. 50. "The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism," *South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, p. 869-97: 45, 2003.
19. "The Analysis of Global Inequality: From National to Cosmopolitan Perspective," Mary Kaldor, Helmut Anheier, and Marlies Glasius, eds., *Global Civil Society 2003*, Oxford, Oxford University Press, p. 50.
 20. "The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism," *South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, p. 869-97, 2003.
 21. Clifford—"Traveling Cultures," in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, eds., *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992—and Brennan, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, 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.
 22. Pollock, Sheldon, Homi Bhabha, Carol Breckenridge, and Dipesh Chakrabharty, 2000, "Cosmopolitanisms," *Public Culture*, v. 12, n. 3, p. 577-590: 5.
 23. See Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001, on the notion of "extreme" cosmopolitanism; and Calhoun, "Belonging in the Cosmopolitan Imaginary," *Ethnicities*, v. 3, n. 4, p. 531-53, for a discussion of different varieties of cosmopolitanism.
 24. See Jon Okamura's ("The Illusion of Paradise: Privileging Multiculturalism in Hawai'i," p. 264-84, in D. C. Gladney, ed., *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiki, Turkey, and the United States*, Stanford: Stanford University Press, 1998) 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.

25. 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, and “Belonging in the Cosmopolitan Imaginary”).
26. Held (*Democracy and Global Order*. Cambridge, Polity, 1995) is among the most important, and among those most attention to issues of membership in a variety of overlapping associations. For anthologies that sample the debate, see Archibugi, Daniele, eds., 2003, *Debating Cosmopolitics*, London, Verso; Daniele Archibugi and David Held, eds., 1995, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity; Archibugi, Daniele, David Held, and Martin Kohler, eds., *Re-Imagining Political Community*, Cambridge, Polity, 1999; Cheah, Pheng and Bruce Robbins, eds., 1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Vertovec, Steven and Robin Cohen, eds., 2003, *Conceiving Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
27. See Calhoun, “Belonging in the Cosmopolitan Imaginary” and the exchange with Brubaker that follows it.
28. Martha Nussbaum, 1996, *For Love of Country*, Boston, Beacon, p. 5.
29. Scale is of course significant as a continuous variable; to say something like “at the scale of the nation-state” accordingly masks enormous diversity in the actual scale—territory, population, wealth, state capacity—of nation-states (never mind the contentious question of how states are related to nations). Part of what is meant in such statements is not, I think, precisely scale but corporate organization. And of course states are not the only such corporations. It is also possible that what is meant by ‘scale’ is sovereignty, though this is

not precisely a scalar concept, though it is arguably much more quantitatively variable than the usual accounts of its categorical perfection suggest (indeed, Stephen Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, suggests it is virtually a myth, if a powerful one). Another categorical distinction is really a matter of scale: the limits of the organization of social life through face-to-face arrangements. These limits occasion the rise of forms of written, printed or electronic communication, new forms of relationships among strangers, and non-linguistic steering media.

30. Will Kymlicka, 2001, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, p. 38.
31. *Ibid.*, p. 162.



Vers un Nouvel
Universalisme Européen

La recherche du Mal absolu

Jean Baudrillard

Le 11 septembre 2001 a constitué une rupture radicale. Il est devenu évident avec l'avènement de la terreur – et de l'antiterreur généralisée – que toutes les grandes mythologies du futur, celles du Progrès, de la Technoscience et de l'Histoire, qui avaient constitué jusque-là, vaille que vaille, l'imaginaire de toute la culture occidentale, puis mondiale, de la modernité, avaient fait long feu. On a bien vu surgir de cet effondrement d'innombrables petits récits, religieux, ethniques, politiques, ou le faux grand récit planétaire de l'informatique. Mais tout ceci ne suffit pas et la mondialisation est intenable à long terme sans une ligne de fuite. À défaut de se projeter dans un avenir radieux, il va nous falloir produire une autre forme de cohésion symbolique – autre chose que du politique, de l'économique ou des valeurs morales: un Mythe originel et fondateur. Quelque chose qui soude la communauté humaine à n'importe quel prix.

À la différence des grands récits qui se fondent dans une histoire, le mythe, lui, se fonde dans un passé presque intemporel... Et même si, au fil des temps, nous avons cru pouvoir inventer une autre vision, prospective, historique, une vision finale des choses, force est de constater aujourd'hui

que notre perspective, celle du Bien, s'est inversée, pour devenir, selon la logique même du progrès, "progressivement monstrueuse". Mais il faut mobiliser la conscience universelle, et, à défaut d'une finalité du Bien désormais introuvable, on va trouver une référence absolue dans le Mal et la finalité du Mal. Rien de tel qu'un crime originel pour nous assurer un point de repère définitif, et que l'obsession d'un Mal irréversible pour souder la communauté des hommes. Le crime originel a en outre ceci d'avantageux qu'il a déjà eu lieu, le pire a déjà eu lieu – nous épargnant ainsi l'angoisse d'une apocalypse future, dont nous avons le pressentiment implacable.

Cette érection mythique du Mal absolu, c'est l'événement de la Shoah dans sa récente commémoration. Paradoxalement, cette commémoration hyperbolique est un fait nouveau par rapport à celle du 50e anniversaire, comme si l'événement affleurait pour la première fois à la conscience universelle. Mais cette différence sensible est le signe d'autre chose – ce n'est plus l'événement historique ni la passion du souvenir qui sont en cause. Entre-temps, l'attentat terroriste sur le World Trade Center a ouvert une nouvelle ère, de terreur diffuse et omniprésente, une mise à nu de toutes nos défenses symboliques – événement "criminel" total qu'il faut contre-balancer mythiquement, par cet autre événement mythique total qu'est la Shoah. C'est ainsi que l'extermination et la Shoah sont en train de changer subtilement de sens, de passer, sous l'accumulation même du deuil et des témoignages, du statut d'événement historique à res-

ponsabilité limitée, objective, à un stade irréel de partage mondial: événement culte, événement fétiche. Il va falloir fédérer toutes les consciences dans la même victimalité: nous sommes tous des Juifs déportés et massacrés – mais aussi dans la même culpabilité: nous sommes tous (virtuellement) responsables, nous sommes tous des SS.

Une sorte de virtualité s’empare de l’événement pour en faire un mythe universel. Voilà le pire: pour devenir mondial, il doit devenir virtuel. La commémoration s’oppose à la mémoire: elle se fait en temps réel, et du coup l’événement devient de moins en moins réel et historique, de plus en plus irréel et mythique... Devenant un mythe fondateur, la Shoah s’irréalise. La proposition négationniste reflète cet état de choses d’une façon crapuleuse, et absurde, puisqu’elle s’en prend, contre toute évidence, à la réalité historique de la Shoah, alors que le point crucial, c’est le glissement vers le mythe, vers l’obsession mythique du Mal absolu.

Un Mal que se disputent aujourd’hui, dans un même mouvement de dénonciation et d’exacerbation collectives, la lutte antiterroriste contre l’axe du Mal et l’épidémie de solidarité qui a suivi le désastre du tsunami – l’acte terroriste se confondant avec l’irruption maléfique des forces naturelles (le tsunami fait littéralement partie de l’axe du Mal). Équivalence providentielle (cette “*merveilleuse opportunité*” dont parle Condoleezza Rice) qui permet à l’ordre mondial de coaliser, de gré ou de force, toutes les énergies et de s’installer sur une forme de consensus et de chantage uni-

versel. Équivalence des formes de la terreur dans la même figure emblématique du Mal. Tout se répond secrètement: la déferlante humanitaire après le tsunami et la déferlante antiterroriste après le 11 septembre 2001. Même type de conséquences, qui font elles-mêmes partie intégrante de l'événement du Mal: l'antiterrorisme parachève le règne de la terreur – la mouvance humanitaire fait partie de l'onde de choc du séisme, ajoutant une dimension obscène à la dimension tragique.

Quant à la rédemption spectaculaire de la Shoah – la déferlante commémorative fait partie elle aussi des métastases politiques de l'événement – elle en est le prolongement, un peu comme la radioactivité succède à l'accident nucléaire. Il y a une sorte d'affinité de tous ces événements entre eux, de perfusion de l'un à l'autre. Est-ce le terrorisme international qui prend le profil, imprévisible, irrémédiable, d'une catastrophe naturelle – ou le tsunami, et l'accident sous toutes ses formes, qui est l'équivalent d'un acte terroriste? La peste aviaire, la vache folle, la pneumonie atypique, la panne de New York, la canicule, autant d'événements anormaux, autant de phénomènes "terroristes". La confusion est d'ailleurs exploitée, dans un sens ou dans l'autre, soit que tel groupe revendique tel accident comme acte terroriste, soit que les pouvoirs camouflent un attentat en accident.

C'est l'ordre lui-même qui nous force à cette conception illimitée du terrorisme, puisque la moindre infraction est dénoncée comme telle – jusqu'aux convulsions naturelles qui sont d'ordre "terroriste": ce qui n'était qu'un phé-

nomène physique est devenu une infraction à l'ordre mondial. La Nature elle-même met fin au "contrat naturel" et se venge d'être si violemment exploitée, contrôlée, "terrorisée" – son désordre apparaît alors comme une réaction vitale à l'excès de positivité et de contrôle.

Les dieux seraient-ils devenus terroristes? A l'occasion du tsunami, on a pu lire: "*Les terroristes qui par désespoir et fanatisme purificateur rêvent de changer le monde par sa destruction préalable peuvent se rassurer: les dieux y ont pensé avant eux, et sont bien mieux à même de réussir dans cette entreprise.*" Le Mal est partout, et il faut l'éradiquer. Tout phénomène extrême est de l'ordre du Mal. C'est l'alibi parfait pour l'extension totalitaire du Bien. Si Dieu est responsable, c'est lui qu'il faut mettre en examen.

La mise en examen de Dieu, voilà une noble tâche – pour des tas de raisons: délit d'initié (il en sait beaucoup trop, qu'il n'a jamais révélé), détention illégale de la Vérité, poussant l'imposture jusqu'à faire croire qu'il n'existait pas (création d'emplois fictifs), délit de fuite (n'existant pas, il a quand même trouvé le moyen de disparaître). Le mieux serait, si on peut s'en saisir, son incinération et la dispersion de ses cendres sur le Web.

Que faire alors, en l'absence de Dieu et de toute dimension providentielle? Tenter de neutraliser tout événement, tout désordre, tout accident en le soumettant à un régime de prévention draconienne, en vue d'un monde banalisé, pacifié, sans enjeu ni violence – mais alors nous nous retrouvons dans un univers de terreur préventive. Nouvel équilibre de la

terreur, celui du mal par le mal. Conjuraison universelle des victimes et des bourreaux, conjuraison universelle du mal par le mal: on se retrouve dans une idée du Mal manipulée par les puissances du Bien (Bush-le-Centaure) à l'ombre du plus grand commun dénominateur de la terreur. En même temps que dans un autre régime d'extermination – mais cette fois, c'est l'extermination des forces du Mal.

Le 11 septembre 2001, le tsunami et la Shoah entrent dans la même obsession grandiose d'éradication du Mal – à quoi se réduit notre idée du Bien – doublée d'une canonisation de l'idée du Mal dans un crime originel qui nous assure que nous sommes bien au chaud, tous ensemble, dans un travail de deuil impossible.

Cette éradication du Mal est de toute façon vouée à l'échec, puisque c'est de l'hégémonie grandissante des forces du Bien (l'axe antiterroriste, etc.) que résulte une terreur multipliée: la contre-terreur, cette "terreur blanche" qu'exercent les forces du Bien. Et c'est là la racine du Mal absolu: c'est que notre Mal à nous et ceci est tout à fait nouveau n'est plus celui qui s'opposait au Bien, c'est celui qui est produit par l'excès du Bien. C'est notre forme moderne de tragique que cette inversion diabolique, que tout ce par quoi nous tentons de conjurer le Mal – y compris toutes les abréactions vitales à cet excès mortifère de positivité, toutes les réactions violentes à cette réalité intégrale du Bien – nous entraîne vers une issue pire encore, celle d'une apocalypse du Bien.

La Turquie est européenne*

Edgar Morin

L'euroanéité de la Turquie: repères historiques

Il y a une considération historique qui me semble capitale au sujet de la Turquie. On oublie dans l'Europe de l'Ouest que l'Empire ottoman fut une puissance européenne dès le XIV^{ème} siècle. Sous le règne du Sultan Mourad Ier, au XIV^{ème} siècle, il occupe déjà toute une partie des Balkans. Cette puissance européenne s'est accomplie et développée après la prise de Constantinople en 1453. Les Ottomans sont même arrivés aux portes de Vienne et l'Empire est resté européen, jusqu'à son effondrement et la naissance de la Turquie moderne, au lendemain de la Première guerre mondiale.

Cet Empire européen va laisser sa marque, notamment à travers la tolérance religieuse vis-à-vis des populations chrétiennes et juives. Il n'y avait pas de caractère proprement racial ou ethnique dans le gouvernement de l'Empire, puisqu'à Istanbul un grand nombre de ministres et de conseillers était d'origine chrétienne et parfois juive. Je pense à

* Propos recueillis par Ali Kazancigil.

cet égard au beau roman d'Ivo Andric, *Un Pont sur la Drina*, qui narre l'édification de ce pont par la volonté d'un grand Vizir qui y était né. Devenu un grand dignitaire de l'Empire, il avait voulu en faire cadeau à la ville de son enfance. Il y avait parmi les populations une osmose très profonde. Une ville comme Sarajevo était le signe d'une coexistence unique en Europe, entre des gens de nations, d'ethnies et de religions différentes. En dépit des périodes de crise et de violence, il y a eu une administration qui s'est montré supérieure, je crois, à celle des autres grands ensembles (comme l'Empire tsariste ou l'Empire austro-hongrois). L'Empire ottoman fut une très grande puissance européenne. Il a commencé à se démanteler au moment des nationalismes, au XIX^e siècle. Comme souvent, c'est au moment où il a essayé de trouver une formule nouvelle, une formule confédérative, visant à donner l'égalité à tous ses ressortissants, que la crise a précipité sa fin. Cet effondrement n'était pas dû principalement à la réforme, mais au fait que la poussée nationale (grecque, serbe, bulgare, etc.) était très forte et l'impérialisme des nations occidentales avait déjà considérablement ébranlé l'Empire ottoman. Il y a eu une ultime tentative pour créer une grande citoyenneté ottomane, un grand Parlement multinational, au moment de la Révolution des Jeunes turcs, en 1908.

Cette volonté réformiste des Jeunes turcs a tourné court. Elle a débouché finalement sur le nationalisme turc. Alors que l'Empire s'est disloqué, il faut remarquer que les autres grands Empires en Europe, qui auraient pu se transformer en

confédérations ont également échoué, comme l'Autriche-Hongrie qui s'est effondré après la Première guerre mondiale et l'Empire russe qui a éclaté au moment de la réforme, sous des poussées diverses, du fait d'une crise économique énorme.

Tout ceci, pour dire qu'aujourd'hui seule l'Union européenne porte cette nécessité humaine d'arriver à des formules d'union et d'association entre peuples d'origines nationale et religieuse différentes. L'Europe est l'héritière de toutes les tentatives fédératives qui ont été faites jusqu'à présent. Et la place de la Turquie est en Europe, pour des raisons historiques absolument évidentes.

Le sentiment d'une vocation européenne est très profitable pour la Turquie, qui a sa racine européenne forte, à côté de sa racine asiatique également forte. Sa vocation européenne la pousse vers la démocratie et vers la liberté, tandis que sa vocation asiatique la pousse, au contraire, vers des particularismes, voire vers des régressions sociales et politiques. Mais la Turquie a bénéficié d'autres apports dans le passé. Ainsi, parmi les artisans de la laïcité turque, il y avait les *Dönme*. Il s'agissait de Juifs de l'Empire ottoman, disciples du Messie Sabatay Zvi au XVIII^e siècle, qui était du reste un très grand esprit, même s'il fut condamné par le Rabbinate. Comme Sabatay Zvi s'était converti à l'Islam, sans doute contraint et forcé, un certain nombre de ses disciples sont devenus musulmans et turcs. Ils ont changé de nom et vécu avec une double identité, une identité secrète de disciples de Sabatay Zvi et une identité ostensible, qui était

celle d'un Turc normal. Mais, à partir du XIX^e siècle, ces *Dönmes* se laïcisent rapidement, ils envoient leurs enfants étudier en Suisse ou en France. Ils jouent un rôle important dans la modernisation de l'Empire. Ce n'est pas par hasard que la ville de Salonique, où il y avait une grande communauté juive, fut très importante dans l'émergence du mouvement des Jeunes turcs, à la fin du XIX^e siècle. Une autre grande influence fut celle de l'Empire byzantin sur les institutions ottomanes, notamment en matière des relations entre la politique et la religion. Comme dans Byzance, chez les Ottomans ces relations étaient césaropapistes, l'Etat contrôlant la religion.

La Turquie a introduit la laïcité et l'alphabet latin à l'époque de Kemal Atatürk, dans les années 1930. La démocratie s'est installée graduellement en Turquie, à partir de 1946. Il y a encore des restrictions démocratiques qu'il faut noter, qui sont liées en partie à la question kurde. Mais la Turquie continue sa démocratisation. Une vieille démocratie comme l'Angleterre s'est montrée d'une très grande brutalité sur la question irlandaise; il y a la question basque en Espagne. La France démocratique a pratiqué la torture en Algérie, malheureusement, et maintenant les Etats-Unis démocratiques le font en Irak. Il ne s'agit pas d'accidents, de cas marginaux. La Turquie n'est donc pas le seul cas en Occident, mais elle doit résoudre ce problème de terrorisme d'Etat et de terrorisme de résistance, dans le cadre de l'Etat de droit. Elle a d'ailleurs commencé à le faire, à travers les réformes entreprises en vue des négociations avec l'Union européenne, depuis 2001.

Qu'est-ce que l'Europe?

On tend parfois à confondre l'Europe avec ce qu'elle fut au Moyen-Age. Le grand paradoxe c'est l'Europe chrétienne, car originellement le christianisme n'est pas européen. C'est une religion du Moyen-Orient, qui s'est répandue d'abord dans tout l'Empire romain, empire méditerranéen. Ce n'est qu'à terme que les barbares ont été convertis au christianisme, dans l'Europe du Nord. Cette identité chrétienne n'était pas seulement celle de l'Europe occidentale mais aussi celle de l'Europe centrale et orientale. En ce qui concerne l'Europe de l'Ouest, l'identité chrétienne a progressivement cessé d'être dominante et hégémonique, à cause du phénomène historique très important et multidimensionnel que fut la Renaissance.

Que signifie la Renaissance? La Renaissance fit que cette sorte de grand monolithe qu'était la théologie chrétienne s'est fissurée grâce à la redécouverte de l'apport grec. L'apport grec consiste en l'idée que ce sont les citoyens qui décident du sort de la cité, ce qui est une rupture avec l'idée religieuse. Athena protège la ville, mais elle n'intervient pas dans le gouvernement. La pensée humaine et la raison humaine n'ont pas besoin du secours de Dieu et de la théologie; elles peuvent critiquer la religion. L'humanisme européen n'a pas seulement une source biblique ou biblico-chrétienne, c'est-à-dire l'idée d'un Dieu qui fait l'homme à son image. Il a aussi une source grecque profonde, selon laquelle les êtres humains ont des aptitudes pour se gouverner et se comprendre les uns les autres. Déjà le poète Térence

(190-159 av. J-C.) disait “Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m’est étranger”. Il y a un humanisme européen post-chrétien, qui définit l’Europe contemporaine. Toute tentative de définir l’Europe uniquement à partir de sa base chrétienne est une réduction abusive, d’autant plus qu’au Moyen-Age l’apport du monde arabe a été très important dans les connaissances mathématiques, scientifiques et philosophiques. On peut aussi dire que l’apport juif, y compris à travers l’apport de ceux qu’on appelle les *marrans*, comme Spinoza ou Montaigne, est très important, parce qu’il a introduit le scepticisme. La culture et l’identité européennes se fondent sur des influences croisées et des métissages. Pour prendre un exemple historique, dans les Balkans, lors de la fameuse bataille du Champ des Merles, au Kosovo, au XIV^e siècle, où les Ottomans ont battu les Serbes, il y avait des chrétiens dans l’armée ottomane et des Turcs dans l’armée serbe. La forme d’opposition absolument tranchée entre les chrétiens et les musulmans, qui nous est aujourd’hui présentée comme une évidence, n’existait pas alors.

Tout ceci nous amène à avoir une idée vraiment complexe de l’Europe. Celle-ci n’est pas une notion géographique, *stricto sensu*, mais une notion civilisationnelle, qui est partie de l’Ouest et s’est étendue vers l’Est. L’Europe ne peut pas être réduite au christianisme. C’est surtout la libre pensée qui définit l’Europe. L’Union européenne est née avec l’idée qu’il fallait que les nations qui la forment soient démocratiques (à nouveau l’héritage grec) et sécularisées.

Donc, au point où nous en sommes, il y a une identité historique et une identité démocratique qui rend la Turquie très proche de l'Europe. Reste la question géographique, dont j'ai déjà parlé ci-dessus. Dans mon livre, *Penser l'Europe*, je dis que l'Europe est une notion qui a des frontières maritimes très nettes à l'Ouest. En revanche, à l'Est elles sont plus floues. La Russie est évidemment culturellement européenne, mais elle s'étend jusqu'à Vladivostok, sur le Pacifique. Des nations du Caucase, à commencer par la Georgie, sont méditerranéo-européennes. Comme je l'ai déjà souligné, l'Europe est une notion culturelle. A partir de la Renaissance en Europe, la théologie médiévale s'éclate, des Etats nationaux se constituent, le commerce et le capitalisme se développent, la science moderne émerge, la philosophie moderne prend son essor. Tous ces phénomènes liés à la modernité sont allés d'Ouest en Est. Par exemple, le serfage n'a été aboli en Autriche et en Hongrie qu'au XVIII^e siècle, et en Russie tsariste à la fin du XIX^e siècle. La modernité a également commencé à pénétrer l'Empire ottoman au début du XIX^e siècle.

L'Europe face à la Turquie: intégrer ou rejeter?

On a vu que la Turquie est déjà en Europe, de par son histoire et sa volonté de se conformer aux valeurs laïques et démocratiques européennes, alors que la notion d'Europe est moins géographique que civilisationnelle. Pourtant, l'ouverture des négociations en vue de l'adhésion de ce pays,

qui dureront de longues années, suscite des débats et des oppositions passionnés.

Il y a sans doute deux facteurs qui expliquent cela. Le premier est incontestablement une ignorance: le mot turc évoque plus une étrangeté historique que finalement cette communauté historique entre les Turcs et les Européens. Pourquoi? Parce qu'on a appris l'histoire en termes de la bataille de Lépante et de l'arrivée des Turcs aux portes de Vienne. Notre historiographie a extériorisé la Turquie, alors qu'elle était européenne, de plein droit, depuis des siècles. Le deuxième facteur est une tentative, dans les partis chrétiens-démocrates de plusieurs pays européens et la droite en France, de même qu'au Vatican, de sauvegarder et conforter le mythe de l'identification de l'Europe au christianisme, en refoulant la Turquie. Il s'agit d'une résistance réactionnaire, liée sans doute à une conception fautive de l'Europe. Ceux qui adhèrent à cette position veulent ignorer que c'est à partir de la Renaissance que se crée l'Europe et une civilisation européenne, avec la science et la technique modernes, le capitalisme, le socialisme, le libéralisme et la démocratie. Le bouillon de culture européen s'est déclenché à partir de cette époque, même si cette histoire a aussi eu une face terriblement violente, à travers d'innombrables guerres. A cet égard, ce qui est très intéressant est ce qu'on appelle le Concert européen au XIX^e siècle, destiné à empêcher qu'une puissance devienne hégémonique en Europe, toutes les autres s'unissant plus ou moins pour l'en dissuader. Les pays européens ont toujours refusé l'idée d'une Europe unie par

l'hégémonie et ont lutté contre elle par tous les moyens. C'est pourquoi François Ier s'est allié avec Soliman le Magnifique au XVI^e siècle, ce qui fit scandale à l'époque. Cette alliance franco-turque contre l'Empire des Habsbourg a été très importante. Le Concert européen a finalement échoué pendant la Première et surtout la Deuxième guerre mondiale, où l'hégémonie nazie a été détruite de l'extérieur, grâce aux Etats-Unis et à l'Union soviétique. C'est de là qu'est venue la volonté de construire une Europe commune, qui n'est pas imposée du haut, mais qui s'édifie par le consensus. Et cette Europe par le consensus est l'Europe fondamentale, à travers l'idée de démocratie et l'idée qu'il y a ce fond de civilisation, aujourd'hui devenu universel, mais dont l'Europe a été le foyer. La Turquie a toujours participé à cette histoire européenne, depuis le XIII^e siècle, pas seulement en tant qu'ennemi, mais aussi en tant que partenaire. Elle a été constamment dans le jeu européen, pour le pire – "l'homme malade de l'Europe" au XIX^e et l'alliée de l'Allemagne dans la Première guerre mondiale – et pour le meilleur, grâce à sa sécularisation, sa démocratisation, de même que sa volonté de s'appropriier les valeurs européennes et de s'intégrer dans l'Union européenne.

Au delà du cas turc, il y a un enjeu de portée mondiale. L'Administration Bush s'est lancée dans le combat manichéen du monde judéo-chrétien contre le monde islamique, tandis que Ben Laden et Al-Qaida mènent le même combat dans l'autre sens. Les extrémistes des deux camps s'affrontent dans le combat de l'Empire du Bien contre l'Empire du

Mal. De son côté, le gouvernement de Sharon, en Israël, veut donner un caractère religieux à la lutte des Palestiniens pour leur indépendance nationale. Il a d'abord détruit l'Autorité palestinienne, en ménageant le Hamas; maintenant il s'aligne avec les néo-conservateurs américains, dans cette guerre des civilisations ou des religions. Or, l'Europe qui a sa part islamique, en Turquie, en Bosnie, en Albanie, de même qu'avec les générations d'origine maghrébine et turque qui possèdent désormais de plus en plus de la nationalité des pays d'accueil, devrait s'élever contre cette logique de croisade. Elle doit inclure, et non exclure, ces populations de confession musulmane et très majoritairement sécularisées.

L'universalisme et les différences

Alain Touraine

I

Il est commode et conforme à l'histoire d'entrer dans l'analyse à partir de ce que fut la société occidentale, et pourquoi ne pas l'appeler la civilisation occidentale? Si on va à l'essentiel, on voit qu'elle a deux faces. La première, la plus originale, est d'avoir rompu avec tout esprit "holiste", toute préoccupation de la défense d'un système, d'un ordre, d'une communauté. Cette civilisation occidentale a conquis le monde, à partir d'un niveau de modernisation relativement bas, parce qu'elle a concentré toutes ses ressources économiques, cognitives, morales, dans les mains d'une élite dirigeante définie par son opposition avec les catégories dirigées, de telle manière que se crée une société polarisée, dont beaucoup plus tard la machine à vapeur fut le symbole. C'est la distance entre le pôle chaud et le pôle froid qui crée une différence de potentiel et par conséquent qui crée de l'énergie. On peut parler d'une société de classes, mais cette définition est trop étroite. C'est dans tous les domaines que le monde occidental a opposé à une élite dirigeante, énergique et puissante, des catégories définies par leur infériorité, qui ont donc été toutes, à un titre ou à un autre, des figures de

l'infériorité. Le travailleur salarié a été une figure de l'infériorité, comme l'a été le colonisé et aussi la femme et l'enfant. Cette polarisation extrême, qui a donné à l'élite dirigeante une capacité d'action semblable à ce qu'ont été les divisions blindées des armées du XXe siècle, a donc reposé tout entière sur des tensions extrêmes qui pouvaient à chaque instant se transformer en conflits et en luttes ouvertes. En fait, pendant toute la première partie du processus occidental de modernisation, c'est la polarisation qui l'a emporté et qui est finalement arrivée à sa forme suprême qui fut la monarchie absolue, instrument de l'élite dirigeante mais aussi créatrice d'un ordre social dominé par l'inégalité, la hiérarchie et la domination. L'histoire du monde occidental au cours des siècles suivants, du XVIIIe au XXe, considérée sous cette première face, est celle du soulèvement des catégories dominées: le citoyen se soulève contre le roi, puis le travailleur contre son maître, avant que le colonisé se libère du colonisateur et que les femmes détruisent la domination masculine.

Avant d'aller plus loin et de savoir comment cette libération s'est produite, il faut se tourner vers l'autre face de cette civilisation occidentale. Cette face a été celle de ce qu'on peut appeler l'individualisme universaliste. Cette conception morale s'est développée dans le christianisme, sous des formes différentes dans le monde catholique et dans le monde protestant, et elle s'est donné une expression intellectuelle et philosophique classique avec la philosophie des Lumières.

Les relations entre ces deux faces de cette civilisation ne sont pas faciles à définir et je ne m'y essaierai pas aujourd'hui car cette tâche est si complexe qu'elle m'empêcherait de répondre aux questions que je souhaite poser ici. Mais on s'approche d'une réponse en disant que les soulèvements sociaux qui se sont succédés depuis le XVIIe et le XVIIIe siècles sous la forme d'abord de révolutions citoyennes, puis à partir du XIXe siècle du mouvement ouvrier et plus tard du mouvement de décolonisation et du féminisme, ont pris chaque fois deux directions à la fois complémentaires et opposées. Dans la mesure où l'emprise du modèle universaliste a été forte ou même s'est renforcée, la société occidentale s'est construite autour de la notion des droits de chaque individu, droits dont l'extension n'a cessé d'augmenter en se diversifiant. La lutte des peuples contre les rois a fait naître l'idée des droits de l'homme et du citoyen dont la Déclaration d'Indépendance américaine et surtout la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen furent les textes fondateurs. Plus tard et à travers des difficultés qui furent au départ très grandes s'est formée l'idée des droits sociaux, c'est-à-dire comme les Anglais l'ont compris les premiers, l'extension des droits de l'homme aux droits sociaux, c'est-à-dire l'association de l'universalisme des droits de l'homme au caractère spécifique de toute situation de travail. Beaucoup plus récemment encore s'est formée, au-delà de l'idée des droits sociaux, celle des droits culturels, c'est-à-dire du droit de pratiquer une culture, une langue, une religion, des manières de vivre,

etc., et de même que ce qui est devenu la social-démocratie a associé l'universalisme des droits de l'homme à la spécificité des droits des travailleurs, de même le thème des droits culturels s'est associé étroitement à l'universalisme des droits de l'homme. D'une étape à l'autre de cette évolution historique, ces droits de l'homme se sont donc chargés de réalités concrètes, sociales et culturelles, en même temps qu'ils gardaient leur caractère universaliste.

Mais parallèlement, ces soulèvements et ces luttes de libération suivaient une autre voie, celle qui rompait à chaque étape avec l'universalisme au profit de la création de nouvelles communautés. Contre les rois, en même temps que s'affirmaient les droits des citoyens, se formaient des nations qui devenaient leur propre fin et qui écartaient tout universalisme, en particulier quand chacune d'elles se proclamait la seule expression de l'universel. La France fut le théâtre de la succession rapide entre ces deux faces de la citoyenneté et de la nation puisque la Terreur succéda de très près à la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Un siècle plus tard, quand se produisit le soulèvement du mouvement ouvrier, ce qu'on vit d'abord et le plus massivement ne fut pas l'affirmation de droits sociaux associés à l'universalisme des droits de l'homme, mais au contraire la revendication d'une société de classe, des travailleurs, rejetant comme "petit bourgeois" tout appel à l'universalisme. En fait, c'est cette tendance qui l'emporta pendant longtemps et en particulier en 1920 quand éclata la Deuxième Internationale et que la majorité de ses membres se re-

groupèrent dans une Troisième Internationale, dominée dès le départ par la pensée léniniste qui fut prolongée par la pensée maoïste et qui exerça une influence qu'on peut juger dominante sur le monde presque jusqu'à la fin du XXe siècle.

La même rupture entre deux tendances opposées s'est observée dans les mouvements de décolonisation. D'un côté il s'est formé, malgré les difficultés immenses à surmonter, des tentatives de démocratie fondées sur la reconnaissance de nations, de peuples ou de territoires qui avaient été colonisés. C'est à juste titre qu'on parle de l'Inde comme de la plus grande démocratie du monde, parce qu'elle est l'exemple le plus massif – mais pas le plus réussi – de cette extension de la démocratie à l'ensemble d'une culture et d'une civilisation. Mais de l'autre côté, les peuples décolonisés rejetèrent souvent toute référence à un universalisme et un individualisme qui leur apparaissaient comme l'idéologie des colonisateurs et on vit dans de nombreuses régions de la terre se créer des nationalismes qui évoluèrent de plus en plus vers des idéologies à la fois religieuses et nationales. On vit aussi se développer des régimes plus ou moins autoritaires mais qui en appelaient à la démocratie, comme ce fut le cas de plusieurs pays asiatiques qui prirent comme modèle de démocratie le régime de Singapour qui ne peut certainement pas être appelé démocratique selon les critères du monde occidental. Le phénomène le plus important, celui qui domine en grande partie le monde d'aujourd'hui, est la naissance ou la renaissance des communautés, au sens où on

parle de mouvements ou de régimes communautaristes. Cet esprit s'est développé surtout là où se sont développés des conflits ouverts entre des pays occidentaux et des pays encore proches de la situation coloniale qu'ils avaient subie. Aujourd'hui, le monde est placé sous la double menace d'un communautarisme chrétien qui n'a cessé de se renforcer aux Etats-Unis et qui a apporté un soutien décisif au Président Bush, qui appartient lui-même à ce mouvement communautaire. De l'autre côté, les nationalismes arabes ont souvent été débordés par des mouvements anti-impérialistes en même temps que religieux. L'Iran de Khomeiny est encore aujourd'hui la référence la plus forte de ce type de régime.

Ainsi, tout au long de l'histoire moderne, si l'on considère celle-ci du point de vue de l'histoire occidentale, on a assisté à un ensemble de phénomènes sociaux liés les uns aux autres, parfois à travers leurs contradictions, mais qui forment un ensemble qu'il faut comprendre dans sa globalité pour pouvoir analyser clairement chacune de ses parties. Résumons maintenant ces grandes composantes de l'histoire de la civilisation occidentale :

- 1) Une polarisation sociale extrême qui entraîne des tensions également extrêmes et qui doivent nécessairement conduire à des ruptures.
- 2) La formation de plus en plus "humaniste" d'un universalisme qui s'est parfois perdu dans les tentations de l'utilitarisme, mais qui, au total, au-delà de cet utilitarisme et de l'antimodernisme qui lui a répondu, a

maintenu ce qu'on a appelé les droits de l'homme qui sont à la fois, il faut le répéter, universalistes et individuels.

- 3) La rupture des dominations s'est opérée simultanément dans deux directions opposées. La première a été l'extension de l'universalisme des droits de l'homme au domaine des situations sociales puis culturelles, de telle sorte que l'Homme des Lumières, qui souffrait de son abstraction, est devenu concret et de plus en plus complet, car la révolte des dominés a entraîné le rejet de l'universalisme et de l'individualisme. Le nationalisme des régimes léninistes et maoïstes, les origines communautaristes et même un certain féminisme qu'on peut appeler aussi communautaire ont acquis une importance très grande, parfois même dominante, car ces deux tendances opposées se sont manifestées dans toutes les parties du monde, quoique de manière inégale. L'Europe, peut-être parce qu'elle a dépensé une grande partie de ses forces dans des créations scientifiques et artistiques, a développé avec le plus de conviction un universalisme de plus en plus présent dans tous les domaines de l'expérience humaine. Mais c'est ainsi en Europe que s'est développé le communautarisme le plus agressif, quand le régime nazi, qui s'appelait *Völkisch* et qui se donnait comme but principal l'extermination des juifs, voulut dominer l'Europe. Aux Etats-Unis communautarisme et universalisme ont presque toujours existé côte à côte.

II

Avant de définir des adversaires auxquels se heurte cette conception des droits de l'homme élargie aux droits sociaux et culturels, je dois dire le plus clairement et le plus fortement possible que je ne conçois pas de communication interculturelle ou de ce qu'on appelle d'un terme trop général de multiculturalisme qui ne donne pas une place centrale à des éléments universalistes de communication sans lesquels chaque culture est enfermée en elle-même et ne peut communiquer avec les autres que par la guerre. Ce qui veut dire que, comme l'ont montré les socialistes démocratiques du XXe siècle, il ne faut en aucun cas opposer des droits généraux universels mais abstraits à des droits plus concrets mais qui ne concernent qu'une catégorie ou qu'une communauté particulière. Ce qui a toujours fait que les églises ou les communautés religieuses ont pesé le plus souvent dans un sens défavorable ou même directement opposé à la démocratie, c'est précisément que les collectivités religieuses, surtout quand elles se réfèrent à une foi monothéiste, se considèrent comme dépositaires d'un message universel et par conséquent confondent l'universalité du message avec leur propre puissance et leur contrôle de tous les aspects de la société. Cette déclaration peut apparaître à la fois excessive et un peu archaïque. Je rejette de telles accusations, d'autant plus fortement que je sais d'expérience combien d'individus et de groupes ont pris des risques et même sacrifié leur vie et leur liberté pour défendre celle des autres et la démocratie au nom de leurs convictions religieuses. L'intérêt que je

porte à l'Amérique latine et en particulier au Chili me rend très sensible au fait que dans ce dernier pays, par exemple, la *Vicaría de la Solidaridad* a joué un rôle essentiel dans la défense des victimes de Pinochet et des gens menacés par lui et je n'ignore pas que c'est le Cardinal Silva qui a été la figure la plus forte de la résistance au dictateur. Il ne faut donc voir aucun contenu antireligieux dans ce que je dis. Mais il ne faut pas non plus confondre une exigence religieuse et une spiritualité avec une église, un pouvoir et une influence. C'est la raison pour laquelle, au-delà de toutes les discussions actuelles, particulièrement vives et en France et en Turquie, le thème de la laïcité, me semble, dans son principe même, devoir être absolument maintenu et ne doit pas souffrir d'exception. Nous verrons dans un instant que cette réponse n'est pas suffisante, mais elle est nécessaire, indispensable, et toutes les analyses complémentaires qui doivent être faites ne peuvent pas porter atteinte à la défense d'un espace politique, social et culture, qui est l'espace des droits et non pas celui des devoirs à l'égard d'une collectivité ou celui de la transmission d'un message divin. Le thème du multiculturalisme a été si souvent employé et est parvenu pendant un certain temps à s'imposer si fortement à l'opinion que je dois ici m'en séparer nettement. Si le mot ne recouvre qu'une critique du pouvoir culturel autant que politique par lequel les colonisateurs se sont imposés aux colonisés ou le centre aux régions dans un pays donné, il n'y a aucun inconvénient à l'employer; mais si on veut dire que dans une société donnée ou au niveau de la planète tout en-

tière les cultures doivent se développer indépendamment les unes des autres, avec la même dignité, on avance une affirmation à la fois fausse et dangereuse. Aucune culture ne porte en elle-même les conditions de sa communication avec les autres. Pour que cette communication existe, il faut que soient reconnus des éléments d'universalité entre ceux qui communiquent et les objets de leurs échanges ou de leurs attitudes. Il me semble inutile de revenir ici sur des thèmes qui ont été et qui demeurent au centre de la pensée de Jürgen Habermas et constituent un renouvellement important de la pensée kantienne. Je l'ai dit et je le répète, les deux conditions fondamentales à mes yeux de la communication entre les cultures ou, pour parler plus simplement, de la modernité, sont: le respect de l'action rationnelle, qui permet des jugements objectifs sur des situations et des actions et, d'autre part, comme je l'ai déjà indiqué, la reconnaissance des droits de l'individu. Il ne peut pas y avoir d'esprit démocratique et moderne si on ne reconnaît de droits qu'à des communautés ou à des catégories particulières. Autant il est vrai que les droits sont mis en jeu et doivent être défendus dans des situations sociales, culturelles ou politiques concrètes et donc particulières, autant il ne faut jamais oublier que ces droits sont définis en termes universalistes et ne peuvent pas l'être autrement. Prenons l'exemple le plus évident. Nous souhaitons que soit reconnu le droit de chacun à vivre selon sa foi ou ses croyances religieuses. Par conséquent, ceux qui appartiennent à une religion ou qui s'y réfèrent doivent pouvoir pratiquer les rites que leur impose

leur religion et vivre l'ensemble de leur vie religieuse dans des conditions de liberté et de bonne organisation, sans laquelle il n'existe pas de véritable respect des croyances et des opinions. Mais la liberté religieuse n'a pas de sens si elle n'est pas la liberté de chaque individu de choisir sa religion, de l'exercer ou de ne pas l'exercer, de la garder ou de la changer pour une autre ou pour une absence de croyance et de pratique religieuse. Il n'y a pas de droit à la vie religieuse qui soit seulement le droit d'existence d'une collectivité religieuse. Ce droit est tout à fait important mais il perd son sens ou plutôt il acquiert un sens opposé s'il ne s'inscrit pas à l'intérieur d'une conception dont l'élément central est le respect du droit de chacun d'appartenir ou de ne pas appartenir à une collectivité religieuse. Ce qui est dit ici s'applique évidemment à tous les domaines de ce que l'on appelle la vie culturelle. Par exemple, autant il est essentiel de permettre la transmission et la protection des héritages culturels, en particulier de ceux qui définissent l'identité d'un groupe ethnique, national ou religieux, autant tout individu doit être défini en dehors de son appartenance à une collectivité, de quelque type que soit celle-ci et doit avoir une liberté complète d'adhérer à une tradition ou de la refuser, de l'interpréter de manière orthodoxe ou au contraire d'une manière assez nouvelle pour ne pas être reconnue par les autorités qui parlent au nom de cette collectivité.

Ce point central étant posé, la défense des droits culturels et par conséquent la défense de la pluralité des cultures se heurtent à deux obstacles opposés. Comme j'ai déjà évoqué à plusieurs reprises le communautarisme, c'est-à-dire la

subordination des droits individuels à des droits collectifs et par conséquent aux devoirs qu'a chaque individu à l'égard de cette collectivité, il faut maintenant mettre l'accent davantage sur une attitude tout à fait opposée mais qui menace tout autant ses droits culturels, et puisque, en Turquie comme en France, le problème de la laïcité a depuis longtemps une importance centrale, je veux dire, en me référant à la France et en attendant avec intérêt que d'autres s'expriment sur ces thèmes dans le cas de la réalité turque, que tous ceux qui ont identifié la rationalité et les droits de l'homme à l'organisation de l'Etat français, à sa conception impersonnelle de l'enseignement, à la référence à une nation comme étant le porteur privilégié de l'universalisme, commettent une faute grave et même trahissent les principes de la philosophie des Lumières au nom desquels ils parlent. Leur pensée et leur action est plus proche en réalité de celle des despotes éclairés dont le despotisme était plus visible que les Lumières qu'ils prétendaient répandre sur leur peuple. On connaît l'histoire de la longue lutte en France entre l'Eglise catholique et les Républicains pour le contrôle de l'éducation et pour l'ensemble du gouvernement du pays. On peut aujourd'hui considérer que les Républicains ont eu raison contre leurs adversaires catholiques dans des situations aussi graves que l'affaire Dreyfus, mais ces références à l'histoire de France ne peuvent pas justifier qu'on identifie les Lumières et par conséquent l'ensemble des droits individuels avec l'organisation de la République française qui est toujours soumise à des objectifs ou à des représentations particulières et qui n'a aucune raison d'être considérée comme supérieure à toutes les autres. La période récente a montré à la fois l'importance de ce républicanisme, qui a

beaucoup progressé au cours des vingt dernières années, et aussi peut-être son affaibissement relatif, à mesure que se développe une conscience plus réaliste des problèmes de l'Islam en France et que, parallèlement, on comprend la nécessité de réintroduire les faits religieux et la connaissance des croyances religieuses dans la formation des esprits et dans l'ensemble de l'opinion publique. J'ai toujours marqué mon opposition à ce "laïcisme" et au "républicanisme" dont il s'inspire. Mais je dois ajouter aussitôt, pour répondre d'avance à ceux qui tiennent à condamner une proposition de loi que j'ai approuvée dans son principe, comme tous les autres membres de la Commission chargée de réfléchir à ces problèmes, que la critique du laïcisme et l'opposition au communautarisme doivent aller de pair, sont si complémentaires qu'on ne peut pas choisir l'une contre l'autre. De sorte que les jugements que nous sommes amenés à porter sont de nature politique, se réfèrent à une conjoncture historique plutôt que d'être simplement l'affirmation d'un principe aussi général que l'universalité des droits. Pour des raisons qui ne nous concernent pas ici, la population française et ses représentants, dans leur très grande majorité, ont jugé qu'il fallait donner la priorité à un *coup d'arrêt* indiquant aux communautaristes, en particulier islamistes, la volonté des Français de s'opposer à toute attaque contre la laïcité et en particulier contre la mixité. Mais, dans le cadre de ma réflexion d'aujourd'hui, j'admets parfaitement qu'on ait accordé dans son esprit une priorité opposée à celle qui a été choisie par le gouvernement et par la Commission qui a préparé sa décision. Il est parfaitement acceptable de dire que le plus urgent, dans un pays comme la France où les religions sont considérées avec suspicion, est de permettre aux lycéennes

et collégiennes voilées de garder une référence visible à leur appartenance religieuse, si elles le désirent. Ceux qui pensent ainsi veulent en général marquer avant tout leur opposition à un laïcisme qui leur semble dangereux et appauvrissant. Néanmoins, je maintiens, avec la très grande majorité de la population française, que dans le monde où nous vivons, tel qu'il évolue aussi bien dans le monde occidental qu'ailleurs, le plus urgent est de s'opposer à toutes les formes de communautarisme. Comment ne pas évoquer ici la situation analogue qui s'est présentée à la fin du XIXe et au début du XXe siècle quand beaucoup de dirigeants politiques et d'intellectuels ont eu à faire un choix analogue: fallait-il donner la priorité à l'expression politique de la lutte des classes ou fallait-il la renforcer à une politique démocratique d'élargissement des droits sociaux? Placé devant un tel choix, je me serais placé sans hésiter du côté de ceux qu'on a appelés les social-démocrates et je me serais tenu éloigné du grand mouvement léniniste et maoïste qui devait dominer pendant longtemps une large partie du monde. De la même manière aujourd'hui, la priorité, me semble-t-il, doit être accordée au refus des communautarismes et par conséquent à l'affirmation du caractère universel des droits de chaque individu.

Je peux maintenant me référer plus directement à la situation présente. Nous assistons depuis plusieurs années à la montée rapide des communautarismes extrêmes, surtout de ceux qui croient à la nécessité d'user de la force et de la guerre contre ce qui les menace. Je crois prioritaire la rupture avec ces positions, de quelque côté qu'elles viennent, étant donné qu'elles ont fait des progrès considérables, aussi bien dans le monde occidental que dans des pensées et des

groupes qui combattent l'Occident. En d'autres termes, il est indispensable de maintenir la combinaison nécessaire du respect des cultures et du respect des droits universalistes de chaque individu. Cette combinaison est difficile; elle s'est heurtée non seulement à de grandes résistances mais à des interdictions et à des persécutions. L'importance exceptionnelle de la Turquie pour les Européens vient, à mes yeux, du fait que la Turquie, plus que tout autre pays, et non sans conflits internes graves, a réussi à combiner la laïcité héritée du kémalisme et des croyances religieuses qui ont trouvé de puissantes expressions politiques en même temps qu'elles devenaient de plus en plus visibles sur la scène publique. A l'instant présent, c'est l'attitude des Européens et tout particulièrement des Français qui retient l'attention. A juste titre, puisque le laïcisme à la française n'est pas plus favorable qu'un communautarisme autoritaire à la combinaison du respect des cultures et du respect qui doit être prioritaire, des droits de chaque individu. L'Europe, jusqu'ici, n'est pas intervenue sur la scène immense des relations entre le monde islamique et le monde occidental. Ses règles de fonctionnement, fixées d'abord par le Traité de Rome puis par celui de Maastricht, interdisaient aux institutions européennes d'élaborer une politique mondiale et de prendre des initiatives capables de transformer les rapports de force au niveau mondial. Si le projet actuel de Constitution – quels que soient ses qualités et ses défauts- est adopté et si, plus tard, mais le plus vite possible, la Turquie devient un des membres importants de l'Union Européenne, il sera possible d'élaborer et d'appliquer une conception des relations entre cultures, dans le respect de l'universalisme des droits individuels, qui

permettra enfin de faire reculer les idées et les initiatives qui ne croient qu'à la guerre sainte, à la croisade. Il est rare qu'une décision politique précise mette en jeu aussi clairement des principes fondamentaux. C'est le cas du débat qui s'est ouvert sur l'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne. Si cette entrée est refusée, il est très peu probable que puisse progresser cette combinaison de respect des communautés particulières et d'affirmation constante des droits de caractère universel dont je ne cesse de dire le caractère indispensable. Cette tentative d'action commune entre la Turquie et les pays membres de l'Union Européenne, et en particulier ceux qui ont affirmé le plus clairement leur conviction démocratique en même temps que leur volonté de respecter la pluralité des cultures est la seule manière dont nous puissions aujourd'hui éviter ce qui a été nommé "le choc des civilisations" et qui entraînerait une extension rapide des guerres de religion.

Mais tout sociologue doit ajouter que l'obstacle principal, au moins en ce début de processus d'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne, vient d'une partie notable de l'opinion française. On ne peut pas dire que cette opinion soit mue par la défense du christianisme contre l'islam, puisque la France a refusé l'inscription, dans le projet actuel de Constitution européenne des sources chrétiennes de la civilisation européenne moderne. La raison principale de l'opposition de l'opinion française vient de la volonté prioritaire de défendre l'Etat, considéré comme le seul garant de l'universalisme et par conséquent d'une laïcité qui se conçoit elle-même négativement, c'est-à-dire comme une sépa-

ration des églises et de l'Etat, malgré le texte même de la loi sur la séparation votée en 1905 et qui, déjà, prenait une position de principe favorable à la reconnaissance des croyances religieuses et se contentait de dire que l'Etat ne devait pas financer les organisations religieuses. Une forte majorité des Français considère comme prioritaire la défense de l'Etat, du secteur public et surtout des services publics, qui lui apparaît comme la garantie principale de défense des intérêts des catégories qui ont le moins de capacité de se défendre. La campagne sur le projet de texte constitutionnel qui sera soumis le 29 mai au referendum en France montre une montée importante des non, au moins dans cette phase initiale de la campagne et ce non traduit beaucoup moins une hostilité à l'égard d'une Europe mal perçue ou d'un texte constitutionnel inconnu de la quasi-totalité des votants; en revanche l'opinion, excitée par des leaders politiques et syndicaux qui sont avant tout les défenseurs du secteur public où ils se trouvent placés eux-mêmes en général, veut manifester par son attitude de refus sa défiance à l'égard d'une évolution générale de l'Europe vers un libéralisme qui retire à des catégories importantes de la population les protections que leur assurait leur participation au secteur public. En principe, le problème de l'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne ne doit pas être posé ni exercer d'influence au cours de cette campagne. Il n'est pas certain qu'il en soit ainsi puisque une partie de la droite a trouvé ce terrain pour attaquer le Président de la République qui a pris une attitude favorable à cette entrée de la Turquie. Mais il existe certainement

une continuité entre la défiance à l'égard d'un affaiblissement du secteur public et la défense étroite du laïcisme que j'ai appelé républicaniste et qui est avant tout porté par l'idée confuse mais forte d'une exception française, c'est-à-dire en fait de la prétention ou de la conviction que l'étatisme français est la seule garantie de la défense des valeurs universelles contre le déchaînement des forces du marché qui ne tiennent aucun compte de la justice sociale ou de la lutte nécessaire contre les inégalités croissantes. C'est pourquoi les débats français autour du thème de la laïcité ont la plus grande importance, une importance égale aux débats qui agitent depuis tant d'années la société turque sur les mêmes thèmes.

Il serait arbitraire d'isoler la situation française de celle des autres pays européens. Mais il est utile, si on se place du point de vue de la France, de souligner à quel point l'hostilité de beaucoup à l'égard de la Turquie s'inscrit à l'intérieur d'une résistance beaucoup plus globale à la pénétration de nouvelles formes de relation et d'organisation économiques qui menacent, non pas la France ou les Français mais avant tout les catégories qui reçoivent la protection de l'Etat et même parfois de petits privilèges, tout en connaissant de mauvaises conditions dues à l'inadaptation de l'Etat aux formes de la vie économique. Ne confondons pas le souci de la justice et de l'égalité avec le maintien d'un certain étatisme dont les conséquences économiques sont défavorables et qui n'a pas entraîné de progrès dans la lutte contre l'inégalité. Cette brève parenthèse n'est ouverte ici

que pour souligner à quel point l'ouverture de la France sur le monde est indispensable pour la France elle-même. Notre campagne en faveur de l'entrée de la Turquie en Europe n'aurait pour nous, en particulier Français, qu'une puissance bien limitée si nous ne la considérons pas comme un moyen pour faire évoluer une France qui semble toujours, même dix ans après Maastricht, être tentée de quitter la haute mer pour s'enfermer dans des ports gardés par des fonctionnaires de l'Etat. Le laïcisme français et l'esprit républicain en général ne seraient pas si dangereux s'ils n'étaient pas la manifestation de ce refus d'ouverture qui a déjà entraîné tant de conséquences négatives, en particulier dans la conception de l'enseignement ou des soins médicaux ou du traitement des pathologies sociales.

Le but de cette réflexion n'était pas de justifier la conscience que j'ai de la nécessité d'une entrée de la Turquie en Europe. D'autres diront beaucoup mieux ce que cette entrée peut apporter à une Europe qui a besoin de se renforcer et aussi et surtout d'aller au-delà d'une redistribution des avantages entre les pays les plus riches et les moins riches du continent. L'idée européenne telle qu'elle se développe a les avantages d'une coopérative d'aide mutuelle qui vise à homogénéiser l'Europe et par conséquent à la fois à en supprimer les zones principales de pauvreté et à faciliter l'extension des marchés. Cette Europe-là doit être appuyée, car il n'existe aucune solution en dehors d'elle. Mais une Europe repliée sur elle-même et sur ses provinces perdrait, perd déjà la conscience des problèmes du monde, ce qui est

nuisible pour elle aussi bien matériellement qu'intellectuellement, aussi bien philosophiquement que politiquement. C'est pourquoi je me suis efforcé ici d'établir une continuité aussi complète que possible entre l'analyse sociologique générale des problèmes, des rapports entre l'unité de la modernité et la pluralité des modes de modernisation, entre l'universalisme de la raison et les droits individuels et la diversité des situations sociales et culturelles dans lesquelles ces droits doivent être exercés, et à partir de là une prise de position sur les problèmes beaucoup plus concrets mais peu clairs en eux-mêmes qui ont été soulevés dans les débats récents. Prenons garde cependant de ne pas mélanger la question de la Turquie et de son entrée dans l'Europe avec la vague actuelle des ratifications par les divers pays du traité constitutionnel qui donnera une nouvelle force à l'Europe. Mais ce qui est inacceptable politiquement ne doit pas nous empêcher de remonter intellectuellement à des problèmes plus généraux et la logique de l'analyse veut qu'on place au centre de l'analyse aujourd'hui la conception française des rapports entre l'Etat et la société qui fait du premier le seul détenteur de l'universalisme et de la seconde un ensemble d'intérêts particuliers livrés à l'anarchie et à la violence. Il ne faut certainement pas exagérer la spécificité de la France tout au long de ces débats, car les pratiques sont moins différentes entre les pays européens que ne le laisse supposer les discours qu'ils tiennent. Mais il est impossible de ne pas attaquer de front la conception qu'une partie importante de la France a d'elle-même, qui la tire vers

l'arrière, qui la freine dans ses résultats, qui la rend de plus en plus incapable de se penser elle-même. Ce qui ne doit évidemment pas empêcher de reconnaître les nombreux domaines dans lesquels la France a joué un rôle moteur en Europe, aussi bien dans la construction de celle-ci que dans ses résultats économiques ou sa vie culturelle. Mais ceux qui se soucient de cette hésitation dangereuse de la France entre ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire en elle doivent se rendre compte que la rencontre avec la Turquie et l'accueil que l'Europe doit faire à celle-ci sont de puissants moyens dont un pays comme la France a besoin pour remporter des victoires sur elle-même.

Identifier l'Europe: est-ce Altériser la Turquie?

*Nilüfer Göle**

Montée dans un taxi à la gare de Marseille, je remarquai très vite une petite amulette bleue “contre le mauvais œil”, suspendue au rétroviseur avant de la voiture. Cette amulette ressemblait plus à sa version turque, que l’on retrouve dans tous les taxis d’Istanbul, qu’à la traduction maghrébine de ce même usage contre le “mauvais œil”. Sur ce, j’engageai la conversation avec le chauffeur de taxi qui, effectivement, n’était pas maghrébin mais arménien. Il avait acheté l’amulette en question en Grèce. A son tour, il m’interrogea sur mon “léger accent”. Je lui répondis que j’étais turque. Le silence s’installa entre nous, silence que je tentai de rompre en lui demandant son avis sur la candidature de la Turquie à l’Union européenne. Nous étions au milieu du mois de novembre 2004, mois durant lequel le débat sur l’adhésion turque était des plus vifs en France. Sa réponse fut aussi brève que catégorique. Il était contre cette adhésion, estimant qu’un pays musulman n’avait pas sa place en Europe même s’il n’éprouvait aucun sentiment hostile à l’égard des immi-

* Publié dans la revue *Confluences Méditerranée*, “Turquie, la 28ème étoile?”, n. 52, hiver 2004-2005.

grés. Je tentai à nouveau ma chance en soulignant la dimension pacificatrice du projet européen, entre chrétiens et musulmans, entre arméniens et turcs. Loin d'être convaincu, il m'assura au contraire que "toutes les guerres étaient des guerres de religion". Etant arrivés à destination, notre conversation s'arrêta là. Celle-ci, pourtant, me restait en mémoire, autant par les arguments échangés que par une forme d'examen de conscience. Je n'étais pas insensible au fait qu'un arménien originaire de l'est de la Turquie avait choisi la Grèce pour acheter son porte bonheur. Le devoir de mémoire que les turcs ont à faire à l'égard des arméniens ne se fait pas seulement au nom des grands principes. Il se rappelle souvent, comme cela m'est arrivé maintes fois, au travers d'un objet, d'un lieu, d'un échange personnel. Ce devoir n'est pas désincarné, lointain, "formalisé" par les discours politiques, mais à la fois concret et personnel au hasard des expériences de la vie. Je ne pus m'empêcher de penser qu'au-delà des différences de religion, une culture commune nous rapprochait, nous permettait d'éprouver une familiarité de genre que les membres d'une même religion ne partageaient pas forcément. La croyance suivant laquelle on pouvait se protéger contre le mauvais œil en était un exemple parmi tant d'autres. A cette superstition, on pouvait ajouter aussi des goûts alimentaires communs, un même sens de l'hospitalité. Dans des aires culturelles comme la Méditerranée ou l'Orient, on retrouve du commun, de la connivence en dépit des différences religieuses. La culture et la religion ne se superposent pas toujours. C'est peut-être justement cette difficulté à séparer, à distancier la culture de la religion qui, à nouveau aujourd'hui, est devenu un enjeu majeur de l'humanité, et de l'Europe en particulier.

L'attrait qu'éprouvent les anthropologues et les sociologues pour les conversations avec les chauffeurs de taxis vient sans doute du fait que celles-ci révèlent l'interface entre le personnel et le public. La conversation se déroule dans un transport privé, dans le lieu clos du taxi, mais entre deux personnes qui sont étrangères l'une à l'autre. C'est une rencontre fortuite, produit de l'anonymat urbain, mais aussi une forme de rencontre "privatisée", protégée de l'écoute publique. Dans un taxi, nous entrons en circulation non seulement dans la ville, mais aussi avec les informations, les rumeurs, les opinions. Car l'opinion du chauffeur de taxi peut acquérir aussi un statut représentatif de l'opinion dite publique.

Les propos du chauffeur de taxi marseillais, bien que personnels et marqués par la mémoire arménienne, font également résonance avec une grande partie de l'opinion publique française. La correspondance entre l'opinion d'une personne et l'opinion publique est un phénomène complexe. La position sociale, la mémoire subjective, mais encore l'accès à l'information, au débat public des personnes jouent un rôle décisif dans la formation des opinions. Chacune d'elles fait son entrée dans l'opinion publique par une porte personnelle, une histoire singulière, pour donner forme à ce que l'on peut considérer comme un trait manifeste et collectif de l'opinion publique.

Toutefois on ne peut en rester à cette correspondance entre opinion personnelle et opinion publique. Toute opinion ne constitue pas une opinion publique. Si l'on se réfère

aux penseurs du XVIIIème siècle, l'opinion n'est que la simple expression du «sens commun», des us et des mœurs prévalant dans la société, des jugements sans fondements, voire des préjugés. Il y a donc bien une tension entre cette première définition de l'opinion et celle qui lui succède ensuite, élaborant la notion d'opinion publique. Habermas, dans sa réflexion sur la généalogie du concept d'opinion publique, montre comment celle-ci évolue en relation avec l'usage de la raison et contre les préjugés des opinions. En France, l'opposition a longtemps été très nette entre opinion et vérité, jugement et raison, opinion et critique. C'est avec les physiocrates que la notion de "public éclairé" fait son apparition, celui-ci se constituant à travers la discussion critique dans la sphère publique.¹ C'est donc à partir du XVIIIème siècle qu'opinion publique et usage de la raison critique commencent à converger. Mais ces deux notions ne sont pas toujours pensées comme un couple indissociable. Pour Rousseau, par exemple, "la volonté générale" est plus fondée sur le consensus des cœurs que sur celui des arguments: en évitant les "discussions épineuses", la société s'en trouve mieux gouvernée grâce à des lois qui correspondent à la simplicité des us et des opinions.² Or, dans la définition habermassienne de la sphère publique comme idéal-type de la démocratie, le débat public est le lieu où les préjugés et les opinions font l'objet d'une communication critique et discursive. L'opinion transformée par l'usage de la raison n'est plus une simple opinion, dans le sens d'une simple inclination, mais une réflexion privée sur les affaires publiques et leur discussion en public.

Or, aujourd'hui, l'interprétation plus populiste de la notion d'opinion publique laisse dans l'ombre la notion de public éclairé, lui trouvant des connotations trop élitistes. On assiste ainsi à une sorte de sacralisation de l'opinion publique comme nouvelle figure positive de la collectivité. Au sujet de la candidature turque, par exemple, c'est à l'appui des sondages que l'on dit constater, en termes de pourcentage, l'hostilité déclarée de la majorité des français.³ L'opinion publique devient ainsi une donnée indiscutable, qui ne peut être soumise au débat critique.

Le débat sur la Turquie illustre une nouvelle étape dans la construction européenne, montrant que celle-ci n'est plus le domaine réservé des décideurs politiques ou des eurocrates de Bruxelles, mais qu'il appartient aussi au peuple de se prononcer, soit à travers les sondages, soit par referendum, consultation qui entre ainsi dans le jeu politique. On retrouve en quelque sorte, appliquée au projet européen, l'idée de souveraineté populaire tout comme le principe de la vérité de l'Etat nation moderne. Le cheminement politique qui conduit à juger nécessaire de consulter le "peuple", donc d'organiser un referendum sur la constitution européenne et sur l'ouverture des négociations avec la Turquie, en est un exemple. La souveraineté populaire, et son corollaire qu'est l'opinion publique, ont tendance à devenir une *persona* collective incontournable sur les aspirations démocratiques du projet européen. Mais il conviendrait alors de s'interroger sur la nature de cette aspiration démocratique.

La célébration du rôle que joue l'opinion publique dans la démocratie ne date pas d'aujourd'hui et ne concerne pas

le seul débat sur la Turquie. Mais, comme le montre Pierre Rosanvallon, l'opinion publique change de registre dans les sociétés démocratiques contemporaines. *D'une démarche politique d'opposition, de la voix spontanée de la société civile*, elle évolue vers une démarche de type identitaire.⁴ Ce qui est en jeu, c'est une nouvelle consécration de l'opinion politique: la reconnaissance sociale et la popularité des sondages correspondent en effet à la volonté de rompre avec l'abstraction démocratique et de restituer une voix et un visage au peuple. Ainsi, la formule du genre "les Français pensent que" en est une mise en scène, "il y est presque toujours question d'une société comprise comme une personne".⁵ En cherchant à cerner et définir le moral, les humeurs, les attentes ou les exigences du peuple, on assiste d'une certaine manière, selon Pierre Rosanvallon, au retour à la vieille théorie de la psychologie des peuples du XIX^e siècle. Et quand l'opinion publique, indispensable à la vie de la démocratie, devient la consécration d'une nouvelle figure de "peuple-opinion", il y a là une tentative de dérive vers "une démocratie essentialiste": une telle personnification de la collectivité "fait dériver l'identité d'un double mouvement d'occultation des divisions intérieures à la société et d'exacerbation des différences avec ce qui lui est extérieur ou étranger".⁶ Le spectre permanent d'un ennemi intérieur ou extérieur, la dénonciation de ce qui peut menacer l'identité du peuple, encouragent à leur tour, comme le fait encore remarquer Rosanvallon, la montée des politiques populistes, en l'occurrence la montée du Front national en France.⁷

Le débat public sur la compatibilité entre la Turquie et le projet européen, entamé depuis deux ans et qui n'a cessé de devenir un sujet de plus en plus central dans la vie politique intérieure française, appelle une réflexion sur la nature de ce débat et ses dimensions identitaires. C'est, en effet, les discussions sur la candidature turque qui ont montré combien était difficile la relation entre identité et altérité: l'éventuelle présence de la Turquie au sein de l'Union européenne a provoqué un débat sur ce qu'est ou doit être l'identité de l'Europe, tout au moins dans sa version française.

Le débat sur la Turquie est devenu un débat identitaire où les partisans du "non" cherchent à identifier soit par les frontières géographiques, la religion, la question des arméniens, des femmes et des mœurs culturelles, la différence ou l'altérité entre deux mondes. Il a dessiné un répertoire de thèmes qui contribue davantage à renforcer la distance qui sépare la Turquie de l'Europe que l'inverse: les frontières géographiques (l'Iran, l'Irak), mais aussi culturelles, le spectre islamiste, la taille de la population, des thèmes qui, tous, renforcent la réticence et l'imaginaire de la peur. On assiste à une dynamique de mise à distance de la Turquie, que je nommerais volontiers par ce néologisme, la volonté d'"altériser" la Turquie. Aux vieux clichés, qui signent une altérité "classique", vient se surajouter un nouveau répertoire d'arguments qui pèse sur l'imaginaire collectif. Le débat sur la Turquie a invité à la verbalisation de sentiments et de préjugés qui relèvent d'une mémoire historique sédimentée. Les opinions qui sont considérées comme allant de soi,

comme naturelles, une doxa en quelque sorte, sont comme un sédiment historique, une opinion “primordiale” ou un préjugé qui n’a presque pas changé dans sa structure psycho-sociologique.⁸ C’est sur ce fond de mémoire historique sédimentée et sur sa structure psycho-sociologique que s’est greffé le nouveau répertoire des arguments.

Le débat est pris aujourd’hui dans la spirale d’une production de l’altérité turque, allant jusqu’à emprunter les couleurs de la menace, d’un ennemi de l’Europe. (un des arguments consiste à dire que ce sont les ennemis de l’Europe, l’Angleterre ou les Etats-Unis, qui ne souhaitent l’adhésion de la Turquie à l’U.E que pour affaiblir celle-ci). Cela ne veut pas dire qu’une critique digne de ce nom soit absente. Certains hommes politiques ou intellectuels, de toutes tendances confondues, font certes appel à un débat plus raisonné sur les arguments en faveur de la candidature turque pour dépasser précisément les fixations identitaires et civilisationnelles. Mais ces voix sont minoritaires. Dans l’ensemble, le débat est plutôt monocorde (mais pluri-thématique) qui n’a d’autre résultat qu’une mobilisation des sentiments et une pléthore d’arguments négatifs dont le résultat est la formation d’une opinion publique réticente, voire hostile à l’idée d’une entrée de la Turquie en Europe, ce que viennent de souligner les sondages à la veille du sommet européen du 17 décembre.

La Turquie au sein de l’Europe constitue un cas pour le projet Européen et il est tout à fait crucial qu’à l’occasion de la candidature de ce pays un débat soit ouvert, peut être le

premier du genre, sur la définition de l'Europe. Mais l'éventualité d'un rapprochement de la Turquie avec l'Europe semble toucher quelque chose de plus caché, implicite, émotionnel, voire irrationnel dans la définition identitaire des français. On peut également penser que l'on a tout simplement besoin dans nos démocraties dépassionnées d'une altérité, d'un autre pour conjurer le déficit identitaire et mobiliser les énergies collectives. Le fait que la Turquie soit devenue le lieu névralgique d'une différence, d'une altérité capable de rappeler un héritage commun, une assise homogène, peut paraître normal, voire souhaitable aux yeux de certains. Mais nul ne peut ignorer que le débat sur la Turquie met à l'épreuve l'Europe dans son rapport à l'altérité, dans sa capacité à construire la démocratie et la paix. Les deux sont liées car c'est dans et par la constitution de l'espace public que les démocraties européennes pensent le rapport à l'autre, à l'étranger, l'immigration, mais aussi à toutes les formes de différences subies ou revendiquées. Il y a un lien fondamental entre l'espace public et le rapport à l'altérité; un débat identitaire joue sur les sentiments, les peurs et rend difficile à penser ce rapport dans des termes inclusifs et démocratiques.

L'"altérisation" de la Turquie intervient au moment où ce pays se rapproche de l'Europe et montre sa détermination politique à s'engager dans un processus de transformation sociale conforme à la perspective européenne démocratique.⁹ Autrement dit, le débat commence au moment même où la Turquie devient une candidate éligible, comme l'a

confirmé le rapport de la commission européenne, et donc se positionne comme interlocuteur, partenaire possible de l'Europe. La Turquie montre en son sein les signes de dépassement de l'altérité, du retard, de la fixation identitaire d'ordre étatique, nationale ou religieuse.

Les réformes législatives destinées à harmoniser le système juridique turc avec les critères de Copenhague ont été le fruit d'une mobilisation sociale (*seferberlik* en turc), et non des réformes sur papier, réformes "cosmétiques" comme les turco-sceptiques ont préféré les présenter. Ces transformations ne peuvent être réduites à des lois votées par le Parlement sans que la société turque ait été mobilisée. Elles sont le fruit d'une mobilisation des associations civiles, du mouvement des droits de l'homme, du milieu des affaires, des intellectuels, mais également de la détermination de la classe politique, et surtout du gouvernement. Faire passer au Parlement, par exemple, la loi sur l'abolition de la peine de mort pendant qu'Abdullah Ocalan, le leader du mouvement PKK était en prison, n'aurait pas été possible sans un débat public virulent sur la question kurde. Une telle avancée n'a été possible que par une critique du nationalisme assimilateur. Toujours dans le même sens, la pénalisation des crimes d'honneur, défendue par les associations féministes turques, a été soutenue par la perspective européenne qui a contribué à la démocratisation approfondie de la société turque et a servi d'idéal consensuel. Le projet européen est devenu un projet interne et partagé.

Il ne s'agit pas de présenter la Turquie comme un pays dépourvu de problèmes, mais de montrer comment fonc-

tionne la perspective européenne pour les dépasser. Dans ce sens, l'euroanéité est une attitude qui n'est autre que la capacité d'une société à être critique sur elle-même, à détecter ses propres problèmes, à les nommer, en faire une affaire publique pour proposer des solutions législatives dans un cadre d'Etat de droit. C'est dans ce sens-là qu'on voit l'euroanéité œuvrer en Turquie. À l'age de la globalisation, le projet d'Europe encadre l'agir social qui risque de disparaître entre le néo-libéralisme et l'ultra-conservatisme.

Ne pas reconnaître l'euroanéité de la Turquie, l'altérer, l'orientaliser, l'islamiser, voire la barbariser, revient à définir l'Europe comme une identité et non comme un projet. La candidature turque n'a été possible que par un renoncement à la pureté d'une identité définie soit en termes nationalistes soit en termes religieux. D'autre part, la présence de la Turquie en Europe questionne et trouble l'équation tacite entre identité européenne et héritage judéo-chrétien. Elle exige une redéfinition du projet européen par une séparation du culturel et du religieux et par un dépassement des fixations identitaires. C'est parce qu'elle dérange que cette équation déclenche tant de passions identitaires.

Si l'on définit l'euroanéité comme un projet et non comme une identité donnée, on met l'accent sur le processus et sur la capacité démocratique à faire continuellement face à la question de l'altérité. Il s'agit d'un dépassement de l'identité entre l'Islam et l'Occident, entre la Turquie et l'Europe. Ainsi, la question arménienne doit trouver sa place dans ce processus de "démantèlement" identitaire. Et

ceci exige un travail critique sur l'opinion publique turque, sur les préjugés, convictions enfouies, sédimentation historique, bref, nécessite un travail intellectuel et la construction d'un public éclairé.

Pour revenir à la question initiale sur le rapport entre opinion publique et public éclairé, j'aimerais évoquer le contraste entre les notions, nécessairement imbriquées, d'opinion publique et de secret – une forme dérivée de l'opposition entre intérieur et extérieur.¹⁰ Par définition, chaque secret délimite un domaine extérieur à l'opinion publique; une fois institutionnalisé, tout espace public reproduit de nouveaux espaces secrets afin de pouvoir continuer à faire de la politique. Celle-ci exige l'existence de lieux de débats, secrets, que les intellectuels comme les groupes d'intérêts animent. Ces lieux constituent une étape préalable et indispensable au débat public. Il s'agit donc de questionner les tabous, les préjugés, et de procéder à certaines réformes dans des cercles restreints – si on espère avoir quelque chance de les réaliser. Le projet européen ne peut avancer et répondre au défi identitaire que s'il restaure les limites de l'opinion publique par le préalable de discussions éclairées.

Notes

1. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992 (1962), p. 95.
2. J. Habermas, *op. cit.* p. 98.
3. Selon un sondage publié dans le journal *Le Figaro*, à la veille du sommet européen des 16 et 17 décembre, 67% des français se sont prononcés contre l'adhésion de la Turquie en Europe. 39% d'entre

eux expliquaient ce refus par le fait que “les droits de l’homme n’y étaient toujours pas respectés” et 34% parce qu’il avait trop “de différences religieuses et culturelles”. *Le Figaro*, le lundi 13 décembre 2004.

4. Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable, Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, ed. Gallimard, 1998. p. 341-3.
5. *Ibid.*, p. 344.
6. *Ibid.*, p. 345.
7. *Ibid.*
8. J. Habermas, *op. cit.* p. 245.
9. Pour le développement de cet argument, cf. Nilufer Gole “la Turquie: le désir d’Europe qui dérange”, in *Lettre aux turco-sceptiques*, Paris, ed. De l’acte du sud, 2004.
10. Reinhart Koselleck, *L’Expérience de l’histoire*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 188.



Oecuménicité et Matrices
Culturelles

Une matrice multiculturelle face à l'hégémonie: l'amphithéâtre latino-islamique

Candido Mendes

Domination et survie de la différence

Le dédoublement des questions concernant l'accès de la Turquie à l'Union Européenne nous pose deux problèmes suggérés par l'émergence inaugurale d'un acteur hégémonique, au sein de notre temps, tel que soulevé par le 11 septembre. Jusqu'où l'Amérique Bushienne se voit-elle, par la croisade de tous bords contre la menace terroriste, porteuse des valeurs d'Occident mais déjà transformés les universels en simulacres? C'est ce qui se décèle dans la mise en marche, *urbi et orbi*, d'un concept de liberté", d'"état de droit" ou, surtout, de "démocratie". Nous faisons face au changement radical, au niveau des reconnaissances, ou des subjectivités, qu'implique tout exercice pléthorique du pouvoir. Toute extension d'un contenu de l'ordre se dissout en sa stricte réverbération dans un tel enjeu. Où se rangerait donc l'avenir du multiculturalisme face à cette nouvelle teneur d'empire qui ne fait que débiter? Il en serait question, encore, de dépasser les vieilles matrices de la simple domination

de jadis, face aux étrennes du nouveau millénaire. Quel rôle revient à la *romanitas* classique pour garder les remparts de la différence, aux prises avec le nivellement hégémonique?

On reconnaîtrait, dans la plus large portée d'un même profil d'histoire, la convergence entre l'Empire Romain, et l'expression de l'univers islamique, achevé dans la domination Ottomane. L'un et l'autre témoigneraient d'une vision semblable de l'exercice du pouvoir devenu intransitif: la *potestas* ne se reconnaîtrait que dans l'auto-contenance, pas devant l'ennemi, mais face au "non-autre". Les "confins" permettraient la chimie des réductions de l'altérité: ils laisseraient poindre le barbare, tant qu'il serait, par osmose, transformé à l'image et selon l'identité foncière du pouvoir central. La *Romanitas* – en termes de progrès de la rationalité objective vis-à-vis du pouvoir limite – passait au traitement du vaincu, de proie en esclave – reconnu même dans la *polis*, par le truquage ontologique de la nature de la personne assujettie – *res*, dorénavant. Le barbare profiterait également, désormais d'un sursis de reconnaissance par le travail de la mimèse: c'est ce que permettrait la production du concept de *limen*, échangé contre la raideur du *limes*. Une zone floue succéderait aux murailles où, à la netteté des frontières, permettant cette assimilation graduelle par un travail d'acceptation où cet écarté – tout à fait différent de l'étranger – en rendant finalement son âme aux vainqueurs donnerait lieu aux renforcement identitaires, au ralenti. C'est de par là que s'avèrent les raccourcis qui font les bonds de l'histoire, et de ses raccourcis, portés à la conscience collective comme les temps forts de sa mouvance.

L'Empire Ottoman, en achevant la tradition de l'Islam face aux tolérances accrues envers les infidèles, assura la plateforme objective des acceptations multiculturelles. La coexistence avec les vaincus, reconnaissant la parenté des religions du livre accordée à la fois, aux chrétiens ou aux juifs, assura leur permanence dans le tissu social, ainsi que des degrés d'accès à l'universel de la reconnaissance par la Sublime Porte. Les Janizars feraient la preuve de combien l'abduction de chrétiens pour l'éducation au service militaire du Sultan et sa défense inébranlable pousseraient la mimèse romaine à la transformation radicale. Ces vrais otages d'une identité-limite ainsi imposée assureraient la rançon de la coexistence multiple du monde Ottoman, à jamais.

Devant le traitement inauguré par la *Romanitas* envers les "confins", se dresserait une *oikumene*, ou la conduite par laquelle – dans sa subjectivité pléthorique – un empire se voit dans son contexte. Il le fait par une trêve, ou un échange sacrificiel, que se termine par un accueil réel de la différence. En effet, le multiculturalisme régnerait dans la citoyenneté romaine finalement accordée *urbi et orbi* en maturité d'Empire, ou par les gages de la réduction à outrance, tel le transformisme janizar ou par la présence obligatoire de non-islamites au cérémonial et aux tâches visibles de la porte. La projection de l'hétéronomie au sein même du geste impérial par excellence, marquerait cette progression acquise par les politiques d'admission de la différence dans ses supports sociaux, tel que manifestés par l'expression multiculturelle que les sultans porterait aux marches de la modernité.

Coexistences et réverbérations

L'histoire d'après le 11 septembre nous laisse face à toute une nouvelle menace à l'emprise subjective d'empire, tant l'hégémonie devança la trajectoire des dominations, comme l'a connu le XX siècle, et déjà éclatée, par la chute du Mur de Berlin.

Il ne s'agit plus de coexistence-limite, à longue échéance, ni d'un minimalisme du lien de subordination, mais du rayonnement d'un ordre impérial d'une autre frappe: celle d'un monde plié au modèle du centre, par sa réverbération.

Elle n'attend plus l'osmose, mais s'assure, d'immédiat, un scénario mondial pré-établi, selon le droit à la guerre préemptive. Les ennemis sont alors définis, *a priori* aussi bien les immédiats que les potentiels, par la non adoption du modèle de l'ordre plénière, sans donner aux *rogue-states* le vieux statut de barbares. Le Salon Ovale les soumet aux risques de l'intervention instantanée.

Nous ne sommes qu'au début d'une nouvelle étape historique où se dissout la fatalité entrevue, depuis toujours, de la ruine des vieux empires, rongés par leurs prévisibles contradictions internes, amenant aux dialectiques connues, à la Toynbee des minorités créatrices, passées aux États universels et à la décadence des minorités simplement dominantes.

L'hégémonie ne se fait pas seulement de la disproportion inimaginable de l'appareil militaire d'aujourd'hui, mais, en toute nouveauté, de l'expropriation des mondes intérieurs par le virtuel; par le nouveau règne de l'artéfact conduisant à la dictature subliminale du simulacre, débutant par

l'imposition *urbi et orbi* de la démocratie-réverbère. Nous n'avons aucun précédent à ces jeux extrêmes de pouvoir qui se munissent de la contrefaçon de la subjectivité collective; de l'emprise finale de la civilisation sur les cultures. En effet, et jusqu'où le grand malaise d'une identité, foncièrement atteinte en dehors des espaces occidentaux, ne perça-t-elle pas sous l'exponentiel final du terrorisme et de la catastrophe comme rhétorique hallucinante, celle qu'enveloppa la chute des tours à Manhattan?

L'universel à l'épreuve du simulacre

Le multiculturalisme, devient, à longue échéance, la cible confuse mais non moins certaine de ces temps historiques rendus à l'empreinte finale des contrôles permis par l'“amanualité” technologique, de la nature comme de la société. La réification ne fait que s'accroître, sur le dit processus civilisateur. Elle dépasse et apprivoise la rationalité, comme le monde de l'hégémonie et de la conclamation à la facticité – au subjectif comme à l'objectif – des acteurs de l'histoire contemporains, en bannissant la différence en son sein. Et, donc, le domaine où la culture même se faisait l'aventure de l'homme, dans sa mémoire, sa vision du monde, son style de vie.

Ce qui est le plus significatif dans l'avènement de l'hégémonie américaine, ce n'est pas le vrai plébiscite, qui renforça la présidence Bush dans la croisade et le fondamentalisme civilisateur, promis parmi les ruines encore fumantes du WTC. Ce qui s'averra en plus fut la généralisa-

tion de l'idée de la "nation élue" en hégémonie pour en faire prévaloir ses valeurs *urbi et orbi*. L'absorption d'un tel esprit se fait aujourd'hui par les meilleurs cadres de la moyenne de la citoyenneté américaine, qui proposerait le projet de la loi *Advance* le lendemain du deuxième mandat de Bush. Ses auteurs sont le principal adversaire du Président au Parti Républicain, Mc Cain et l'ancien candidat à la vice-présidence Démocrate avec Gore, Jerry Lieberman. Il s'agit de ne plus admettre une quiescence des États-Unis avec un monde "non démocratique", en prônant, en toute logique hégémonique, non seulement une intervention internationale continue pour les droits de l'homme, mais pour la mise en œuvre, tous azimuts, de la Déclaration de l'Indépendance Américaine. Un universel des valeurs en simulacre s'impose aux valeurs universelles des différences, au niveau plus élevé d'une véritable subversion de ce propre de l'homme, d'où se fait la production de l'histoire, comme avènement de la liberté, et 'catharsis' effective du vécu de chacun.

Préemption et identité historique

De suite, la question se pose, face à la nouvelle portée de l'hégémonie, du devenir préemptif de tout ordre international. Que deviennent les balances du vieil ordre de la domination? Par où commence l'enjeu des barrières qui s'enlisent, face à cette nouvelle omniprésence du règne des simulacres et son appareil? Devant l'enjeu du dernier écran de forces et des mouvances du monde d'après le 11 septem-

bre, comment trouver les forces d'équilibre global, pour en assurer les leviers d'altérité? Par où, et après les contrepoints des simples dominations d'antan, peuvent s'organiser les alliances naturelles, de portée effective à parer l'enlèvement généralisé des supports même où naît l'aventure du sens en votre temps? Ce serait, de toute façon, devant les articulations plus larges permises au scénario international que pourrait se dessiner l'action émergente, à la carrure de l'hégémonie.

Ou ne le reconnaître pas aux profils faciles de la géographie, aux cartes continentales, aux ethnies mais aux vrais renvois matriciels ou se fit l'identité contemporaine, et les manières de se rassembler ou de s'écarter dans cette coulée du temps éditée en histoire forte. Le découpage des frontières ou des bordures continentales disent moins à l'allure historique requise que le moulage où se rencontrent les empires dans cette mémoire de modernité, à confronter le changement qualitatif de domination, qu'implique l'hégémonie des États-Unis Bushiens. L'envergure de cette réponse arrive aux plus larges dénominateurs supra continentaux, de même qu'il se remet aux cadres de cette histoire qui résiste à son dépassement. Dans le rassemblement que réclame, d'instinct, l'Union Européenne, la Turquie y est, dans cet amphithéâtre méditerranéen, de la tradition du pluralisme culturel assumé par la "Romanité" et la Porte. Et c'est ce deuxième Occident, au-delà de la fracture Atlantique qui revient en une Europe-Byzance devant le monde saxon en hégémonie.

Une Union Européen comme vrai protagoniste

Devant le deuxième mandat de Bush, Habermas interroge l'Union Européenne si elle veut, sous sa responsabilité historique, se rendre aux logistiques agrandies de l'hégémonie et sa gestion, ou si elle répondra au défi d'une "reconstruction de l'Occident, en condition d'autonomie relative". Il lui faudrait dans ce cas s'assurer les structures communicatives d'une opinion publique mondiale capable de garantir les "dispositions culturelles pour permettre des réponses au niveau moral dans tout ce même monde". Il ne s'agit plus donc de retourner au vieil équilibre des balances du pouvoir, mais assurer une différence de qualité entre les deux acteurs globaux du post 11 septembre. Cet acteur, en grand, répondrait au premier accueil de la viabilité turque, à l'enceinte de l'Union Européenne, comme l'Europe-Byzance telle que l'envisage le rapport Hallstein, de 1987, en reconnaissant "l'élan d'intégration d'une Turquie en rénovation radicale européenne".

Strauss Kahn, quinze ans après, insisterait sur le moulage en avance réclamé par le nouveau scénario historique, en déballage, au grand complet, pour contrecarrer l'hégémonie. Elle déborderait le terroir continental au bénéfice du théâtre méditerranéen, joignant le Maghreb à la Turquie. Une constellation d'histoire donnerait donc tout son poids à cette véritable "vieille Europe" raillée par Donald Rumsfeld, au rapetissage suranné. Cependant, pour faire face à la logique profonde des appartenances identitaires, le nouveau parterre ne pourrait que se ressentir du manque du "fait ac-

compli” d’Ankara à Bruxelles, ou du mariage du “grand Turc à la République de Venise” au souvenir de Sylvie Goulard. Cet acteur majeur et encore en veilleuse se voit néanmoins déjà encerclé, à contre-mouvement, par l’hégémonie. Elle est déjà aux contreforts orientaux de l’Europe en grand. Elle noue le tissage des appareils du Salon Ovale avec Ankara, à bout de devenir son alliée, dans la portée des nouveaux blocs, si bien esquissés pour le deuxième mandat Bushien. L’Europe des 25 et les alliés de Washington dans la bande Orientale estompent la fougue des pères fondateurs. Nous pouvons considérer comme révolus “l’âge d’or” de Maastricht et de l’établissement de la zone euro. De même, une Turquie décidément pro-Etats-Unis finirait dans la dépendance des simples arpentages géopolitiques. Surtout, disparaîtrait une Union Européenne comme acteur différent, ainsi que le signale Habermas, en porteur de l’hétéronomie culturelle, dans l’entente sociale qui lui est demandée, à son contenu citoyen transnational, sa capacité de faire face, sur cette visée, au terrorisme, aux droits de l’homme, à la liberté plurielle.

Une déterminante qui se veut une solidarité civique dépassera en Europe-Byzance les gestions d’État pour la mise en marche directe des conditions de justice ou de droit à l’alternative dans le système international, au risque de l’hégémonie. C’est ce qui permettrait un élargissement de toute portée, prêt aux empiètements contre l’univers unipolaire, en état de véritable nécessité de survie, où l’*a priori* d’un État de Droit naît, et assure, par l’hétéronomie de l’ordre mondial, la possibilité de survie de la différence.

L'UE élargie découle de cette exigence d'un ramassage de ces identités en dehors du *corpus* géographique immédiat pour se réclamer d'une répartition encore isochronique d'histoire. Elle renvoi à la Turquie comme au Maghreb dans cette répartition de la Méditerranée, à la construction latine d'Occident, à la rencontre de cette potentialité d'un nouveau protagonisme, où l'autre acteur s'accélère, se fonde déjà par sa même prospective. Cette Europe-Byzance se fait des solidarités mises en acte contre une plateforme globale en confiscation des conditions même de l'être; de sa proposition comme subjectivité, plus qu'amoindrie, rendue à son simulacre.

La méditerranée et l'oïkumene latino-islamique

L'Union Européenne se dresse à cette carrure élargie comme un protagonisme agonale, à la tenaille du risque de la préemption. Elle réclame les axes traversant la Méditerranée pour trouver l'oïkumene que tient, devant la croisade fondamentaliste. Nous n'avons qu'à nous rendre compte du regroupement matriciel, ou la latinité, héritière de la *Romanitas* et le monde Ottoman, en fini d'empire d'Islam, se rencontrent, se choquent mais jamais s'écartent, tel que rendus au jeu foncier à jamais, des "réciprocités de perspective".

Ce sera cet amphithéâtre historique par excellence qui deviendrait le panneau identitaire de fond à ce millénaire et demi d'échanges, d'acculturations, et, surtout, de reprises d'isochronies, dont se nourrit l'histoire forte. Ce décor moula le vis-à-vis qui permet des mémoires, à l'affût de moderni-

té. L'Islam, par la récupération de l'Antiquité classique, assura à l'Occident l'arcane de redécouvertes qui le poussa à la Renaissance.

Ce fut dans cet éclat cumulatif, que l'apparition de la souveraineté; arrachée au Sacré Empire doubla les États Nationaux en croissance de nouveaux Empires, presque immédiats. Ils étalaient la conquête des "terres de personne" qui permettaient, par le cycle des grandes navigations, la découverte de continents entiers. Mais, en plein décalage de la *Romanitas* classique et du souci de la Porte, il s'agirait, à nouveau, d'une relation avec le 'non-autre', que joignait le colonialisme et l'apostolat missionnaire, en pleine mégarde des identités préalables des espaces assujettis. Ce fut, en Occident, la Latinité qui devint fondatrice de l'exploit, par les caravelles portugaises, espagnoles, françaises. La première emprise s'en prenait à un vide à conquérir, en butin direct et christianisation, et se ménagea, effectivement, en colonisation ouverte, dont seulement se dépendrait une vraie hétéronomie culturelle qu' à partir du XIX^e siècle. En toute opposition à la vieille *Romanitas* disparaissaient les "confins" dans ce monde divisé entre les puissances ibériques, au meilleur compas, par les méridiens, grâce à la bulle *Intercetera*, d'Alexandre VI. L'univers Ottoman se voyait dans un espace historique soudain mis en miniature par la conquête latine de l'océan, à son prime abord. Elle se départait de l'oïkumene de la mer classique du consortium latino/islamique dans son empreinte, en réponses opposées dans ses deux extrêmes. Mais même lorsque, réduit à la cari-

cature d'un essor latin, en contre de sa matrice, par la gageure de la quatrième croisade, l'exploit répété de la prise de Jérusalem se garderait pour une fertilisation historique à mi-temps.

Au versant atlantique, l'Iberia d'avant la reconquête espagnole, se moula à l'empreinte Almoravide et à la force de Cordoue et de Grenade, comme une "Magna Arabia", dans la même portée d'oikumene que permettrait de nous référer à une "Magna Graecia" en Sicile, par cette culture de bâtisseurs au premier chef.

Latinité en contre histoire et Europe en sus d'Empire

Au contraire, dans le paroxysme de déeuropéisation que portaient les croisades, à l'autre bout de la carte méditerranéenne, l'Empire Latin, en ses 60 ans, au tout début du XIII^e siècle, s'accrocha à Constantinople, dans la plus inavouable des expériences de saccages et de prises de butin, pour le compte de la libération de la cité du Saint Sépulcre. Cet afflux d'Occident à dominance de nobles Francs, Lombards ou Bourguignons transforma le sacre de l'Empereur Baudouin, à Hagia Sophia, en 1203, en une véritable révolusion du propre de l'oikumene de cette poussée historique. Ni la prise en biais de la capitale de l'Empire Romain d'Orient se soutenait, n'importe quelle *recta ratio* de conquête, ni elle pourrait maintenir, à n'importe quel niveau, la transcendance d'un exploit, érigé en mandat de la papauté, et de la cité de Dieu. En tant que "fait d'empire" – le seul d'une latinité ex-limen, en dehors de ses fonts – dans ce profil devient

d'histoire, la quatrième croisade renie toute appropriation intérieure, requise par une *oikumene*. Elle départait de tout concours à l'effort pour instaurer une Jérusalem en chrétienté, à se mener comme un achèvement transcendant. Il exigerait, en effet, une suite à cette véritable emprise de l'absolu, comme fondation de souveraineté.

La conquête de la ville sainte menait au retour de la prouesse en Europe, comme celui des compagnons de la prise de la cité de Dieu sur terre, en contrepoint avec cette cité de Dieu dont le pape restait le vicaire. Le Sacré Empire ne pouvait plus tenir la voûte de cette itinérance investie d'une justification transcendantale et vécue, désormais, comme "instance de royaume".

Les chevaliers ne pourraient revoir leur fief qu'agrandi par leurs exploits, en tant qu'acteurs en partage dans cet Empire qui s'estompait devant le protagonisme aux portes de Jérusalem. Les échecs successifs n'ébranlèrent plus la perception fondatrice. La première conquête restait comme inaugurale, et octroyait une appartenance à tous les conscrits à l'appel débordant. La viabilité de conquête effective de Jérusalem demédiasait tout appartenance abstraite d'empire, par un exercice en partage concret et territorial du pouvoir, et vidait ce que la Rome papale gardait comme souveraineté effective des âmes. La caricature portée à l'excès par l'errance d'Alexis IV, de Baudouin, du Marquis Boniface soutenu par les bateaux du Doge Dandolo ne s'accrocha pas; resta comme un temps historique au revers. Mais le biais de Constantinople désacralisait les gages de transfert

symbolique, où était jouée tout la poussée d'une chrétienté en armes, pour le déchaînement à corps perdu de la prise de Jérusalem. Le Sacré Empire ne supporterait pas le réaménagement de cet exploit terrestre devenu transcendant, porteur d'une nouvelle subjectivité, comme exercice pléthorique du pouvoir, devenait souveraineté aussi intransitive que répartie, entre les États-Nations qui sortiraient des débris du vieil ordre.

Constantinople-Istanbul – la meta “oikumène”

D'autre part, et après le cercle de Vienne au XVII^e siècle, l'Empire Ottoman restait en sursis de toute autre rémission identitaire, contrairement à sa dernière contrepartie occidentale. Le moment canonique lui était arrivé lors de la prise de Constantinople en 1453 par Mahomet II, et sa poussée ultérieure, non seulement fit renaître la capitale déjà comme une troisième Rome, mais assura la permanence jusqu'à au XX^e siècle, par sa *Romanitas* foncière, essor d'un multiculturalisme qui permettrait, en retard, le réveil des nations balkaniques. La saisie de la métropole du Bosphore assurait une oikumene excentrique à l'idée de l'Europe et poussa les Janizars jusqu'au Danube, encore à la veille du siècle des Lumières. Beaucoup plus que comme un continent, l'Europe reste, donc, au cœur de l'histoire forte et s'y reconnaît, en tant que cette série de renvois d'empires aux multicultures manifestes, et où le monde Ottoman faisait face à un Occident de plus en plus fertilisé par les États Nationaux, comme nouveaux porteurs orgiastiques du pouvoir

en souveraineté. L'axe Ottoman prolongerait l'occidental dans une même instance et poussée identitaire, qui fonderait le pays des Croates, des Magyars et des Bulgares, en se terminant encore en isochronie, par la Turquie d'Atatürk.

En contre, et comme rejet de cette portée d'oikumene se dégagerait à la fois, les efforts des grecs orthodoxes, en s'accrochant au fantôme de Byzance la deuxième Rome, se prenant sur l'Europe Ottomane et visant au regroupement de leur diaspora du dernier millénaire, de la Thrace orientale à l'Anatolie, et se l'arrachant au dit "Grand Malade de l'Europe", par les entreprises avortées de Ypsilanti ou Venizélos en 1821 et 1919. C'est dans ce cycle-là et comme dernier fruit de la même matrice historique, que la Turquie d'Atatürk répondit au défi, de faire face à la vague civilisatrice du début du XX^e siècle, parallèlement à la fondation à la onzième heure de l'État-Nation de la Renaissance. Elle échappait à la menace d'expropriation totale, presque achevée en Iran, dont le premier Shah était contemporain d'Atatürk.

La Turquie et les isochronies d'Islam

En légitime et authentique réduction d'Empire, l'État National s'ouvrait à tout l'essor de cette subjectivité réfondatrice, poussée par la pédagogie de Kemal, épargnant toute la mise en cause du fond religieux. La laïcité n'advenait pas en raison de la mouvance de sécularisation, comme mûrissement du processus civilisateur. Elle se décantait du plein jeu de la dramatique de la modernisation, menée par la

jouissance inaugurale d'une Turquie-nation. La prospective dominait la proposition de l'"en-soi" collectif, mise en marche par Atatürk. Les démarrages de fond se maintiendraient en sursis face au spectacle inaugural que la décision pour l'État, en toute fraîcheur historique ferait prévaloir sur le flou de l'empire, en arrêt séculaire.

C'est par une expérience analogue, que passèrent les moulages des identités collectives sud-eurasiennes, aux versants d'ethnies à la souche islamique où l'accomplissement des structures politiques modernisatrices s'anticipa à l'effective décantation nationale. La force de l'emprise socialiste remplacent les mobilisations la prise de conscience collective comme le permit la révolution de Kemal Atatürk.

La Turquie, au versant de rencontre et de ratification d'un Islam de nos jours, joue pour l'Eurasie qui se réclame du même fondement, cette priorité de la modernisation à outrance de l'État, couvait un réveil identitaire en toutes ses racines, et encore en plein essor aujourd'hui. Staline, du point de vue des chances ou des malheurs de l'État Soviétique, aux premiers moments de la NEP, en 1926, pensa juste à cette logique d'un accrochage national à mi-temps, capable de nuire au bond socialiste. Cette subsomption de fait, des relations entre l'appareil politique et le support social, fait de l'Eurasie islamique un partenaire à corps entier, de la façon turque de réassumer la différence, face à l'univers montant de l'hégémonie. Elle se range en contrepoint, avec la dimension à dominante arabe ou iranienne en quête d'instaurer encore sa subjectivité collective foncière, pour

faire face à l'emprise civilisatrice. Ce monde eurasiatique mena à plein essor la modernisation soviétique. Donc, son affirmation identitaire se réclamera d'une modernisation, par un véritable "stakhanovisme" de la mouvance, qui retombe en son fonds culturel, à la première chance de déblocage de l'"en-soi" collectif, contenu par son préalable protagonisme international.

C'est ce renversement qui pousse l'Ouzbékistan, le Kirghizistan, l'Azerbaïdjan ou le Turkménistan à la rencontre d'une isochronie historique avec la Turquie. Tous trouvent le replis de proie d'une identité islamique, exigée à la répétition au grand complet. Elle fait contraste avec, par exemple, l'engloutissement continental capitaliste, mené, sans aucune contrainte, par les Shahs d'Iran, en contre-histoire civilisatrice. De par là-même, le pays se donna à la révolution radicale, en quête d'instauration identitaire, exigeant le rétablissement intégral de la *Sharia* et de la République religieuse qui s'ensuivit.

Tout la querelle d'une Turquie européenne ne fut que ressortie, au plus profond ces rassemblements poussés à la onzième heure devant le protagonisme inédit du monde d'après le 11 septembre. Face à la scène dessinée par le renforcement extrême de l'Amérique Bushienne, on ne pourrait que pressentir, de la part du premier Occident l'avènement, tous azimuts d'un ordre préemptif, et de régimes, de plus en plus univoques, de ses modèles et identités. Le deuxième Occident, de l'Europe Byzantine, de ses ralliements insoupçonnés – reste, de par là-même, l'acteur en

contre champ, de ce qui pourrait encore être un freinage, ou une modulation de l'hégémonie.

La laïcité, la sécularisation – extrêmes de civilisation en Latinité et en Islam

De même, le processus civilisatoire rencontrera dans l'amphithéâtre latino-islamique le renvoi paradigmatique de cette emprise de rationalité sur le devenir d'histoire. C'est dans ce scénario, encore une fois, qu'on trouve le dépassement du sacré comme médiation de toute transcendance, ou ordre social. La France arriva à la laïcité extrême et l'assume comme impératif de politique publique de même qu'en Islam la Turquie a supprimé tout archi-conditionnement d'État par la religion.

La Latinité en Occident rencontrerait l'Islam d'Atatürk aussi comme l'autre bout d'avance de cette déprise de l'absolu par la modernisation ou le progrès. Il est question d'y reconnaître cet effet à longue échéance de la rationalité comme demande d'universel, à se libérer de l'empreinte de la Cité de Dieu sur la Société civile, ou de l'ordre plénier de la *Sharia*. En France, la laïcité témoignerait de la mouvance de la sécularisation, au sens de Weber, plutôt que des visées d'Olivier Roy ou de Marcel Gauchet, sur ce processus débuté par les Lumières. Dans la Turquie contemporaine le même impératif se rendrait stratégique, par excellence, pour l'accélération du changement achevé par l'instance du pouvoir, mettant entre parenthèse – en *epoche* – l'obstacle limite à la réception du flux civilisatoire.

L'État donnerait à l'entreprise tout contrôle pour parer à la remontée potentielle de la resacralisation d'une vision du monde, telle qu'assurée, sans brèches, par l'Islam. L'ordre civil, au nom des mêmes Lumières, assurerait le pluralisme religieux, tant l'indétermination confessionnelle devenait une composante du statut absolu de citoyenneté, comme présupposé du rattrapage d'une isochronie historique promise à la population turque, malgré le maintien encore un demi-siècle après d'un attachement confessionnel de 80% des habitants.

La France fut le pays précurseur de ce déconditionnement radical de l'ordre public, face au présupposé religieux. Le pluralisme ne devient pas une tolérance de la *potestas*, mais l'un des *a priori* ou des constitutifs même de l'"État de Droit". De même que c'est la tutelle publique qui rend la laïcité gage d'un processus encore en mouvance, sur le quel Kemal fit le pari sans retour de l'accélération modernisatrice.

Tant qu'on définit la sécularisation, comme une démediation radicale de l'ordre social, de tout absolu préalable, les retours en Occident, du religieux, se feraient face à l'État, seulement, par le rappel éthique des droits de l'homme, de la culture catholique, ou de la libération comme pratique de désaliénation, capable de se réclamer même d'une théologie.

Cette ligne de pointe d'un statut légal pour la laïcité comme assurance du large processus de sécularisation, se détache d'une étape antérieure, mais non moins établie

d'une même intemporalité de prise, sur le concret, de la rationalité par l'Islam Turc. Elle resterait comme pivot de basculement, d'ouverture au plus large, d'une fonction réflexive, au fin fond d'une culture, encore intègre, comme structure sociale totale, confrontée à l'État en butte aux sacralisations de l'ordre public. Ne nous trompons pas, d'ailleurs, sur les deux concepts. L'histoire a, effectivement, dans son progrès, aussi, un effet d'entropie. Elle ne revient pas en arrière sur ce que représente un acquis de la conscience et des envois globaux de réflexion. La sécularisation y répond, en "evinceaut" de la transcendance rendue aux absolus – croyance ou mythe – face à cet éclaircissement du monde, renvoyé au jeu explicite ou encore caché de causalité. Cependant, à son temps, une vision du monde peut retourner à l'empreinte religieuse, à l'insu de l'avance de la réflexion comme emprise radicale d'histoire. Quel est, dans ce sens, le dernier retour ou *feed-back* de l'accélération d'Atatürk, et des risques pris au niveau d'une réassomption ou réveil identitaire? À quel point jouerait, à part entière, le 'caveat' de Kemal, face aux dévolutions du fonds cultural primordial? Et si l'Europe d'aujourd'hui se voit face à l'appel Habbermasien, comme la promesse de laïcité, de pair avec le multiculturalisme, où se rencontrera la Turquie? Comme précurseur, par Atatürk, de la désacralisation? Ou protagoniste aussi, des replis identitaires post modernisateurs, se reprenant à une fougue d'Islam, dans le statut plus large de la coexistence, aux mêmes multiculturalismes?

Est-ce inimaginable qu'une rechute fondamentaliste puisse nuire à la proposition d'une herméneutique de la différence prospective pour l'Europe Byzance face au Salon Ovale?

Le Salon Ovale et l'Europe Byzance

Significativement, c'est à partir d'une structure politique importé des USA, que la construction de l'acteur européen s'articule sur le schéma de la Fédération et, donc, de la souplesse des intégrations, des espaces internes, médiatisés de tout une liasse de compétences, et de freinages aussi, menant à l'axe fondateur de Paris-Berlin. Dans un tel cadre, néanmoins, encore en plein épanouissement, l'accumulation de partenaires fait de l'Europe des 25 un acteur *in minus*, ou en baisse de la différence, face à l'hégémonie. Sa configuration finale dépendra du jeu effectif de ses matrices historiques, par rapport aux ralliements géographiques ou coalitions de surface. Ne fût-ce que par les promesses de ses potentialités de nation en pleine croissance économique et démographique, aux 75 millions d'habitants, la Turquie est, aussi, un atout et une caution d'alignements internationaux de la plus vaste importance stratégique, avant que la portée des satellisations ne barre et ne recouvre le noyau de l'Europe occidentale. Ankara ne représente pas une simple addition au poids européen, mais une force de levier, déjà à l'intérieur des protagonistes réellement multiculturels. De part là même, la Turquie donne une réponse non pas aux calculs du vieux renvoi des dominations, et des balances de

pouvoir, mais devant l'emprise de l'hégémonie, et de l'encercllement de deuxième tour qu'elle implique Outre-Atlantique.

Le pays d'Atatürk est devenu la matrice d'une oikumène menant à la Méditerranée l'immense regroupement identitaire, où le monde islamique sud-eurasien retrouve un protagonisme d'alternative, aussi, aux vieilles dominations, où la fin de la 'glasnost' assume et dépasse les risques prévus par "l'âge d'or" des Républiques Soviétiques. L'Eurasie islamique a toutes les chances de devenir un partenaire, à corps entier, de la modernisation, en contrepoint avec la refondation identitaire radicale de l'Islam iranien ou arabe.

Nous ne sommes qu'au début d'un monde selon le Salon Ovale, assuré par le plus démocratiques des verdicts aux États-Unis. Une accumulation de scénarios se dessine, sans vides ni brèches, par l'allure que peut prendre la préemption. De même, reste comme atout de l'acteur alternatif, un jeu d'alliances qui ne se fait pas des avantages de l'instant, mais de la force des identités répandues par ce réenracinement en découverte, et encore mal évalué. Contrairement aux jeux excentriques, qui pointeraient les seules logiques de l'espace, elle a les atouts pour la longue confrontation des différences, capables de résister aux suppressions-éclair de l'hégémonie. Une Europe-Byzance en tout retrait sur ses arcanes peut rencontrer les renvois latino-islamiques de la "Romanité" classique, en sauvetage du monde des différences, et des hommes.

Bibliographie

- ALI, Tariq (2003). *The Clash of Fundamentalisms – Crusades, Jihads and Modernity*. London-New York, Verso.
- BADIOU, Alain (2005). *Le siècle*. Paris, Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean (2004). “Le virtuel et l'événementiel”. In: MENDES, Candido (éd.). *Hégémonie et Civilisation de la Peur*. Rio de Janeiro, Académie de la Latinité.
- _____ (2004). *Le pacte de lucidité ou o l'intelligence du Mal*. Paris, Galilée.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et FILLIEULE, Olivier (2003). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- BENNASSAR, Bartolomé et BENASSAR, Lucile (1989). *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris, Perrin.
- BESSIS, Sophie (2002). *L'Occident et les autres – Histoires d'une suprématie*. Paris, La Découverte & Syros.
- BOGGS, Carl (2005). *Imperial Delusions. American Militarism and Endless War*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- BRETON, Philippe (2003). *Eloge de la parole*. Paris, La Découverte.
- BRIODY, Dan (2004). *The Halliburton Agenda. The Politics of Oil and Money*. Wiley, Hoboken.
- BRZEZINSKI, Zbigniew (2004). *The Choice Global Domination or Global Leadership*. New York, Basic Books.
- BUCK-MORSS, Susan (2003). *Thinking Past Terror – Islamism and Critical Theory on the Left*. London-New York, Verso.
- CALHOUN, Craig (2004). “Is it time to be post national?” In: MENDES, Candido (éd.). *Hégémonie et Civilisation de la Peur*. Rio de Janeiro, Académie de la Latinité.
- CALHOUN, Craig; PRICE, Paul; and Timmer, Ashley, eds. (2002). *Understanding September 11*. New York, New Press.
- CESARI, Jocelyne (2004). “L'Islam à l'Épreuve de l'Occident”. Paris, La Découverte.

- CHEAM, Pheng and ROBBINS, Bruce (1998). *Cosmopolitics – Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- CHOMSKI, Noam (2003). *Hegemony or Survival America's Quest for Global Dominance*. New York, Metropolitan Books.
- CLARKE, Richard A. (2004). *Against all Enemies Inside America's War on London*. London, Free Press.
- COHEN, Anthony (2000). *Signifying Identities Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London, Routledge.
- COLOMBO, Furio (2005). *America e Liberté. Da Alexis de Tocqueville a George W. Bush*. Milano, Baldini, Castoldi, Dalai.
- 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 regime irakien)*. Paris,  ditions du F lin.
- DERRIDA, Jacques et HABERMAS, Jurgen (1992). *Le Concept du 11 Septembre*. Paris, Galilée.
- DIDION, Joan (2003). *Fixed Ideas America Since 9.11*. New York, The New York Review of Books.
- ENCEL, Frédéric (2002). *Géopolitique de l'Apocalypse – La Démocratie à l'Eprouve de L'Islamisme*. Paris, Flammarion.
- ESPOSITO, John L. (1999). *The Islamic Threat – Myth or Reality?* New York, Oxford University Press.
- FABIUS, Laurent (2004). *Une certaine idée de L'Europe*. Paris, Plo.
- FERRO, Marc (2002). *Le Choc de l'Islam (XVIIIe-XXIe Siècle)*. Paris, Odile Jacob.
- FEYZIOGLU, Turhan (ed.); AYSAN, Mustafa; EROGLU, Hanza; GIRITLI, Ismet; and G L BOL, Mehmet (1982). *Atatürk's Way*. Istanbul, Otomarsan.
- FLETCHER, Richard (2003). *La croix et le croissant*. Paris, Louis Audibert.
- FUKUYAMA, Francis (2005). *State Building. Gouvernance et ordre du monde au XXIe siècle*. Paris, La Table Ronde.
- GOULART, Sylvie (2004). *Le Grand Turc et la République de Venise*. Paris, Fayard.

- HABERMAS, Jürgen (2004). *L'Occidente Diviso*. Roma-Bari, Laterza.
- HALL, Stuart (1992). "The Question of Cultural Identity". In: *Modernity and its Futures*. New York, Politic Press, Open University Press.
- HARDT, Michael et NEGRI, Antonio (2000). *Empire*. Paris, Éxils Ed.
- HASSNER, Pierre (2003). *La Terreur et l'Empire – La Violence et la Paix II*. Paris, Seuil.
- HASSNER, Pierre et VAÏSSE, Justin (2003). *Washington et le Monde – Dilemmes d'une Superpuissance*. Paris, Éditions Autrement.
- HEERS, Jacques (2005). *Chute et mort de Constantinople (1204-1453)*. Paris, Perrin.
- HUNTINGTON, Samuel P. (2004). "Who Are We?". *The Challenge of America's National Identity*. New York-London, Simon and Shuster.
- KALTENBACH, Jeanne-Hélène et Tribalat Michèle (2002). *La République et l'Islam – Entre Crainte et Aveuglement*. Paris, Gallimard.
- KEPEL, Gilles (2004). *Fitna: Guerra nel Cuore dell'Islam*. Roma-Bari. Laterza.
- KOZAKAÏ, 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.
- MAILER, Norman (2003). *Why Are We at War?* New York, Random House.
- MENDES, Candido (2003). *L'Hégémonie, la blessure inguerissable, l'hecatombe*. Rio de Janeiro, Académie de la Latinité, Textes de Référence.
- _____ (2004). L'hégémonique à l'Assaut de l'Universel – Les logiques éclatées de la différence. In: MENDES, Candido (éd.). *Hégémonie et Civilisation de la Peur*. Rio de Janeiro, Académie de la Latinité.
- _____ (2004). *Lula – Entre a Impaciência e a Esperança*. Rio de Janeiro, Garamond.
- NEGRI, Antonio (2003). *Time for Revolution*. London, Continuum.
- PAUGAN, Serge (coord.) (1996). *L'exclusion, l'État des savoirs*. Paris, La Découverte.

- PETERSON, Peter G. (2004). *Running on Empty*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- PHILLIPS, Jonathan (2004). *The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople*. New York, Viking.
- PLATTI, Emilio (2000). *Islam... Étrange? – Au-delà apparences, au cœur de l'acte d'Islam, Acte de foi*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- REICH, Robert B. (2004). *Reason, why Liberals will win the Battle for America*. New York, Knopf.
- ROY, Olivier (2002). *L'Islam mondialise*. Paris, Seuil.
- _____ (2005). *La laïcité face à l'Islam*. Paris, Stock.
- RUBIN, Robert E. and Weisberg, Jacob (2004). *In an Uncertain World*. New York, Random House.
- SHOE Maker, Sidney (2003). *Identity, Cause and Mind*. Oxford, Clarendon Press.
- SINGER, Peter (2004). *The President of Good and Evil – The Ethics of George Bush*. New York, Dutton.
- STEIN BRUNNER, John D. (2002). *The Cybernetic Theory of Decision*. Princeton-Oxford Princeton University Press.
- THOMAS, Evan and the STAFF OF NEWSWEEK (2004). *Election 2004. How Bush Won and What You Can Expect in the Future*. New York, PublicAffairs.
- TODD, Emmanuel (2002). *Après l'Empire – Essai sur la décomposition du système américain*. Paris, 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.
- _____ (2003). *Inventing a Nation*. New Haven-London Yale University Press.
- 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.
- WOODWARD, Bob (2004). *Plan of Attack*. New York, Simon and Schuster.

Seduced by Modernity: Why Turkey Can Be/Become Europe and Russia Can not?

Madina Tlostanova

The customer, – one of the shop-keepers said, – does not want to put on an overcoat that he sees every day in the street on the shoulders of mustached, bow-legged and emaciated compatriots. He wants to put a jacket that arrived from a distant unknown country, and that is worn by new and beautiful people. He wants to believe that once he puts on this jacket he will transform himself, her will become a different person...It is for this reason that they invented revolution in dress, shaved off the beards and even changed the alphabet (...). The customers in fact are buying not clothes, but dreams. They wish to buy a dream to be the same as those who wear the European dress. (Orhan Pamuk, Kara Kitap.)

A Russian in Europe is like a cockroach. He is running, moving his whiskers, nervously smelling. He is scandalous for Europe's clean surface. Europe can contemplate with interest the exotic insects, it would like some kind of poisonous tarantula or a caterpillar, ladybirds are a touching site for it, but there are no good cockroaches. (Victor Yerofeyev, Five Rivers of Life.)

My paper is called “Seduced by modernity” because this is precisely what has happened with both the Ottoman Empire and Russia. But in their respective processes of modernization they reached quite different results which today

allows us to say that Turkey will become eventually a full member of EU, while Russia probably will never do that.

I am certainly not an expert in the Ottoman Empire or modern Turkey and I am not going to make a traditional historical comparison between Russia and Turkey in the past or today. What I would like to do instead is to look at their intertwined histories through the lens of colonial and particularly imperial difference (Mignolo, 2002; Tlostanova, 2003) in modernity that shaped the experience of these two second-rate empires in their complex mutual relations, built traditionally on rivalry and territorial claims, and in their no less complex efforts to carve a space for themselves between the more powerful rivals—the Western capitalist empires of modernity. By imperial difference in this case I mean the hierarchy of differences between various empires that was shaped in modernity and within which the capitalist western empires such as Britain, France, Germany claimed the leading roles, and the second-rate under-modernized not quite Western or European empires such as the Ottoman Empire or Russia had to satisfy themselves with secondary roles in history.¹ I believe that from this logic that is still intact, though slightly reshaped by the new world order and globalization, there comes today's promising positioning of Turkey and less and less promising positioning of Russia.

I would like to point out in this respect my own border and in-between self-positioning, because my ancestors belonged both to Turkic inhabitants of Central Asia, colonized by the Russian empire, and to Northern Caucasus small ethnicity—the Cherkess, that found themselves in the forced exile to Turkey, among other countries, as a result of Rus-

sian colonization. Therefore, as an internal other of the Russian empire and as someone brought loosely on Muslim and Turkic culture, I feel myself much more comfortable in Istanbul than in Moscow where I was born and has lived most of my life. So much for the nation-state ideology and the western idea of the national.

Before we turn to the present configuration creating the difference between Russia and Turkey let us take a very quick glance back in history. The Ottoman Empire and Russia had a lot in common. The Ottoman territorial expansion was stopped early in history because in order to unite with their ethnic and cultural “relatives” in Central Asia the Turks already in the 16th century had to (and could not) bypass the Shiite Persia which later on resulted in the clash of Russian and Ottoman interests in the Balkans. The multi-ethnic, multi-confessional and multi-linguistic Russian empire with its extensive principle of conquering the space started to lose its position in the 18-19 centuries in the presence of capitalist Western empires of modernity and had to satisfy its expansionistic appetites mainly in the East and South (i.e. in the locales that were drastically different in ethnic-religious sense from the metropolis). Each of these empires was born in the outskirts of its religious-cultural *oecumena* but with the passing of time each of them proclaimed as its imperial mission to take the central place: in Russia it was the famous Moscow as the Third Rome doctrine, according to which the ex outskirts of Byzantine empire, that became Christian relatively late, claimed the role of Orthodox Christian center, and in Turkey it was the Central Asian

and hence relatively remote from Muslim centers and shrines origin of Turks, who became Muslim only in the 10th century and began to inhabit Anatolia even later, but soon turned into the most powerful Muslim empire—even if for a relatively short period of time. The Ottoman Empire had to correspond to this new role turning from the eclectic in the cultural and religious sense liminal state into the center of Islamic civilization. Embracing Islam the Turks became the heirs of the ancient high Islamic culture and here, as well as in Russia, a complex religious configuration of juxtaposing itself to both Islam and Christianity—was obviously at work. If in the Russian empire it was a juxtaposition with Islam (an other religion) and a contrast between Orthodox and Western Christianity (i.e. an internal Christian difference), then in the Ottoman empire the juxtaposition was done not only along the obvious division into Christians and Muslims, but also within Islam, which was reflected in the rather negative attitude of the Sunnite Ottoman empire to Shiites. Religious identification of both Russians and Turks at that time was relatively perfunctory, syncretic and border, but was presented certainly as the only true religion on the basis of which the Ottoman and the Moscow imperial myths were slightly later created.

In a sense the Ottoman empire and Russia were mirror reflections of each other and sharing the subaltern status in relation to the Western empires of modernity, they each had its own configuration of imperial subalternity—Russia was the quasi Western subaltern empire that in order to survive

had to put on different masks for different partners and the Ottoman empire was a quasi Islamic one that also had to have multiple faces and in a sense, in contrast with Russia, even practice tolerance as the principle of survival. In both cases however paradoxically the hierarchy of otherness was built exclusively in accordance with Western European race, cultural, linguistic and religious norms, which deliberately put both the Ottoman and the Russian empire into the situation of empires-colonies, creating peculiar inferiority complexes and specific transitory, in-between and under-expressed cultural forms.

The concept of imperial difference that I introduced above allows to conceptualize the specific role of such peripheral empires in modernity and understand why they lost in the competition with the Western capitalist empires and why they build their politics today in a particular way that I am going to address later. A British historian D. Lieven, who does not use the concept of imperial difference, intuitively grasps nevertheless the gist of this phenomenon, comparing Russia in the 19th century not with the British empire which was its rival in geopolitical sense, but rather with the British colony of India (Lieven, 2000, p. 122)—and not in the sense of economic development, but in the sense of ideological and intellectual dependency. In both cases European elites (Europeanized Russian ruling classes and British Officers) ruled over the peasant masses whose culture was alien and incomprehensible for the elites. But if in case of the British empire it was more “natural”—due to the difference in

language, religion, ethnicity, race, in case of Russia this situation was highly paradoxical because it took place within one people in the form of idealization of the Russian *muzhik* (serf) and projection of certain Rousseau's discourses of noble and unspoiled (by western civilization) savage onto this *muzhiks*—i.e. ethnic Russians. In the Ottoman Empire this complex of cultural dependency was expressed in the different way although parallels with Russia are undeniable. In the in-between the Turkish and the Islamic models Ottoman Empire, as well as in Russia, there emerged the phenomenon of two cultures—the culture of imperial elite (often extremely cosmopolitan and transcultural) and the culture of Turkish people, in this case understood as the underdeveloped in the Western sense population of Anatolia. As in Russia with its blurred division into the colonies and metropolis—in the Ottoman Empire the dominance of the imperial ethnicity remained questionable and unadjusted. Hence the specific restless and hesitant sensibility of the Turks in Istanbul (Constantinople) that is still intact and brilliantly described by a famous modern Turkish writer Orhan Pamuk in his brilliant novel *Kara Kitap (The Black Book, 1997)*. Pamuk's characters are haunted with the sense of their own defeat, sadness, despair, peculiar stagnation (typical of all inhabitants of defeated empires), and various post and neo-imperial complexes. The writer sees his compatriots as stuck at the border, their modest world lacks a center and is not indicated on the maps, it is everywhere and they are not able either to be themselves or to become someone else. In

Istanbul, as a cosmopolitan imperial center which has always been a criss-crossing of various ancient civilizations, the Turkish culture has never really played the leading role and the Turks themselves could not be considered the main ethnicity in their own empire up to its collapse and the emergence of the Republic in its poorest part—Anatolia. In Russia as well the properly Russian regions have always lagged behind certain territories with vaguely or openly colonial status (like Ukraine or the Baltic) although the situation never became as paradoxical as in case of the Ottoman empire where the Balkans (a colony) acted in many respects as the metropolis.

Usually the Western historians of the Ottoman empire finish telling its story with 1924—the time of its final—in their view—collapse; and the story of the new Turkey, the story of its modernization and westernization is usually regarded bypassing the multiple connections with the previous imperial model of the subaltern empire. However, the political and state form of republic, monarchy or empire is far from being the whole story, what is crucial is the disposition of its inhabitants and powers, the sphere of the political and cultural imaginary and the way the collective self-image is being constructed for themselves and for the rest of the world. And here we find a feature that practically has not changed from the time when the Ottoman empire was seduced by Western modernity, the same way as it has not changed in Russia—either in Soviet or Postsoviet time. In case of Turkey it can be described today as a generally successful adaptation

to its role of the internal other of Europe, under the preservation of certain ethnic-cultural and religious peculiarities, such as today's interesting efforts to combine the revival of Islam with cultural and economic globalization. In case of Russia it refers to the doomed efforts to make Europe and the rest of the world consider Russia as part of it and not an other—without demonstrating any really functioning models of alternative development or alternatives to development, but under the preservation of largely imperial global ambitions even today, when Russia has become a defeated and vanishing empire.

Naturally, it would be nearsighted to explain the Turkish success in the process of European integration by only its own merits and Russian failure in this process—by only its own total insolvency, because both cases are good illustrations of the same phenomenon of “coloniality of power” (as defined by A. Quijano (Quijano, 2000) at work in the conditions of globalization and the new world order. And within the logic of coloniality of power the last word is always that of the West/North. Turkey even today remains to a large extent a small card in the larger game of Western politics and its success depends on the Western club which is ready or not ready to accept it. But still it is evident that in contrast with Russia the possibilities of alternative globalization and the adjustment of the country to the global economic, political and cultural processes are realized in Turkey much better. Among other things it is connected with the sphere of the imaginary and the shaping of subjectivity, which in Tur-

key does not seem to be entirely imperial or post-imperial today and flexibly adjusts itself to the new conditions, finding adequate ways of maintaining its intactness and integration. In Russia the imaginary remains imperial, wondering farther and farther away from reality and no other signifiers of national identification seem to work at this point. E.g. the Russian Orthodox Church can not possibly be even compared with Islam in its influence on the collective or personal identification. The powerful in other cultures ethnic-national element does not work either because it was lost or destroyed centuries ago. The economic factor, as everyone knows, is in stagnation in Russia and there are no efforts at creating any alternative models that would mediate the neoliberal market ideology and the traditionalist values and ethic systems—be they ethnic, religious, linguistic or any other. The two dominant models in Russia in this respect remain the word-for-word repetition of the Western discourses, rapidly going out of fashion today, and the return to the mixture of Russian and Soviet ideology of besieged camp and a doomed idea of survival on its own in the globalized world. This latter sensibility is supported by the artificial reanimation of the Russian/Soviet geopolitical myth of vastness, military power and inexhaustible natural resources of the country. The finer, more nuanced, complex and subtle features, connected with the cultural imperialism, with the ways the opposition same/other has been constructed along the religious, ethnic, racial, linguistic lines—is not even addressed in Russia today, much less interpreted as a

cultural politics and not a cynical blunt manipulation. While in Turkey it seems that the opposite is correct.

And still undoubtedly there are not only internal but also external reasons explaining the fact why Turkey will most likely soon become part of EU and Russia will not. In the article devoted to the analysis of globalization in Turkey two Turkish scholars Ergun Özbudun and E. Fuat Keyman point out:

While Turkey's geopolitical and historical significance in the Middle East, the Balkans and Central Asia has become increasingly apparent since the 1989, the collapse of the Soviet Union has drastically changed its role as a buffer state in the East-West relations. (...) the end of the Cold war created important changes in political culture and the sense of nationalism (...) now Turkish people may come to see themselves once again *at the center of the world emerging around them (italics mine—M.T.)*, rather than at the tail end of a European world that is increasingly uncertain about whether or not it sees Turkey as part of itself. (Özbudun, Keyman, 2002, p. 300.)

From this quotation it is clear that after the latest geopolitical re-mapping of Europe as a result of Soviet Union collapse the always problematic status of Russia as part of Europe has become even more problematic. The inclusion of Russia into the EU is a step, logically impossible for the European consciousness. And it is not only the size that matters here—the fear that the enormous disorganized Russia would swallow tiny (in comparison with it) Europe, but also and more importantly that the very change of the world or-

der happened due to the collapse of Soviet Union and consequently, consciously or not, European mind can not agree with the idea of inclusion of the defeated Russian monster into the new and presumably better world order—this would be a logically incorrect conclusion and would contradict the famous principles of Western rationality. It is much more convenient for the West/North to gradually rearrange the power relations in the world in its interests—hence the quite logical Western interest in the ex-colonies and satellites of Russia/USSR, and the revival of the old and in fact never dying out interest in Turkey on the one hand, and deliberate ignoring of Russia itself waiting for its final disintegration—on the other. In this sense a grim historical parallel comes to mind—in the 19th century the Ottoman Empire was the famous “sick of Europe,” while the Western and not quite Western states were impatiently waiting for the sick to die and for the opportunity to divide his property. Today this role of the sick—this time not of Europe but of the world—belongs to Russia and the partition of its “property” is already in full swing as we can see in the several minor revolutions going on in the ex-colonies of Soviet Union—Georgia, Ukraine, Moldova, etc.

The question of inclusion or exclusion from Europe becomes so painful and acute today because it makes Western Europe itself for the umpteenth time to reconsider its own self-definition, to redefine the blurred or smudged difference in the concept of multiple European identity. Turkey in this case is a typical example of an Islamic but presumably

European country, as well as a number of new Slavic and Eastern European candidates for EU membership, many of whom practice Orthodox Christianity which is in European mind farther from Western Christianity than maybe even Islam. Russia continues to play the role of the distorted mirror and a parody of Europe that the latter naturally prefers not to notice.

This at first site inconsistent play on religion in the definition of European-ness has once again far going historical roots. Starting from the 18th century on, the closeness to Western modernization model became automatically the main condition of any state's vitality while other models came to be regarded as once and for all retarded, doomed regimes. In reality both the Ottoman empire and later Turkey and Russian empire and later Soviet Union and contemporary Russia on various stages of their existence in modernity were occupying various position with respect to European model. Thus, in the beginning of the 16th century the Ottoman empire was much closer to Europe than Russia, more open to European technologies and modernization, while Europe itself considered the Ottoman empire to be its internal other rather than absolute external other, one of the reasons for that being that at that time the construction of the opposition same/other was done still largely along the religious lines and the Ottoman empire possessed territories which Europe considered more Christian than the Russian ones. Later, in the post-enlightenment period, secularization lead to the change of the Christian discourses to civilizing

and modernizing ones and here the Ottoman empire for a while gave the advantage to Russia which embraced (however forcefully and with bloody excesses) precisely the circular variant of Europe-ism. Further development of these two empires went in the opposite directions—further forceful europeization of Russia from the top—according to the typical for it model of a “jerk,” and further drift of the Ottoman ruling elites away from Europe, which was connected both with the loss of the previous role of intermediary in trade between Europe and Asia, with the factual control of Europe over the Ottoman markets, and with the choice of Islam which for some time objectively limited the possibilities of modernization according to the Western model for the Ottoman empire, and with the global victory of Christianity put the Ottoman empire into very unfavorable conditions—in contrast with Russia, which at least for a short time managed to maintain its economic and cultural modernization prestige. In this sense the golden age of the Russian empire is the 18th century while today the country goes through a major decline, adopting the role of the “fatally sick,” while Turkey finds possibilities of correlation of Islam and its cultural traditions with globalization.

Both the Ottoman and the Russian empire were forced to accept the asymmetry connected with the direct correlation of the imperial or colonial success with the degree of Westernization. Both empires realized that under the absolute dominance of Western modernity any step aside from the main road of western civilization was dangerous and

lead to political and economic demise. And in geo-cultural sense the Ottoman way drifted from the almost equal division between Europe and Asia, Christianity and Islam—to more and more pronounced Islamization and non-western element.² Today this situation is being corrected historically once again because Turkey is a culturally and geographically a much more compact country and it is also much more homogenous in ethnic-religious sense than in its imperial days.

Why then religious difference seems to be less important in the relations of Europe and Turkey than in case of Christian and thus seemingly more European Russia? As is known, the Christian factor has played a crucial role in the definition of Europe and it even caused a lot of arguments in the recent discussion of the project of European constitution. And yet the religious factor is possible to overcome in case of Turkey's inclusion and seems to remain one of the insuperable differences in case of Russia. The reason lies not only in the notorious double standards in the treatment of Russia by the West that a lot of Russian politicians play upon today. The matter is also the inability of Russia itself to adapt to the changes, to counter movement which would transform modernization in a particular local way. I do not mean here to present the Turkish way of finding a mediating path in globalization and alternative ways in its relations with the West as ideal, but it is certainly more productive in the present conditions than the Russian one.

An important factor that has played its crucial role here is that the Ottoman empire and later Turkey, as well as Ja-

pan, could not have any claims at whiteness or much less Christianity and yet these two ex-empires successfully create their models of not quite western modernization today. This ineradicable difference with the West initially brought the Ottoman Empire to completely different discourses of otherness than in Russia, that has been constantly mimicking the West in modernity desperately trying to become White. In Russia even as late as the 19th century the basis of othering was still in religion, language and ethnicity but not in race as in Western Europe, which was partly connected with the blurred racial characteristics of Russians themselves within the globally accepted Western European racial matrix. The choice of belated modernization that became typical for Russia, starting at least from Peter the Great, lead—on the one hand—to the belated acceptance of the epistemic and cultural assimilation discourses, connected with the civilizing mission, and—on the other hand—to the fact that Russia itself being a subaltern Empire has been and remains a subject of epistemic and cultural assimilation and colonization on the part of the Western Capitalist empires of modernity.

The link with Japan is not an incidental one here, because the Turkish model of adjustment to modernization is today often compared with the South-Asian one. The seduction by modernity may be realized and work in different ways. In case of Turkey as well as in case of Japan (but on a smaller scale) it is based on the preservation of its cultural legacy under the adaptation to western modernity within the

frames, necessary for the successful entering of the global economic, cultural and political space. In both cases, in contrast with Western model, it is the link between the small and medium-sized business and the traditional culture and values, integrated within the community, the family, the religion, that is being stressed. Russia in its turn is also trying today to copy this particular way of modernization, not equal to westernization, but the problem is that here there is no common denominator of religion, family, ethnic culture or community or these values are completely different for different groups of people. Moreover, what is stressed today as a common Russian legacy and the basis for positive self-identification is once again the imperial chauvinistic and racist discourse. Today it is leading to self-isolation and cannot possibly work for the approximation to Europe. Today's Russian almost unanimous rejection of the West that somehow did not meet the Russian expectations ends invariably in bitterness, animosity, aggressive nationalism and not any alternative mediating models of thinking and acting. Russia finds itself excluded both from the "world proletariat" and from the "world capital"—hence the emergence of the specific post-Soviet Russian subjectivity in relation to globalization. Instead of guilt and social apathy of the conscientious Western consumer the post-soviet subject sees himself as a victim of globalization. This sensibility is closely connected with the unresolved duality of the Russian empire and its cultural imaginary as a quasi-western Slavic-orthodox subaltern empire whose subject is loaded with spe-

cific complexes of secondary eurocentrism and exceptionalism which today—in the times of its defeat—is constructed and realized generally as sacrifice and suffering, the idea of a certain spiritual transcendental “victory in defeat.” An ex-imperial subject’s world vision is based on his superiority complex and all of a sudden finding himself in the situation of being thrown out, excluded from the historical process which he used to see and still does within the western frames and categories. Globalization is present in the post-soviet cultural imaginary not as standard exploiting of the world labor by the world capital, but as a forceful and sudden bringing of the culture and its inhabitants to the situation of non-existence for the rest of the world. Moreover, Russia under all its seeming willingness to be regarded as Europe—still claims its own exceptionalism based on completely false grounds. In fact it does not really want to be one of European countries and it does not want to say good buy to its imperial superiority complexes, which is yet another factor that prevents Russia from becoming Europe mentally, even if we forget for a while that Europe will never let Russia become its part. In fact I would say that Russia relishes its own difference with Europe and it gives Russia originality in its own eyes, once again scaring Europe away.

The above mentioned racial difference between the Ottoman Empire and Russia created the important differences in the treatment of cultural multiplicity. This factor is particularly clearly expressed in the well known Ottoman system of imperial integration “millet”—a rather tolerant

form of integrating the religious and ethnic-cultural other, based on pluralism and political loyalty of all subjects of empire to the state which in its turn gave freedom to its citizens in the majority of ethnic-cultural and religious spheres. The ethnic minorities at that were not expelled and negated, as it happened in Russian empire, were not physically destroyed, were not forcefully assimilated but retained their identification. On the part of the Ottoman empire it was a wise politics of survival in the conditions of numerical inferiority and relative political instability of the Turks in their own empire³ and was also dictated by the economic profit (one had to pay for the right to remain Christian), while in Russian empire such rational arguments were invariably crashed against the disproportionate imperial ambitions. Non-Muslims within the system of Millet certainly were still second-rate discriminated against people but in comparison with the Russian empire which in the time of active colonization of both European and particularly non-European territories—Crimea, Caucasus, Central Asia—practiced its main model of annexation and further driving away from the desirable lands of those people who lived there before—under the complete lack of property and legal guarantees (it is also interesting that the exiled peoples of Caucasus, the Tatars and even the Muslim inhabitants of the Balkans often escaped from Russia to the Ottoman empire in this case), *millet* system was a more tolerant model of intercultural relations and even allowed people of other religions and ethnicities into the power and decision making spheres (Lieven,

2000, p. 148-51; Goodwin, 1998, p. 95, 192). Millet system gave a crack only at the time when the Ottoman empire imported the Western European nationalistic discourses and wider—a successful combination of capitalism and modernizing discourses, which finally lead to the present configuration of power in the world. Thus here—as well as in Russia—the europeization happened not only in the obvious form of economic and military defeats but also in the less obvious but more crucial form of epistemic and ideological colonization by the West which is clearly seen in case of the *Young Turks* and in Russia—in all varieties of both Zapadniks (champions of the West) and nationalists, unsuccessfully combining ethnic-national and imperial sentiments in an effort to adjust the Western idea of nation-state to the locales that cannot possibly function according to this model without excesses and conflicts. This artificial and forced process of turning the empire into the nation-state has been particularly painful in the peripheral and not quite Western empires.

Thus, the roots of today's differences between Russia and Turkey are to be found in the history of the two empires, one of them (the Ottoman) accepting its subaltern status rather early in history and making it work to its benefit, and the other (Russia)—never accepting its second rated-ness and fighting for a more privileged imperial position with its Western rivals. The imperial ambitions of the Ottoman Empire were always rather regional and not global in contrast with Russia and hence—more feasible. The Ottoman

Empire realized the modesty of its imperial claims in modernity and it never strove for global dominance. Being interested in controlling the Balkans in contrast with Russia it did not plan to come to Moscow and remove the Orthodox crosses from Saint Basil's Cathedral on Red Square and put a Mosque there instead, while the Russian imperial myth precisely had as its central goal to put an Orthodox cross over Aya Sofia, to say nothing of global imperial tendencies of Soviet time. On the Turkish part Russia was a rival in the war for colonies but not an enemy who had to be completely destroyed and conquered. While the Russian imperial myth was built precisely on the idea of turning Istanbul into Tsargrad. Today unfortunately there are obvious efforts at reviving this imperial sentiment in Russian mass consciousness by means of mass-media, cinema and popular literature among other things, a good example of which is a recent Boris Akunin's novel and a successful film made after it, retelling the story of the 1877 Russian-Turkish War—*The Turkish Gambit* (Akunin, 2004). Such cultural products are clearly trying to revive or invent the positive sides of Russian imperial identification misrepresenting the Russian-Turkish war as a liberating war against the Ottoman yoke and for the emancipation of “brothers-Slavs.” It is an effort to find in the past of the Russian empire some positive and victorious sides. It is not a chance that it is the Islamic Ottoman empire that acts as the paradigmatic enemy in this case, while the main villain of *The Turkish Gambit* turns out to be not an Englishman and not a Frenchman but... an enlightened Turk whose anti-Russian position is justified as a fight for a

more westernized colonizer and against the country (Russia) that in his opinion prevents the rest of the world from developing according to the western model of modernization. Hence once again we face here not just the opposition of two empires and two religions. It is complicated by the omnipresent shadow of the West as the puppeteer, and the all-penetrating seduction by its modernity, a sentiment that in relation to Turkey is wonderfully presented in Orhan Pamuk's novels. However, Russia as the other side in Akunin's novel and in the global imperial configuration of the late 19th century, cannot be easily summarized as just retarded and chronically under-modernized counter balance to the West and its satellites. Because Russia at that point is also inescapably seduced by modernity, although it chooses different components of Western epistemology in constructing its own identification. However the logic, within which these two empires clash, remains unquestionably Western, even if Russia formulates it within the Orthodox Christian, Pan-Slavic or Socialist terms and Turkey—in circular nationalist, Pan-Turkist, or Islamic ones. If in the late 19th century Russia was still involved in the doomed fight with the Western empires for its regional dominance in the Balkans, today after almost a century and a half Turkey successfully continues to practice its age-old strategy, finding ways at counterbalancing its national interests with the global Western dominance.

In other words, the Turkish imperial claims were better and earlier assimilated to the conditions of Western dominance than Russian ones, and in the course of the 20th century and

its nation-state history Turkey managed to relatively successfully transform them into something else, while Russia has not even yet addressed this task of de-colonizing and de-imperializing its mind. A crucial and negative role in this process was certainly played by the Soviet period of global imperial ambitions, which today in the mass consciousness mingle with Russian ones, creating an explosive mixture of dangerous ethnic-religious and social tension. Russia still continues to hysterically whip up imperial-nationalist complexes in its citizens, by means of xenophobia, rejection of everything that is not Slavic and not Orthodox Christian. In other words, we witness today the revival of the ugliest imperial principles of othering in Russia, as one of the most intolerant empires, while Turkey, as I pointed out above, had a different experience of treating otherness and in the 20th century has gone a much longer road on the way of creating the institutions of democracy and civil society—i.e. once again, on the way of Western modernization. It is particularly clearly seen in the emergence, starting from the 1990s, of various institutes of civil society in Turkey clearly linked with the looming possibility of entering the EU.⁴ In Russia the civil society institutes are still the ersatz, most of them being created from the top by the state power and administration and serving exclusively its interests.

It is important to stress that even under general secularization, the religious element remained the most complex and hard to conceptualize in the history of all empires of modernity. And here again Turkey demonstrates today the

successful integration of the religious element into contemporary economic, political and cultural life while Russia once again—is skidding. On the one hand, starting from the 18th century there emerged the new general logic of circularization and gradual change of the Christianizing discourse into civilizing ones. But in the Russian empire converting of the barbarians or infidels to Christianity and missionary activities were never the basis for imperial discourses as it happened in Western empires, and the idea of epistemic assimilation of colonies and civilizing discourses remained largely foreign. The Russian imperial ideology and epistemology up to the Soviet period was propagated spontaneously rather than as a considered politics. So in case of Russia one can speak not of the secularization of orthodox Christianity (that is something that never happened) but of lack of any elaborate imperial ideology except for pure ideology of force. The failure of the Russian empire in this respect was connected with the lack of realization that economic and epistemic and only then military assimilation is the crucial factor of any imperial project in modernity. Russia will finally understand this and even realize to some extent in Soviet Union when it created the so called national intelligentsia in the Soviet colonies which was brought up on Russian culture and on the humanistic enlightenment values seasoned a bit with Soviet ideology and which not exactly rejected its own ethnic culture but certainly treated it from the position of the champion of modernization as an inferior culture. This was undoubtedly a belated “achieve-

ment” of Soviet imperial cultural politics. But once again contemporary Russia cannot use it today as a control lever for the cultural imaginary. In 15 years the whole layer of ethnic elites has completely lost the ability to express its opinion giving way to nationalism while the Russian empire finally lost its chance at epistemic and cultural dominance.

The Ottoman empire in this respect was also an exception from the general rule of Islamic empires as it had been building its imperial discourses to the least extend on religious basis (at least in the beginning), which among other things was connected with the ambivalent and even ambiguous status of Islam in the Ottoman empire and even among Turks themselves. A relative religious tolerance and lack of missionary activities in the Western sense was due to different reasons in the Ottoman and Russian empires. The Russian empire remained intolerant in the legal, inter-subjective spheres and in general its main tactic was not assimilation and not integration but rejection, alienation, pushing the other into non-being. The Ottoman Empire, as well as the Russian one, was not much interested in the Islamization of its many citizens (with the exception of Bulgaria, Albania, Bosnia) and here consideration of profits played an important part together with the economic and military-strategic weakness of the Turks in comparison with the Balkans.

However, this does not mean that in both empires the religious element did not play any part in the shaping of imperial imaginary. Thus, the Russian empire still regarded itself (not always consciously) as superior in religion, building its

imperial discourse on the exceptionalist attitude toward Orthodox Christianity, opposed to both *latintsy* (Latin Christians) and *busurmane* (Muslims) in purely isolationist way. Both empires retained for a longer time the externally religious justification of territorial usurpations (emancipation from the infidels or revival of the Eastern Christian empire with the Russian Emperor in Tsargrad) even if in reality they often had economic and strategic interests as well as it happened in case of Russia which needed the Black Sea for successful trade. The periphery nature of the Ottoman and Russian empires in the sense of religious and cultural identification generated not only the above mentioned weakness of religious basis and the factual coexistence of many religious beliefs, but also—and that is more important—contributed to the early formation of the certain inferiority complex in relation to the West, later on resulting in the specific nature of Russia as a double-faced empire—having one servile mask for the West and the other—manorial—for the Asiatic colonies. In the Ottoman empire it was at first expressed in the resistance to the West and then in the belated modernization with a haunting feeling of their own remaining syncretism and lack of authenticity, exploding still later in the distorted modernization of Kemal Ata Turk republicanism leaving the after taste of imperial nostalgia, and at the same time intensifying the inferiority complexes. This peculiar contradictory subjectivity and positioning is clearly seen in the two epigraphs I have chosen from Orhan Pamuk and a modern Russian writer Victor Yerofeyev.

In contemporary Russia the religious signifier cannot work as successfully as it can work in Turkey where the importance of Islam grows in both economic and cultural sphere. As Ergun Özbudun and E. Fuat Keyman point out, “Turkish modernization since the 1980s has been increasingly marked by the coexistence (and not polarization–M.T.) of economic liberalization and the resurgence of traditionalism and its appeal to a return to authenticity” (Özbudun, Keyman, 2002, p. 299). Powerful organizations like MUSIAD develop a specific idea of Islamic (business) identity, even juxtaposing *Homo islamicus*–based on the principles of community with its ethical codes (versus individualism and individual moral), trust and solidarity grounded in justice and disinterestedness (versus greedy competition) to *Homo economicus*, based entirely on the general Western capitalist and modern principles. Islam in this case is rather successfully interpreted as able to correlate with free market economy, the ideal of weak state (that began to be promoted in Turkey since the 1980s) and fair competition, and is easily integrated into globalization. The cultural aspect of *Homo islamicus* also rather successfully integrates into the globalized world even if at times at the expense of commercialization and exotization of difference and making a new variant of consumer out of the Islamic individual–thus once again, successfully seducing him with modernity in various ways. This is certainly a contradictory process and if Özbudun and Keyman celebrate it, there are other opinions as well, and not only belonging to some obscurantists, but also

e.g. to Orhan Pamuk who in his mysterious semiotic novel *Kara Kitap* symbolizes in the changing image of Istanbul the creeping signs of cultural modernization and Westernization of Turkey:

A scary city, it is now full of disgusting sights, that before we could see only in the darkness of movie theaters. A miserable crowd, the old cars, the bridges slowly sinking into water, the heaps of cans, the warped pavement, the incomprehensible huge letters, the unclear bill boards, the inscriptions on the walls, the advertisement of alcohol and cigarettes, the minarets, that no one reads azan from, the mounts of stones, dust and dirt... (Pamuk, 2000, p. 169-170.)

Moreover, Pamuk constantly stresses that another possible non-western, less violent and more connected with ethnic-cultural heritage way of modernization, built in the Ottoman Empire, was irrevocably lost. In *The Black Book* it is expressed in the topography of Istanbul that is linked with the topography of the human face and with the symbolic Sufi correlation of the alphabetic letters and lines on people's faces.⁵ The change of alphabet in this case is interpreted as a painful amputation of meaning, as a forceful separation of the signifier and the signified which in Pamuk's idea, was the source of the Ottoman empire's defeat: "when a civilization forgets about its mystery, it means negating its own basis of thinking, and every people, copying others and forgetting about their own sources, inevitably die" (Pamuk, 2000, p. 537). If we stretch this metaphor to interpret Russia we will see how important for the imperial

ideologies is the question of alphabetic dominance. Today no one yet in Russia speaks of changing the Cyrillic to Latin because language remains the only factor uniting the collapsing Russian empire together, but language is also a cultural and epistemic code that in Russian case probably acts as the custodian and a source of the eternal Russian whirling, constant miraging and coming back to the same mistakes and dead-ends. In this respect the change of alphabet from Cyrillic to Latin by many post-Soviet Muslim Turkic republics is semiotically loaded as an effort to step outside the vicious circle of Russian bewitched and meaningless stamping on the same place. In a way we can say that Turkey once again agreed with its position of being seduced by modernity and yet it manages to extract from this subaltern positioning some advantages for itself, flexibly adjusting to the new conditions when the revival of Islam easily coincides with generally Western reference system. This kind of religious revival is not possible in Russia today, one of the reasons being that the Russian Orthodox Church is not able to adjust to modernization. Besides it is historically closely connected and even grown into the state power, in fact always acting as the servant of this state power which immediately cuts off all the possibilities of developing within the frame of civil society institutes—bypassing the state. Hence once again we see the powerless snarling and accentuating of the military-Orthodox Christian-Slavic and very aggressive component in the hysterical and unsuccessful efforts at reviving of the Russian identity.

This comparison of the two subaltern empires in their relation to Western modernity and modernization would be incomplete if we do not touch upon the growing influence of Turkey as a new economic and ethnic-cultural regional power that subdues those locales, that were dominated by Russia before. It is precisely because of the existence of alternative adjustment to globalization and successful carving of its space within the new world order that Turkey is more attractive as a new model for weaker ex-Soviet Muslim Turkic (in the linguistic sense) colonies such as Uzbekistan, Azerbajdzhan, as well as Caucasus in general, Kirgizstan, even Tatarstan to some extent (however in this case Russia puts its veto because Tatarstan is geographically and politically inside Russian Federation). In these new coalitions that are supported in Turkey by powerful economic circles such as TUSIAD, we witness the revival of the old myth of pan-Turkism in the economic and cultural sense. But this revival is much less aggressive than in the original variant and is based not on the idea of territorial expansion as such (the old problem of being far away from the Central Asian sources is still there), but rather on more nuanced and deterritorialized ways of dominance, typical for globalization. These ripples in the water in the form of growing Turkish influence on the ex-Russian colonies revive the old Russian imperial fears and once again redraw the imperial-colonial configuration in the border of Europe and Asia, naturally preserving the dominance of the West/North as well as the attractiveness of the very idea of belonging to modernity,

even if this very concept is being reconsidered and reinterpreted today. One of the realistic scenarios for the nearest future in this respect, discussed by a number of Western and also Russian political theorists that I agree with, is the further disintegration of Russia as a state and consequently—the inclination of its different parts to various geo-economic and geo-cultural centers—both Western and non-Western. And if we speak of the Muslim and particularly Turkic parts of Russia—for them Turkey will most probably become such a new role model and maybe paradoxically—a mediator and champion of... Western modernization.

Notes

1. A typical example of this imperial hierarchy at work is seen in the long history of Russian-Turkish wars and particularly of the 1877 war as a result of which Russia won in the military sense but lost in the diplomatic one when Western Europe and particularly France and Great Britain redrawn the new maps of the Balkans at the humiliating for the Russian empire Congress of Berlin in 1878. I am not going to justify any of the sides in this case but what is interesting is the strict and elaborate hierarchy of the empires of modernity that was finalized towards the end of the 19th century and placed each of the empires on the ladder with only a certain amount of rights in relation to its status in this Western dominated hierarchy. Not much changed in this respect today.
2. An important part here was played by the Ottoman acquisition of Arabic Muslim colonies in Northern Africa and Asia, as even if it possessed the prestigious Islamic sacred places, the control of scattered colonies was becoming more and more difficult because the Ottomans did not have the famous British tools of the empire

among which the central place was taken by the technical achievements of industrial revolution.

3. Moreover, even if the lack of ethnic-racial homogeneity was often seen by the Ottoman administration as weakness and vulnerability—objectively the transcultural nature of the Ottoman ruling elites that combined the Turkic and Arabic, Persian and European sources acted in favour of the Ottoman Empire rather than against it.
4. The Turkish Human Rights Association, Mazlum-Der-Islamic Discourse, Helsinki Vatandaşlar Derneği (Helsinki Citizens Association), etc.
5. According to Pamuk, each line was connected with particular Arabic letter, therefore when Turkey rejected the Arabic alphabet in favour of Latin, it lost the secret code and never acquired a new one instead. Now they need to rediscover the secret, correlating the lines on the human faces with the 29 letters of the Latin alphabet.

Bibliography

- AKUNIN, B. (2004). *Turetsky Gambit*. Moskva, Zakharov.
- GOODWIN, J. (1998). *Lords of the Horizons. A History of the Ottoman Empire*. N.Y., Henry Holt and Company.
- LIEVEN, D. (2000). *Empire. The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven and London, Yale University Press.
- MIGNOLO, W. (2002). “The Enduring Enchantment: (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)”. *The South Atlantic Quarterly*, 101:4, p. 927-54, Fall.
- ÖZBUDUN, E. and KEYMAN, E. F. (2002). “Cultural Globalization in Turkey. Actors, Discourses, Strategies”. In: BERGER, Peter L. and HUNTINGTON, Samuel P. (eds.). *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. N.Y., Oxford University Press.
- PAMUK, O. (2000). *Chernaja Kniga*. Sankt-Peterburg, Amfora.
- QUIJANO, A. (2000). “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”. *Nepantla*, 1:3, p. 533-80.
- TLOSTANOVA, M. (2003). *A Janus-Faced Empire*. Moskva, Blok.
- Yerofeyev, V. (2000). *Pjat Rek Zhizni*. Moskva, Podkova.

Europe, une identité kaléidoscope

Plaidoyer pour une dé-nationalisation de la Nation. A l'ère du respect de la dignité humaine du point de vue cosmopolitique

Nelson Vallejo-Gomez

Montre-moi la monnaie avec laquelle on paie le tribut.

Et ils lui présentèrent un denier.

Il leur demanda:

De qui sont cette effigie et cette inscription?

De César, lui répondirent-ils.

Alors il leur dit: Rendez donc à César ce qui est à César,

Et à Dieu ce qui est à Dieu.

[Evangile selon l'Apôtre Matthieu (l'an +33).]

Les peuplades pacifiées, qui labourent depuis plus de deux mille ans plaines et rivages de la plaque du sub-continent asiatique qu'on appelle *Europe*, se cherchent une *marque de reconnaissance* identifiable par eux-mêmes et par les autres.

Comme chacun sait, dès l'enquête d'Hérodote (l'an -400) sur le ravissement d'une fille du Roi de Sidon, "Europe" est un nom à l'origine mythique et au sens kaléidoscopique, qui désignait pour l'Antiquité grecque le

nord-continental inconnu de son propre territoire. Pour les sciences de la Terre, *Europe* est une entité géographique dépourvue de frontières naturelles. Elle a moins de consistance géophysique, par exemple, que le sub-continent indien. Quant aux frontières internes l'identifiant comme une culture européanisée claire et distincte, Buenos Aires, New York, Cap Vert, Alexandrie ou Istanbul pourrait tout autant les revendiquer.

Borges aimait dire aux Européens de “souche”, répondant à la question de Paul Valéry – *Mais qui est donc Européen?*¹ que les Américains du Nord ou du Sud sont en fait les seuls à pouvoir se prétendre “Européens”, étant entendu qu'en *Europe*, compte tenu des nationalismes enragés, on ne sait être que Français ou Allemand, Anglais ou Espagnol, Russe ou Polonais...

L'identité de l'Europe est comme un kaléidoscope que nous chercherons à évoquer ici. Parmi ses figures, il en est une, inédite, qui nous intéresse tout particulièrement et dont la “marque de reconnaissance” est en voie d'affirmation. Pour bien la comprendre, nous avons besoin d'un nouveau paradigme, lui-même en émergence, nécessitant un changement de mentalité, i.e. une sorte de “crise identitaire” dont le processus culturel ou métissage planétaire est en cours. Il s'agit en effet de cette entité politique et morale en rodage portant le joli nom d'*Union européenne*. Ce n'est pas encore le nouveau patronyme de la “Fille de Sidon”, car toute l'Europe n'est pas encore unie et loin s'en faut. La Russie, par exemple, devrait d'abord faire l'autocritique de son *deli-*

rium imperium velléitaire, avant d'accepter elle-même le partage d'un destin politique et moral commun avec, notamment, les républiques voisines. Il lui faudrait apprendre à vivre sereinement les contradictions de sa mémoire. Peut-être lui faudrait-il aussi son propre "Procès de Nuremberg" et un "Plan Marshall" européen. Sans cela, la Russie politique ne saura pas ce qu'est *le respect de la dignité humaine*. Et pourtant, ses élites pourraient, dans la poésie russe, entendre l'âme de l'identité humaine. Je dirai même, en m'inspirant d'une enfant russe meurtrie par les deux guerres mondiales et la Révolution d'octobre, Marina Tsvétaïéva, que non seulement l'âme est "*le seul mot de toutes les langues qui ne supporte pas d'adjectif ni d'explicatif*",² mais que ce mot, ou cette chose magique, est aussi la seule qui ne supporte ni les cartes d'identité ni les fictions identitaires d'une langue unique, d'une culture unique, d'une foi unique ou d'un parti unique.

Il est vrai que pour l'Europe en tant que telle, il n'y a pas de problème identitaire. Ce continent a toujours été un *contenant*, une conque sonore d'identité multiple, de diversité ethniques, culturelles et linguistiques. En revanche, l'*Union européenne* est une chose inédite dans cette région du monde qui a davantage expérimenté la ruse, le complot, la guerre, la trahison, et qui a touché le fond sans fond du mal radical, de l'ignominie et de l'infamie. Les Européens appellent donc de tous leurs vœux, pour le 21^{ème} siècle, une nouvelle marque de reconnaissance ou d'identité, procédant non plus de quelque *Deus ex machina* ou de quelque César de passage, mais de la *dignité humaine*. Leur héritage huma-

niste et la pauvreté dans le monde rendent impudique et frivole de ne rester qu'un club de riches. Tout comme leur héritage culturel et religieux rend suspect, voire malhonnête, de ne se croire qu'un "club chrétien".

Les femmes et les hommes, qui ont à l'intérieur même de l'*Union européenne* la responsabilité de s'inspirer de valeurs qui la fondent, de les incarner même, et qui soutiennent son *Traité constitutionnel*, n'oublent jamais que ces valeurs ont survécu à l'horreur d'Auschwitz, et que c'est au sein d'une Europe ayant atteint un niveau d'indignité incommensurable que la *dignité humaine* a été restaurée en tant que valeur fondamentale. C'est aussi pour cela qu'ils ont la responsabilité de les promouvoir en exemplarité et témoignage à l'extérieur des frontières de l'*Union*. Autrement dit, comme pierre de touche de leurs relations économiques, politiques et culturelles avec le reste du monde. En effet, l'article III-292 (Titre V, chapitre 1) du *Traité*, relatif à l'*Action extérieure* de l'*Union*, dit au premier alinéa:

L'action de l'Union sur la scène internationale repose sur les principes qui ont présidé à sa création, à son développement et à son élargissement et qu'elle vise à promouvoir dans le reste du monde: le démocratie, l'Etat de droit, l'universalité et l'indivisibilité des droits de l'homme et des libertés fondamentales, le respect de la dignité humaine, les principes d'égalité et de solidarité et le respect des principes de la Charte des Nations Unies et du droit international.

Les peuples de la planète constitués en Etat-nation regardent avec attention ce processus d'émergence d'un

modèle de démocratie dé-libératrice cosmopolitique,³ de *dignité humaine* en clé de voûte, approprié à l'ère de la mondialisation. “*Une société est démocratique lorsque ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres*”, dit Joshua Cohen.⁴ La délibération s'entend comme un échange d'arguments rationnels visant à dégager un consensus, les acteurs peuvent alors être conduits à modifier leurs préférences de départ. Cela distingue la délibération de la simple négociation, dominée, quant à elle, par des choix stratégiques, tout en épargnant l'hypothèse d'une bonne volonté morale des participants. Les autres Etats-nation de la planète pourraient, en effet, s'inspirer de ce *modèle délibératif transnational* pour résoudre leur problème de reconnaissance, de monopole de la puissance et de la souveraineté au niveau social, économique et politique.

En créant une monnaie unique, les Etats membres de l'*Union européenne* dénationalisent l'économie et les moyens étatiques de production, en espérant instaurer des dispositifs normatifs inter-nations en cercle vertueux, qui régulent le capitalisme et qui prennent en compte la disparité structurelle des niveaux de développement, sans quoi les principes de la libre concurrence et de la libre circulation augmentent de fait l'inégalité et l'iniquité entre sociétés et individus.

Il faut s'aviser ici d'un amalgame préjudiciel entre “dénationaliser” l'économie et “délocaliser” les moyens de production. Le capitalisme barbare ne rêverait que de cela: durcir la concurrence des marchés mondiaux dans une sorte de loi de la jungle planétaire, promouvoir une réglemen-

tation à la carte au service uniquement des multinationales, intensifier la volatilité des capitaux flottants spéculatifs et accélérer les mouvements combinés de la délocalisation des productions nationales et de l'automatisation des productions intérieures. On trouve ici les “*facteurs structurels*” de la crise de l'emploi dans les pays riches et de l'étranglement des économies des pays pauvres.⁵ Cet amalgame, comme d'autres que j'aborderai plus loin, rendent hostile le processus de “dénationalisation” des économies et des politiques, des sociétés et des individus, processus pourtant nécessaire et nullement suffisant à la régulation de la mondialisation, en tant que *démocratie dé-libératrice cosmopolitique*. Aussi, ces amalgames compliquent-ils la compréhension de l'identité en rodage de l'*Union européenne* comme une communauté morale et politique de destin.

Il faudrait en somme “dé-nationaliser” les individus et leur paradigme mental de l'autorité et du monopole du pouvoir. Pour qu'ils cessent d'être des “abstentionnistes” de tous poils, voulant le beurre, l'argent du beurre et la crème; qu'ils cessent d'être enfermés dans leur confort petit bourgeois, leur futilité cataleptique et leur dégradation somnambulique; qu'ils cessent d'être “politiquement assistés”, qu'ils se responsabilisent à l'égard de leur communauté conxtualisée, qu'ils acceptent d'animer partout où ils vivent et travaillent une démocratie participative, en commençant par le respect de la dignité humaine, le respect de l'environnement et de la vie en collectivité républicaine, et non pas qu'en tribu communautariste. Bref, qu'ils prennent

en charge enfin l'avenir de la *Terre-Patrie*.⁶ Aux individus exerçant les responsabilités dans l'*Union européenne* de faire des liens entre le passé et l'avenir, à eux d'avoir la force d'âme nécessaire pour combattre le plus grand péril qui menace les Européens de l'*Union*: la lassitude⁷ et le nihilisme.⁸

La tâche est à la fois capitale, aléatoire et incertaine. Elle concerne, en fait, l'humanité toute entière. On est bien passé d'état de larve à la maîtrise opératoire du contenu (Nombres irrationnels), via l'état simien; on est bien passé d'une poussière d'étoile à la maîtrise de l'atome (nanotechnologies), via une fugue de Bach et Auschwitz. Alors, peut-être bien qu'après un 20^{ème} siècle frappé du sceau de l'infamie et de la prise de conscience européenne d'être pour l'humanité comme dans une "*ère de fer planétaire*",⁹ dira-t-on du 21^{ème} siècle qu'il doit être celui du *respect de la dignité humaine du point de vue cosmopolitique*, ou il ne sera pas.

Après tant d'effroyables ténèbres et d'extraordinaires renaissances; après tant de grands et de petits empires disloqués; après avoir été, dès le 15^{ème} siècle le centre géopolitique de la planète, ayant installé des colonies dans les Amériques, en Afrique, en Asie et en Océanie; après tant de guerres sans pitié aucune en tout genre et des révolutions d'utopie meurtries; après avoir été maîtres incontestés des Temps Modernes et de l'avènement des mathématiques industrialisées; après la Guerre froide, l'équilibre de la terreur nucléaire et la chute du Mur de Berlin; voilà que ces peuplades de barbares tard cultivés cherchent de façon volontaire,

concertée et pacifique à se doter d'une communauté politique et morale basée sur *le respect de la dignité humaine*. Autrement dit, la *dignité humaine* serait ancrée, incarnée même dans le corps de toutes les actions des hommes et des femmes vivant au sein des pays membres de l'*Union européenne*. Non seulement la peine de mort y est interdite, mais les femmes et les hommes y peuvent librement exercer leur liberté de pensée, de parole, d'opinion et de religion, ainsi que leur liberté d'appartenir à quelque minorité que ce soit. Des lois et des aides financières encouragent même cette liberté citoyenne. Cela veut dire concrètement que le fonctionnement du pouvoir démocratique et de l'autorité publique en Union européenne n'est plus confisqué par la crainte de quelque église, royauté ou partie politique en manque de divinité ou de transcendance. De ce fait, une conscience morale européenne est en rodage. C'est pour cela que, compte tenu des héritages culturels, religieux et humanistes, le concept d'identité apparaît comme une chose trop sérieuse pour la laisser uniquement entre les mains des banquiers qui gèrent les multinationales, et des policiers qui trient les queues à la périphérie de l'*Union*.

Ivres de futilité post-moderne, hantés par l'hystérie de la bourse, n'ayant que la montre pour repère, suivant le triste adage: *Time is money*, nous passerions à côté de l'essentiel, si l'on prenait pour un simulacre ou pour une abstraction vide la clé de voûte du *Traité constitutionnel pour l'Union européenne*. Il nous faut bien comprendre que cette clé est la *dignité humaine* et non pas l'économie libérale de marché

qui n'est qu'un des objectifs de l'*Union*. On aurait tort, d'ailleurs, d'amalgamer les logiques différentes et pourtant complémentaires de la fin, des moyens et des objectifs. On aurait tort, surtout, de se laisser séduire par la futilité ambiante et le zapping conceptuel qui sévit de nos jours, en prenant à la légère le sens vital, le défi éthique pour le comportement quotidien de tout un chacun et l'enjeu pour la justice et la paix que signifie cette clé de voûte. *Le respect de la dignité humaine*, comme base éthique imprescriptible, régulerait pour ainsi dire le monopole de la puissance, de l'autorité et de la souveraineté en *Union européenne*. Elle est au point nodal où l'on a voulu jadis camper les figures de Dieu, d'Empereur, de Roi et de Prêtre. Certes, il y a toujours quelques reines et princesses en Europe, mais que voulez-vous, il faut encore nourrir l'imaginaire d'un peuple enfant rêvant parfois de princes charmants. Aussi, n'est-il pas moins vrai que des Hautes Administrations, dignes héritières des valeurs révolutionnaires et républicaines, vieillissent hantées par l'ambition futile d'être comme une "noblesse d'Etat" (l'image est de Pierre Bourdieu). Il convient ici de s'aviser que le mérite trop tôt institutionnalisé se corporatise et, trop tard reconnu, devient une injustice sociale qui fracture la vie républicaine des institutions.

Les nouvelles institutions européennes héritent de tout cela et de plus encore. Mais le préambule ou profession de foi du *Traité constitutionnel* rappelle de façon radicale que l'administration du pouvoir et l'autorité en dépôt des citoyens de l'*Union* sont au service des héritages culturels, reli-

gieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'Etat de droit. Autrement dit, le pouvoir politique de l'*Union* est au service de l'épanouissement des libertés fondamentales des femmes et des hommes, dans leur singularité et leur individualité. Cela veut dire concrètement que la liberté de vivre et d'aimer, de penser et de croire, de parler et d'écrire, d'entreprendre dans le respect des uns et des autres, le juste bien-être et l'intérêt solidaire sont choses véritables en pays d'*Union européenne*. On ne peut guère dire la même chose de la majorité des peuples dans les autres régions de la planète.

Doute ou fiction identitaire, un problème de langue

L'Europe n'a jamais eu à proprement parler à douter de son identité. Et il se pourrait, à y regarder de plus près, que le "doute européen" sur la question identitaire soit en réalité un des plis même de ce que Chantal Delsol appelle, pour décrire le caractère européen, l'*irrévérence*.¹⁰ Une question, au fond, nullement préjudiciable et plutôt salutaire. Cela signifierait un pli de pensée insoumise, de révolte, de doute, d'autocritique – songez à Montaigne –, de curiosité, de rire ironique sur le pouvoir de soi et le pouvoir des autres – songez à Voltaire, à Nietzsche, à Foucault –, de liberté, de mise à distance de dieu, du monde clos à l'univers infini – songez à Galilée, à Einstein, à Heisenberg –, de la nature, de la société, de l'individu. En somme, l'irrévérence serait l'expres-

sion de l'altérité vécue. Tant il est vrai que l'Europe a toujours eu de l'identité en moulinage d'héritages ou en pillages des autres. Elle a toujours su faire de l'autre une sorte de miroir déformé et hésitant de la mise en valeur de sa propre identité. Elle connaît bien l'altérité, la diversité culturelle et linguistique chez elle. Deux Guerres mondiales ont contribué à cet apprentissage. Elle est en voie d'apprendre aussi l'altérité chez les autres et dans le monde. Je songe ici au célèbre tableau surnommé *Les Ambassadeurs*, datant du 16^{ème} siècle et que l'on trouve à la *National Gallery* de Londres, où Hans Holbein le Jeune met en perspective des négociations diplomatiques qui sont forcément un rapport de force entre point de vues différents et identités complémentaires. Les deux personnages sont séparés par un luth à la corde cassée, symbole d'harmonie à restaurer ou des nouvelles notes à chercher, y compris avec des cordes brisées. Il y a également, légèrement sur le sol et de travers entre les *Ambassadeurs*, un bout de miroir ovale qui nous montre la distorsion de la réalité dont souffrent peut-être nos cervelles étroites. Il est aussi un rappel de notre discontinuité et de notre finitude, et la nécessité de tenir dans l'altérité et la diversité la continuité et la pérennité des identités en jeu entre *Ambassadeurs*. Il conviendrait sur l'iconographie en jeu de cette huile sur chêne faire la distinction entre une *diplomatie de la négociation* et une *diplomatie de la délibération*. Cela nous permettrait de comprendre peut-être la différence entre l'ONU et l'*Union européenne*, entre la politique de la confrontation stratégique d'une part, et la politique de la délibé-

ration démocratique d'autre part, bref entre l'expression des volontés nationalistes et la formation de consensus transnationaux.

La construction volontariste, concertée et pacifique d'un espace politique ancré sur des valeurs universelles contraint l'Europe à se poser la question d'une identité nouvelle. Autrement dit, de l'identité de l'entité historique en gestation qu'on appelle *Union européenne*. Il est bien connu que les peuples jeunes et barbares sont avides de mémoire. Ils croquent l'avenir avec les grandes dents d'un oui radicalement affirmatif et volontaire. Il s'avère paradoxal, en revanche, que les peuples civilisés deviennent fades et décadents. Incapables de porter l'extraordinaire richesse de leurs héritages, ils deviennent oublieux de leur barbarie restée nécessairement pourtant à fleur de peau. Ils deviennent orgueilleux, inattentifs et futiles.

En manque naturellement de racines, l'Europe n'avait jamais eu à douter de sa propre identité, tant il est vrai qu'elle a toujours su aller se chercher ailleurs de quoi se cultiver, se nourrir et s'enrichir. Elle l'a fait en marchand habile ou en colonisateur enragé. Sans parler de musées, les bâtiments et les places des grandes villes européennes exposent avec fiertés signes et symboles des cultures étrangères devenues familières. Sans parler du *Livre*, de la *Roue*, du *Papier*, de la *Boussole*, et j'en passe, mais en parlant tout de même de la pénicilline qui sauva l'autre jour mon enfant d'une septicémie fatale et de l'énergie nucléaire qui me chauffe dans cette nuit d'hiver, en Europe, le propre de la "culture" a

toujours été la familiarisation de l'étranger. Se cultiver en Europe a toujours été une “*activité d'appropriation*”, comme le montre Rémi Brague dans son essai magistral, *Europe, la voie romaine*.¹¹ Encore qu'il manque à cette Romanité une Latinité ouverte sur l'avenir et non pas uniquement enracinée dans son passé. On trouve une certaine noblesse dans la propension de l'esprit à se cultiver tout naturellement d'autre chose que de lui-même. Pour Rémi Brague, “*l'attitude fondamentale qui a rendu possible l'histoire culturelle européenne*” est bien celle de l'empereur Charlemagne en l'an 800 de la Croix, qui combattait l'insomnie en apprenant à lire et à écrire, et qui redorait ses blasons avec les *images venues d'ailleurs*, c'est-à-dire de Byzance. Il était ainsi le paradigme culturel d'une Europe en gestation, qui a toujours su que la reconnaissance de l'identité vient d'un effort de conscience pour apprivoiser en soi l'étrangeté.

Pour une juste compréhension de la question identitaire, les arts sont toujours salutaires et la poésie avant toute chose, qui conserve pour l'esprit l'impermanence des mots. J'aime à citer un vers du grand poète français Arthur Rimbaud. Inspiré d'avenir, à la fin du 19^{ème} siècle, au cœur de la macabre gestation des nationalismes guerriers de l'époque, le poète écrivait en ouverture d'*Une saison en enfer*, le poème *Mauvais sang*. Le voici:

J'ai de mes ancêtres gaulois l'œil bleu blanc,
 La cervelle étroite, et la maladresse dans la lutte.
 Je trouve mon habillement aussi barbare que le leur.
 Mais je ne beurre pas ma chevelure.

Je vous laisse bien évidemment tout le plaisir et le loisir d'interpréter ces vers. Surtout la chute où Rimbaud marque d'un geste simple sa volonté et sa liberté de faire autrement face au paradigme culturel des ancêtres.

La question reste cependant et toujours celle de l'“identité”. Dogmatiquement présupposée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté ou l'appartenance en général, l'“identité” est une notion qui déborde la personne elle-même. Elle met en jeu un lien complexe entre ce que l'on est et ce que l'on veut être; tout à la fois la représentation que l'on a de ce que l'on est et la reconnaissance ou représentation de l'autre; tout à la fois notre personnalité et nos différentes cartes: d'identité, vitale, visa – classique ou première –, d'électeur, du club, etc. Identité individuelle ou collective. Enjeu politique, économique ou psychologique. Troubles d'ordre public ou troubles d'identité. Quel est l'enjeu capital? C'est une question d'anamnèse. L'approche par la mémoire ou par l'autre langue en nous, la langue de l'altérité qui est toujours une *langue inouïe* au sens premier. Autrement dit, l'*Union européenne* se doit de poursuivre avec son *Traité* et ses nouvelles institutions d'écrire sa grammaire historique à la diversité linguistique et culturelle, afin d'avoir une écriture qui lui serve d'anamnèse et sauve de l'oubli les valeurs fondamentales qui lui donnent une raison d'être, i.e. une identité. L'identité n'est, en effet, que des raisons d'être et de persévérer dans son être. Pourvue que ces

raisons soient inspiratrices; qu'elles ne soient ni trop ambitieuses, ni trop ridicules; qu'elles soient des liens, i.e. *tristement gais*. Si ces raisons ont pour critère le respect de la dignité humaine, cela suffira amplement à nos travaux et nos jours.

Dans un livre crypté et émouvant, *Le monolinguisme de l'autre*,¹² qu'il convient de *déconstruire*¹³ avec son propre vécu langagier, Jacques Derrida s'interroge sur le statut d'appartenance à une langue, à un territoire, à une nation, à un peuple, à une identité. Jouant de la figure stylistique d'un entretien imaginaire, d'un débat politique et métaphysique en français au sujet du français, Derrida entrelace d'autres thèmes, dont celui du phantasme de la "langue maternelle" et du délire identitaire qui la guette. Il dit que l'origine de "ses souffrances", c'est qu'il n'a qu'une langue et que cette langue n'est pas la sienne. Il avance pour s'expliquer un rapport d'antagonisme entre deux propositions inscrites comme des lois:

1. On ne parle jamais qu'une seule langue;
2. On ne parle jamais une seule langue.

La preuve est à trouver dans la *division* à l'œuvre entre langue maternelle et langue étrangère. Cela est à coup sûr conflictuel. Obscurité des vanités. Lumière de la réconciliation avec ses propres contradictions. Eclairage de ses démons à soi. Dialogue avec ses propres témoins. Pour éprouver l'expérience de la langue maternelle comme fiction identitaire, il convient de se remémorer la césure du

cordon ombilical, la fin nécessaire de la fusion pour naître. Vivre, parler, sentir, penser, c'est être exposé à la *di-vision*, au dialogue, en ayant en mémoire l'unicité. Cette division, ce dialogue, c'est le double regard: d'un côté l'agent, de l'autre le patient. Il n'y a donc pas d'observateur absolu ou de maître de langue ou dans la langue. Dans ton français, j'entends les sonorités hispaniques, me disait un ami français. Et dans le tien, j'entends les sonorités multiples d'un latin liant des patois asservis. Nous sommes quittes. Le trognon d'une langue ne supporte pas plus un front national qu'un monopole du cœur, car il est mouvant, vivant, ici et là-bas. Pas de certitudes. Pas de principe d'identité ou d'autorité. L'enjeu n'est pas grammatical, mais "*agrammatical*", "*asyntaxique*", "*ou qui communique avec son propre dehors*", comme dit Deleuze.¹⁴ Que du principe d'incertitude, comme pour la physique quantique. Pour mieux comprendre cela, on peut suivre Derrida qui précise que dans toute langue des "*effets de métalangage*", comme des "*relais de métalangage*" introduisent déjà de la traduction, de l'objectivation en cours. Qui sait entendre les effets de métalangage saisit aussitôt la puissance à la fois libératrice et aliénante qui demeure en toute langue. On pourrait dire de façon approximative que le métalangage est à la langue ce que la parabole est à l'esprit. Ces effets "*laissent trembler à l'horizon, visible et miraculeux, spectral mais infiniment désirable, le mirage d'une autre langue*". Et cette autre langue, c'est la "*langue de l'autre*". Il y a de la communication,

nullement du dialogue sans la conscience de l'étrangeté dans la langue même.

Derrida évoque la question de *ne pas avoir de langue en propre, seulement la langue de l'hôte*, comme pour celui qui est en errance, ici bas, en quête d'exergue sur sa tombe et d'héritage immatériel pour ses enfants. On peut se mouler corps et âme dans la *langue de l'hôte*, et l'aimer jusqu'à l'enfantement. Mais la conscience de ne pas avoir de "*langue en propre*" touche au sacré, à la prière, à la poésie. Et je n'y toucherai pas. Emma bella, qui a dix ans, s'ennuie à la messe le dimanche. Pourquoi alors je la "force" à m'accompagner? Pour qu'elle apprenne à prier, à mettre en relation complexe ses pouvoirs psychiques, à entendre dans son propre silence plus d'une langue, plus d'une voix sans effroi et dans la joie. Pour qu'elle éprouve que nul n'a le monopole de la langue de prière ou de la langue sacrée. Pas encore pour les dogmes, la morale, les anathèmes. Cela viendra avec le temps. Pour le moment, je n'ai à lui léguer pour héritage identitaire que trois choses: cultiver la relation complexe de ses pouvoirs psychiques, avoir le courage de se servir de son propre entendement et ne pas abîmer les camélias du jardin de sa maman avec le ballon de foot. Entendre une langue d'immigré planétaire revient à ne pas être affolé, aliéné par quelque appartenance ethnico-linguistique, à conserver la possibilité d'entendre l'esprit dans la pluralité des langues. Derrida fait appel à l'expérience d'errance langagière du peuple juif, d'après la lecture proposée par Franz Rosenzweig:

alors que tous les autres peuples sont par conséquent identifiés à leur langue propre et que la langue se dessèche dans leur bouche le jour où ils cessent d'être peuple, le peuple juif ne s'identifie plus jamais entièrement à la langue qu'il parle.¹⁵

La leçon que je retiens ici est double. D'abord la dimension poussiéreuse et éphémère de toute appartenance: même les grandes civilisations, les grands empires sont mortels. Ensuite, que la vraie "Terre" n'est toujours "Sainte" que si l'on y cultive l'esprit; de même la vraie "Langue" n'est toujours "Sacrée" que dans la mesure où l'on ne s'y enracine pas, où l'on ne se la monopolise pas, où l'on ne la politise pas. C'est pourquoi, Rosenzweig peut dire que "*sa vie linguistique se sent toujours en terre étrangère et que sa patrie linguistique personnelle se sait toujours ailleurs*". L'essence du langage est une chose mystérieuse. Il ne suffit pas d'anthropologiser ou de naturaliser. Il y a toujours un chaînon manquant dans une logique constituée du simple principe de causalité et d'identité. Chacun porte en parlant une *voix spectrale*, une *voix immémoriale*. A chacun de chercher à l'entendre. Il y a de la poésie ici. J'en conviens volontiers. Laissons donc la parole au poète. Dans l'esquisse d'un poème inachevé cité par Heidegger,¹⁶ Hölderlin écrit:

L'homme a expérimenté beaucoup.
Des Célestes nommé beaucoup,
Depuis que nous sommes un dialogue
Et que nous pouvons ouïr les uns des autres.

Pour ce qui est de notre "*identité langagière*", reprenons la leçon que Heidegger élabore de ce poème:

Nous – les humains – nous sommes un dialogue. L'être de l'homme a son fondement dans le langage; mais celui-ci ne prend une réalité-historiale authentique que dans le dialogue. Le dialogue, pourtant, n'est pas seulement une façon dont le langage s'accomplit, mais c'est comme dialogue uniquement que le langage est essentiel.

Dans un autre texte, Heidegger précise ceci:

L'homme n'est quelqu'un qui dit oui et non que parce que, dans le fond de son essence, il est un diseur, le diseur. Là réside son éminente distinction, et en même temps sa misère. C'est là ce qui le distingue de la pierre, de la plante, de l'animal, mais aussi des dieux. Même si nous avons des yeux, des oreilles et des mains par milliers, et encore beaucoup d'autres organes, si par ailleurs notre puissance ne se trouvait pas en la puissance de la langue, tout l'étant nous resterait fermé: l'étant que nous sommes nous-mêmes non moins que l'étant que nous-mêmes ne sommes pas.¹⁷

En métaphysicien, Heidegger est l'un des plus grand philosophes du 20^{ème} siècle. En politicien, il a joué à l'apprenti sorcier avec l'essentiel, à l'occasion de sa nomination à la présidence de l'université de Fribourg. Il est vrai que l'intellectuel du contemporain subit parfois le fracas politique de l'actualité qui fourvoie. Soucieux d'élever le débat de l'époque sur l'identité du nouveau "peuple élu" aux yeux du National Socialisme, il l'a hélas compromis dans l'horreur en gestation du nazisme. Le penseur qui a restauré pour l'humanité la question fondamentale de l'Être s'est aussi embourbé dans une tentative délirante pour fonder ontologiquement "*les possibilités fondamentales de la race originellement germanique*", à l'occasion de ses cours d'hiver 1933-1934 sur l'"*essence de la vérité*".¹⁸ Heidegger

faisait un amalgame incroyable entre la philosophie d'Héraclite, la "*puissance originelle de l'existence historique occidentale et germanique*" du "Peuple allemand" ou de la "Race Ariane", qu'il appelait à combattre l'"Asiatique" ou le "Juif", "*en vue de l'anéantissement totale*". Fut-ce par naïveté, "grosse bêtise" ou par aveuglement radical, à la recherche de "nationalisation" de la mission de l'université, en quête d'une sorte d'universalité nationalisée ou d'un universel nationaliste, il écrivit en 1933:

je voyais à cette époque dans le mouvement parvenu au pouvoir une possibilité de rassembler et de rénover le peuple depuis l'intérieur, un chemin pour trouver sa détermination historique et occidentale.¹⁹

Celui-là même qui apprit plus tard à maîtriser les figures des *chemins qui ne mènent nulle part*, aurait plutôt dû s'en méfier. Ne traitons peut-être pas à la va vite Heidegger de nazi! Je partage l'opinion de Maurice Blanchot lorsqu'il dit que ce grand philosophe allemand a manqué "*d'être à certaines heures un simple intellectuel*". Ou lorsqu'il écrit:

Voilà, pour moi, la responsabilité la plus grave: il y a eu corruption d'écriture, abus, travestissement et détournement du langage. Sur celui-ci pèsera dorénavant un soupçon.²⁰

Exilée de force, parce que juive, aux Etats-Unis pendant la Seconde Guerre mondiale, Hannah Arendt, rapporte Derrida dans *Le monolingisme de l'autre*, à propos de la langue maternelle, de la langue allemande et du nazisme, se disait toujours: "*Que faire? Ce n'est tout de même pas la lan-*

gue allemande qui est devenue folle! Et en second lieu: rien ne peut remplacer la langue maternelle."²¹ Qu'une langue puisse s'affoler est une chose à la fois insensée et possible.

Derrida déconstruit avec merveille la réponse à la question d'Arendt, en soulignant, hélas, "*qu'il est possible d'avoir une mère folle, une mère unique et folle, folle parce que, dans la logique du phantasme, unique*"; une sorte de "mère-patrie" folle, comme pendant la première guerre mondiale. Il y aurait, en effet, un vieux phantasme qui traîne en psychanalyse, et que l'on retrouve en filigrane dans les amalgames du Front nationaliste et souverainiste relatifs à la nation comme fondement naturel ou sanguinaire de la démocratie: celui d'un "lien naturel" à la mère ou à la "mère-nation", sorte de savoir immanent de l'origine pour chaque individu que tout comme la fécondation *in vitro* et le mystère de l'Annonciation mettent à mal. Rappelant à propos de l'imagination l'étrange pensée de Voltaire à propos de Malebranche: "*l'imagination est la folle du logis*", Derrida fait un lien entre langue maternelle, imagination, mère, folie, unicité absolue et remplaçabilité absolue. Et, dans ce cas, il faut savoir raison garder. Plus facile à dire qu'à faire tout seul, comme quand on doit s'en sortir tout seul dans la vie, suivre tout seul de cours par correspondance, bref, apprendre à penser par soi-même, trouver ses propres repères, sa propre unité dans la diversité. Car,

la mère peut devenir la folle du logis, la délirante de la loge, de ce lieu de substitution où loge le chez-soi, la loge ou le lieu, la localité

ou la location du chez-soi. Il peut arriver qu'une mère devienne folle, et cela peut-être, certes, un moment de terreur. Quant une mère perd la raison et le sens commun, l'expérience en est aussi effrayante que quand le roi devient fou. Dans les deux cas, ce qui devient fou, c'est quelque chose somme la loi ou l'origine du sens (le père, le roi, la reine, la mère) (...). Folle comme l'Un de l'unique (...). Qu'on soit fils ou fille, et chaque fois différemment selon qu'on est fils ou fille, on est toujours fou d'une mère qui est toujours folle de ce dont elle est, sans jamais pouvoir l'être uniquement, la mère, précisément au lieu, et dans le logis, du chez-soi unique.

J'aperçois cependant une espérance dans le mystère de la *Virginité de Marie*, qui consiste à être indemne ou à pouvoir être indemne de la folie de l'unique. Le Fils de Dieu ne souffrirait pas de cette aliénation parce qu'il témoignerait d'un enfantement libérateur: l'enfantement de l'esprit, l'accouchement d'Anamnèse.

Curieusement inséré dans la *Genèse* entre la *Table* des peuples nés des rescapés du Déluge et la généalogie d'Abraham, l'épisode célèbre de *La Tour de Babel* apparaît comme la leçon à tirer de la folie d'une humanité parlant "un seul langage", usant des "mêmes mots". Il s'agirait d'avoir une Tour unique dont "le sommet soit dans les cieux", afin d'affirmer un "seul nom" et une "seule puissance". La Bible raconte que cette folle entreprise ne vit jamais le jour, car elle fut interrompu par Yahvé, qui brouilla tout simplement le langage des hommes. Ce brouillage introduit la confusion et la dispute dans la capital de l'empire babylonien qui do-

mina l’Orient et qui devient pour l’instruction de l’humanité la métropole de la confusion et une des figures de la folie langagière. Le mystère de la *Pentecôte* y apporte un contrepoint, car il faut tout de même comprendre, c’est évident, qu’à travers l’embrouillement des langues les hommes viennent à s’entendre. C’est qu’une “langue de feu”, une “langue d’esprit” habite aussi chacune des langues.

Derrida convoque un dernier témoignage, celui de Levinas. Pour Levinas, sa langue d’adoption ou d’élection, langue accueil, langue de l’hôte, sa langue apprise, sa langue quotidienne se fait ici comme une expérience éthique, celle d’un choix individuel, celle du français. Levinas écrivit, enseigna et vécut tous les jours en langue française, alors que le russe, le lituanien, l’allemand et l’hébreu – sans parler du grec et du latin, restaient ses autres langues familiales. “*Peu de référence solennelle à une langue maternelle chez-lui, me semble-t-il*”, précise Derrida, *aucune assurance prise auprès d’elle*”. Levinas pensait, dit Derrida, que “*l’essence du langage est amitié et hospitalité*”. L’une est l’autre se vivent au quotidien, comme une bonne habitude. Elles s’éprouvent comme une familiarité acquise et partagée. La langue ici n’est pas “maternalisée”, elle n’est pas “nationalisée”, elle n’est pas un délire identitaire, un enracinement nationaliste sacralisé. Elle est une invitation à faire la distinction toujours à recommencer dans le discours entre la *Sacralité* de la lettre qui s’idolâtre et la *Sainteté* de l’esprit qui se réfléchit.

Doute identitaire, un problème de nationalisme ou souveraineté nationale

Rares sont les souverains qui apprennent la sagesse dans la souveraineté.

(Edgar Morin.²²)

Il me semble que le “doute identitaire” en Europe devient perceptible pour les journaux télévisés et pour l’opinion publique à l’occasion de la chute du Mur de Berlin, de la fin de l’histoire du point de vue totalitaire et de la prise de conscience critique du mal incommensurable atteint à Auschwitz, en collaboration sournoise avec l’un des pays sensé être le plus civilisé, le plus “musical” de l’Europe. Et pourtant, l’hymne de l’*Union européenne*, en juste reconnaissance à cet héritage culturel, est tiré de la 9^{ème} *Symphonie* de Beethoven, qui met en musique l’*Ode à la joie* écrite en 1785 par le poète allemand Schiller. En outre, on peut souligner que depuis la chute de l’Empire romain d’Occident et de l’adoubement de Constantinople en Nouvelle Rome, jusqu’au découpage de Berlin en paradigme disjonctif par l’Armée soviétique et les Armées des Alliés américains, anglais et français, les peuples de la frange nord-occidentale de l’Europe n’avaient pas eu à ce poser la question de leur identité. Celle-ci leur revenait par *secondarité culturelle*, comme l’a montré Brague, et ils en faisaient usage par subsidiarité avec une étonnante récréation du neuf avec de l’ancien.

Je pense ici à l'entretien que Jacques Le Goff, considéré comme l'un des plus grands médiévistes vivants, a accordé au journal français *Le Monde* (22 mars 2005), à propos du référendum sur le *Traité constitutionnel*. Il dit être pour le oui à la ratification par son pays de ce *Traité*, mais contre l'intégration de la Turquie à part entière dans l'*Union européenne*. La raison de cette opposition radicale ne semble être ni économique, ni sociale, ni juridique, ni politique, ni religieuse; elle toucherait à la césure historique constitutive même de l'Europe à l'époque médiévale. Pour Le Goff, qui considère que "*nous ne sommes pas encore sortis de l'opposition géographique des Grecs: l'Occident et l'Orient*", i.e. que nos mentalités sont encore celles du Moyen âge, de l'Europe médiévale, impériale et catholique, la Turquie, héritière de l'Empire Ottoman et du monde byzantin, serait toujours comme de l'"islam européisateur" (l'image est de Morin²³ pour penser justement une certaine idée de l'Europe, l'Europe médiévale!). En refusant à la Turquie moderne de faire partie de la nouvelle entité politique qui ouvre le 21^{ème} siècle en Europe, Le Goff ferait croire que la seule source de l'identité dans cette région du monde aurait pour substrat la chute de Constantinople. L'Europe serait historiquement bien peu de chose si, héritière de l'Empire d'Occident reconstitué, elle ne s'était forgée qu'une identité par défaut, dans une lutte à mort contre l'Empire Ottoman. Cette vision du passé n'ouvre nullement sur l'avenir. Or, l'identité en gestation de l'*Union européenne* parie sur une volonté positive et ouverte que fonde une communauté de

valeurs anciennes, modernes et contemporaines clairement énoncées dans le *Traité constitutionnel*:

L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'Etat de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux Etats membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes.²⁴

Le respect de ses valeurs conditionne de façon absolument nécessaire l'adhésion et l'appartenance d'un pays à l'*Union européenne*. Autant les questions économiques, sociales et juridiques supportent les "mises à niveau", autant les valeurs fondamentales sont à prendre ou à laisser en tant que telles, de façon qualitative. Car elles ne sont pas "négociables". On ne le dira ni ne l'écrira assez.

En fait, la fin du monde byzantin et la chute de Constantinople inaugurent le commencement d'une certaine idée de l'Europe: celle du transfert continu de la puissance comprise de façon impériale. Autrement dit, la restructuration de l'Empire romain d'Occident en Empire romain-germanique, espagnol, anglais, français, soviétique, national-socialiste. Par ailleurs, je suppose qu'il doit avoir aussi une raison majeure à se réjouir du sort historique réservé à Constantinople dans la nuit fatale du 28 au 29 mai 1453 et à la fin du monde byzantin du point de vue économique, social et politique. Ce qui ne veut pas dire que du point de vue culturel, Byzance n'ait pas sa grandeur pour le patrimoine mondial

de l'humanité. Je vois cette raison clé dans le fait que l'Empire romain d'Orient fut l'alliance sur terre du despotisme et de la chrétienté politisée. De l'an 330, la transformation en "Nouvelle Rome" d'une petite colonie grecque de l'Empire romain, à sa fin en l'an 1453, une certaine romanité à la grecque et un certain christianisme à la romaine ont allié pouvoir temporel et pouvoir spirituel au service de l'or et de la pourpre d'une élite épiscopal et impérial.

Sachez qu'il n'est aucune beauté, aucune grandeur, aucune activité, aucune puissance qui puisse engendrer le bon empereur, à moins qu'il ne porte en son âme la représentation de sa ressemblance à la divinité.

Car Dieu

s'est lui-même imprimé dans les intellects en tant qu'archétype, donnant ainsi l'image de sa providence, et il a voulu que les choses d'ici-bas fussent organisées à l'imitation de la réalité supraterrrestre.

Ainsi parlent, au 5^{ème} siècle à Constantinople, deux hommes bien différents: le rhéteur Thémistios, qui était pourtant païen, et l'évêque Synésios de Cyrène. *"Tant il est vrai qu'à Byzance se mêlent intimement, des les origines, tradition romaine et conception chrétienne du pouvoir impérial."*²⁵ Il faut peut-être rendre justice aux milliers de moines et d'anachorètes qui ont toujours dénoncé, au péril même de leur vie, cette alliance contre nature. Soit en accusant les Latins de trahison envers la véritable foi, celle de l'orthodoxie, bien sûr, soit en déstabilisant le pouvoir central des évêques en diffusant dans les villages et les cam-

pagnes le portrait de l'évêque iconoclaste, repu d'or et nourriture, qui va inspecter pointilleusement ses récoltes puis se hâte de rentrer à Constantinople faire de la politique. Au Concile de Florence (1439), le petit royaume grec au passé impérial, épuisé par des querelles internes, byzantines, pillé par les Croisés, pourtant frères en Dieu, revient officiellement dans le giron de l'Église catholique romaine. Mais pas pour longtemps. Ses jours sont comptés. Venise n'ira pas secourir Byzance. D'ailleurs Saint Marc a déjà pris les mosaïques et autres richesses qui avaient à prendre à Sainte Sophie. La cathédrale de Justinien, la plus somptueuse basilique chrétienne en Orient, peut être désormais transformée en Mosquée, puisqu'elle n'est plus pour l'Empire catholique d'Occident que le souvenir d'un schisme. L'unité du pouvoir romain se retrouve à nouveau à Rome. Même si la Royauté française le lui conteste parfois et que Paris ne tardera pas à s'allier à Istanbul en tant que de besoin pour le commerce et la géopolitique. Gênes n'ira pas non plus porter secours à Constantinople, car elle est historiquement déjà ailleurs. Un "nouveau monde", à la recherche d'autres marchés plus ouverts sur la planète, est en passe d'émerger avec les Espagnols et les Portugais. Aussi, Constantinople peut-elle tomber. La Corne d'Or n'a plus d'or.

Le fait religieux et l'omniprésence de l'orthodoxie ont coloré et fracturé la mentalité théocratique de l'Empire romain d'Orient. Byzance se considérait sans rire la transcription terrestre du plan divin, la conciliation pour le bonheur des individus du Ciel et de la Terre et la justification ontologique et juridique du pouvoir de l'Empereur-Patriarche. La

fracture mentale byzantine va persister jusqu'à l'Europe moderne. La Révolution française brisera pour toujours l'alliance entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Les découvertes scientifiques, ensuite, démontreront aux hommes que les choses d'ici-bas s'organisent à la façon des systèmes clos, ouverts et complexes, et les choses supraterrestres à la façon des univers infinis. S'il fallait rappeler une chose importante de la mémoire byzantine en Europe, pouvant servir pour l'identité politique en rodage de l'*Union européenne*, je la vois dans l'impossibilité pour tout gouvernement présent et à venir dans cette région du monde de tomber dans l'illusion d'une République théocratique. “*A César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.*”

Après la chute du Mur de Berlin et la réunification allemande, s'estompe en Europe la sinistre ligne de la terreur nucléaire qui partageait le monde entre Moscou et Washington. Les pays membres de la *Communauté Economique Européenne* entreprennent alors de participer, à leur manière, à la création d'un nouvel ordre mondial. Ils accentuent dès suite un nouveau processus de tissage de leur unité territoriale et monétaire, juridique et politique.

Mais, que se passe-t-il ailleurs entre temps? Après la fin de la Guerre froide, qui est aussi la fin du *delirium imperium* soviétique et la mise à nue de l'illusion communiste qui voulait imposer une “Union” par la terreur du goulag aux peuples à la diversité ethnologique, culturelle et linguistique, le doute identitaire émerge telle une peste noire dans le reste du monde. L'on pourrait dire que le premier persona-

ge à sinistre mémoire, qui a voulu y apporter un “antidote” pour son pays, voire sa région, ce fut le dictateur irakien Saddam Hussein. Il a voulu tirer à tort une conclusion précipitée sur la suite géopolitique à donner à la nouvelle donne planétaire et au nouvel ordre mondial à bâtir. Après dix ans de guerre avec l’Iran, sorte d’équilibre de la terreur entre citadins, au détriment en réalité des minorités massacrées dans villages et campagnes, Saddam Hussein a cru bon imiter le *delirium imperium* qui prenait pourtant fin en Europe. En stratège fantasque et utopiste, il a cru pouvoir se payer en nouveaux territoires et surtout en or noir, les années d’une guerre ignoble au service des puissances étrangères. Il a été le pantin des pouvoirs alliés contre la Révolution islamique, jouant une sorte de “croisade laïque” par procuration, comme jadis les royautes et papautés se sont alliés en Europe contre la Révolution française. Toutes choses égales par ailleurs, car la différence radicale entre ces deux Révolutions, dont les régimes de terreur ont dévoré leurs enfants, c’est que la Révolution française a mis à la tête du pouvoir législatif, où se trouvaient depuis des siècles amalgamés pêle-mêle Dieux, Rois et Prêtres, les “Droit de l’Homme et du Citoyen”, retrouvant ainsi modernisées la République et la Démocratie. Tandis que la Révolution islamique cherche à y instaurer depuis à peine vingt ans une Théocratie; autrement dit, une justification divine du pouvoir absolu des Ayatollahs. Pourquoi l’Europe héritière de la Révolution française est à même de faire la leçon sur les questions relatives au monopole du pouvoir politique? Parce qu’elle a en héritage

les nuances qui distinguent clairement le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, parce qu'elle connaît en sa chair meurtrière que le pouvoir corrompt les hommes et que le pouvoir absolu les corrompt absolument, parce qu'elle a appris enfin pour la gestion du politique la sagesse du précepte deux fois millénaires: "*à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*".

Saddam Hussein, méconnaissant la puissance mentale de l'héritage européen et américain des valeurs telles que la liberté, la démocratie et l'Etat de droit, ainsi que la sauvegarde de la souveraineté d'un Etat-nation, membre de l'ONU (j'écris cela sans ironie), s'est lancé à corps perdu dans une aventure folle qui provoqua la Première grande guerre du Golfe. Le dictateur irakien s'est notamment mépris, l'a-t-on y encouragé? sur la mollesse de la puissance américaine de l'époque, ainsi que sur la "décadence en Occident" et sur la "politique occidentale" capable de conduire des actions contradictoires et complémentaires, ayant deux poids et deux mesures, et qui, alliant pragmatisme et stratégie, peut aussi amalgamer finalité, moyens et objectifs. L'histoire est trop près de nous pour en tirer toutes les leçons. Il n'en reste pas moins vrai que certains faits sont là à décoder. Bush père, contraint par ses Alliés qui refusaient de faire pousser leurs soldats jusqu'à Bagdad, puisque le mandat n'était que de restaurer la souveraineté d'un membre de l'ONU, stoppa la guerre. Saddam Hussein, enfermé dans les murs de sa ville et les souterrains de ses villégiatures, se vengea sur les minorités de son peuple, les Kurdes en

particulier, et tua tous ceux qui avaient osé une autocritique, au sein même de sa propre famille.

Les soldats américains revinrent à Bagdad en 2003 avec Bush fils. Et l'on retiendra aussi pour l'histoire du dernier dictateur ayant voulu remodeler par la force le monopole de la puissance et de la souveraineté entre Etats-nations (j'écris cela sans ironie), l'image d'un pauvre type, extrait d'un souterrain comme un rat, aux yeux d'animal humain apeuré, pris en photo entre les bottes des gaillards qui font la pause fière des barbares malhabiles à traiter la question du respect de la *dignité humaine*, et à qui la "vieille Europe" a encore beaucoup à apprendre. Les mêmes jeunes barbares américains torturèrent ensuite dans l'infamie les prisonniers irakiens, non pas tant en leur brisant un bras ou une jambe pour extraire d'eux une information vitale à la protection des leurs, encore que, mais en méprisant en eux leur humanité et inscrivant sur le corps de l'autre le sceau de l'infamie. Autrement dit, en brisant d'un acte infâme, la clé de voûte des valeurs universelles pour les peuples européenisés, à savoir, le respect de la dignité humaine en tout un chacun. Comment trouver ensuite racine identitaire dans ces valeurs sans être hanté par le spectre du simulacre, de la duperie et du scandale?

L'“identité”, une question piège, pervertie et préjudicielle

La question de l'identité européenne – *Mais qui sommes-nous donc, en tant qu'Européens?* est apparue comme

question *préjudicielle* après la chute du Mur de Berlin. Une fois l'étau asphyxiant de la Guerre froide écarté, après que la tenaille nucléaire entre Moscou et Washington s'est desserrée sur les pays d'Europe occidentale, centrale et orientale, la question de l'"identité européenne" est venue se poser de façon *préjudicielle*. C'est un banal paradoxe que de voir l'esclave devenu libre ne savoir que faire de sa liberté, doutant soudain de sa nouvelle identité d'homme libre et préférant chercher à nouveau de quoi aliéner sa dignité humaine retrouvée. L'épisode de la "libération" du peuple d'Israël nous l'apprend, peut-être. Le *Livre de l'Exode*, par exemple, dit que les Fils d'Israël, assoiffés dans le désert, récriminaient contre Moïse, en lui réclamant avec arrogance: "*Pourquoi nous as-tu fait monter d'Egypte? Etait-ce pour nous faire mourir de soif avec nos fils et nos troupeaux?*"²⁶ Quand un peuple oublie l'esprit qui le guide, son identité historique et morale, il ne devient bon qu'à réclamer des jeux et du pain. Il oublie, comme le rappelle Jésus en réponse à la tentation diabolique de transformer les pierres en richesses gastronomiques ou financières, "*l'homme a besoin de pain, mais il a également besoin d'amour*". Ce même Livre raconte que Moïse a crié vers son Seigneur: "*Que vais-je faire de ce peuple? Encore un peu et il me lapideront?*" Or, Moïse venait de les libérer de l'esclavage et de leur permettre de retrouver leur dignité humaine.

Reconstruite, riche et repue de vide idéologique, en passant de l'absurde et de l'existentialisme au consumérisme, l'Europe de la fin du 20^{ème} siècle reprend conscience dans la

crainte et sans tremblement du rôle historique qu'est le sien dans le monde. Les Européens responsables du passé à venir ne supportent plus la comédie de la préférence, ni l'illusion de la différence, ni encore moins la frivolité que produit vivre dans une coquille en or. "*Le monde est un menu: il faut commander et ne pas désespérer. Tel est le fond de la condition postmoderne*", écrit Peter Sloterdijk.²⁷ Privilège réservé néanmoins à quelque millions d'individus entre plusieurs millions d'autres mourant de faim et de soif dans un monde à la dignité humaine sans cesse bafouée. A quoi sert-il d'appriivoiser le désert si l'on doit entourer les vergers des barbelés et vivre dans la crainte perpétuelle de l'autre?

En se dotant d'un *Traité constitutionnel* pour l'*Union européenne*, les citoyens européens sont appelés à sortir de l'ère de la frivolité.

Est frivole celui qui, sans motif sérieux résidant dans la nature même des choses [y ayant raréfié l'esprit], doit se décider pour ceci ou pour cela – c'est le vert canard et non le carmin, le teriyaki de saumon et non le carré d'agneau, ce sont les Seychelles [sans tsunami, bien sûr] et non Acapulco [sans le Sous-Comendant Marcos], Naomi et non Vanessa, [Star Académie et non l'OM contre le Bayard de Munich]... les grosses cylindrées de Honda et non BMW, Long Island et non le XVI arrondissement. Tout cela se produit dans la conscience que tout irait aussi bien autrement.²⁸

Tout cela est conditionné pour ainsi dire non plus par une volonté de puissance nietzschéenne, mais un *principe régulateur de volonté d'amusement*.²⁹ L'homme européen a appris pour lui-même et pour les sociétés modernes à se divertir en devenant *comme maître et possesseur de la nature*.

Ne supportant donc plus de vivre que dans un club de riches, entourés de misère et de fanatisme, les citoyens européens du 21^{ème} siècle prennent conscience de leur position dans le vide planétaire. Ils ont le devoir et la responsabilité de combattre pour eux-mêmes, en témoins avisé et non pas en colonisateur assoiffé, la lassitude d'un esprit chargé d'histoire et de nihilisme, la faiblesse d'une volonté vivant dans le confort et le mensonge d'un esprit à l'ardeur pervertie au nom même du feu sacré.

Question préjudicielle et amalgame malhonnête, la question identitaire est actuellement en Europe le chiffon rouge agité par le Front souverainiste et par les eurosceptiques qui se croient investis d'une sorte de "croisade néo-nationaliste" à l'encontre de l'individualisme libéral, du modèle délibératif de la démocratie transnationale, du processus d'*Union* interdépendante des nations et de la régulation concertée de la mondialisation. Ce Front nationaliste voudrait faire croire aux citoyens que la "souveraineté nationale" est en fait *leur propre moi souverain*, et que celui-ci est, derechef, *en danger*. Or, un "moi", se croyant en danger de dissolution, est la bête la plus dangereuse de la terre. En effet, ce Front amalgame la Nation, prise comme la mère embrassant en son sein tous ses enfants, la Royauté ou l'Eglise incarnant tous ses sujets ou ses fidèles, avec l'Etat, pris comme dispositif institutionnel, moderne et laïc d'organisation de l'autorité et du pouvoir au service de la chose publique. Il y a également ici l'idée d'une Nation idolâtrée comme source unique et transcendante d'identité des in-

dividus (langue, traditions, culture, gastronomie). Tout se passe comme si l'amalgame "Etat-nation" devenait en fait un nouveau Léviathan qui "nationalise" l'identité individuelle et polymorphe de tout un chacun, qui "labellise" et "monopolise" les sources d'identité sociale ou *noyau archaïque*, d'identité étatique ou carte d'identité, d'identité historique et mythologique, voire d'identité planétaire ou *Terre-Patrie*.

Le Front nationaliste et souverainiste considère pour ainsi dire que la Nation ou le "Peuple" (au sens grec de démocratie) sans l'Etat est aveugle (l'Etat étant compris ici en tant que "concept rationalisateur" de la Nation ou du Peuple), et que l'Etat sans la Nation est vide (la Nation étant considérée ici comme la chair qui donne vie à l'Etat). Les national-souverainistes sont les "Ayatollahs" de la République. Ils n'ont que faire de l'universel qui la soutient, les Droits de l'Homme, ni non plus des trois principes universels retrouvés par la Révolution française pour l'avenir de l'Europe, et qui guide la République moderne: *Liberté, Egalité, Fraternité*. Ils sacralisent l'Etat dans l'autel de la Nation, en amalgamant la loi et l'esprit, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, la "voix du peuple" ou la souveraineté populaire (un des fondements nécessaire et pas suffisant à l'exercice de la démocratie) et la souveraineté nationale (l'exercice en délégation délibérative et législative, exécutive et judiciaire de la volonté populaire ou collective).

Or, l'Etat n'est rien d'autre, depuis la Révolution française, qu'une organisation administrative et institutionnelle

au service de la République, dans le respect des Droits de l'homme et de la démocratie. Certes, cette "organisation" peut-être au service d'autre chose. On l'a vu dans l'"Etat Français" à la période de Vichy. Tout se passe pour le Front souverainiste constitué de nationalistes de Gauche et de Droite comme s'il y avait nostalgie d'un Etat au service d'autre chose que la République. Un Etat au service, par exemple du "sang de la nation" avec ses "lettres de noblesse". Rien d'étonnant que l'on trouve des Royalistes embriagués chez les souverainistes.

Il faudra pour les Etats démocratiques européens une souveraineté bien comprise. Car, ils sont eux-mêmes la diversité en voie d'union concertée et pacifiée avec l'autorité de l'altérité, c'est-à-dire avec la souveraineté des autres. Il ne faut pas renouveler les guerres de "religion nationaliste", car l'on n'est pas si dévot de la Nation que les bonnes gens du passé. Tout le monde n'accepte plus d'être chair à canon pour les idoles nationalistes – songez à *Voyage au bout de la nuit* –.³⁰

Deux guerres mondiales, le Nazisme, le Stalinisme et le Fascisme ont appris ce que l'amalgame "Etat/nation" a de pervers pour les peuples de l'Europe. Lorsque la machine technique, administrative et organisationnelle de l'Etat est mise au service du "sang de la nation", c'est-à-dire des passions populaires, il y a guerre civile ou dictature à la clé. Le modèle délibératif de l'*Union*, les concept de subsidiarité et de démocratie transnationale pourront aider à la compréhension d'une souveraineté cosmopolitique, à l'assagissement

des souverains en charge de souveraineté, si l'on reconnaît que l'Etat doit agir en subsidiarité dans le respect des autorités démocratiques locales, régionales et internationales. Il faudra également à coup sûr aux peuples européens une appréhension juste de leur propre nationalité comme étant ressource d'une identité kaléidoscope et non pas bannière pour préparer la guerre ou principe d'intégration négative ou d'exclusion positive.

Le processus d'*Union* est présenté par la Droite réactionnaire et la Gauche opportuniste comme un danger pour l'identité nationale et culturelle des cartes d'identité, ainsi que comme le nouvel instrument du libéralisme capitaliste qui obtiendrait la dénationalisation ou la déréglementation des moyens de production pour ensuite les délocaliser et faire jouer une concurrence déloyale au détriment des droits du travail et des conventions sociales.

S'ajoute à ce procès d'intention fait au *Traité constitutionnel*, un doute identitaire nourrissant l'argumentaire à la Cassandre et chargé d'amalgames du Front nationaliste et souverainiste. Un malaise relatif à la finalité même du processus d'*Union européenne* se fait alors sentir, tant et si bien qu'il se pourrait que des pays membres, aussi importants que la France, ne ratifient pas le *Traité* en première lecture. Ce malaise tiendrait en deux amalgames. Le premier consiste à confondre la fin et les moyens: confondre la mondialisation des moyens matériels et la finalité identitaire (les valeurs universelles de l'*Union*). Autrement dit, l'amalgame entre la mondialisation, d'une part et, d'autre part,

l'appel à une identité pour l'*Union européenne* qui soit à la fois nourrie des "nationalités" comme ressources de diversité, mais ayant une marque de reconnaissance propre et "dénationalisée" comme inspiration d'*Union* des diversités. Union n'est pas unicité. De même, il ne s'agit en aucun cas d'opérer une réduction ou disparition de l'identité des nations membres dans je ne sais quelle dialectique pour un "Super-Etat-Nation". Au contraire, il s'agit d'organiser l'interaction et la complémentarité de ces identités pour l'émergence d'une marque de reconnaissance ou figure de l'*Union*, c'est-à-dire, pour la mise en action d'une conscience européenne, d'une démocratie européenne et d'un progrès humain, économique, social et politique pour les 450 millions d'individus du troisième groupement humain de la planète, après la Chine et l'Inde. En ce sens, aucun pays membre de l'*Union* ou candidat à cette *Union* n'est plus ou moins européen que l'autre. On pourrait même dire que la Turquie n'est pas plus ou moins européenne que la France ou l'Allemagne, l'Angleterre ou la Pologne. Pour la simple raison que la nouvelle identité européenne, l'identité en rodage de l'*Union européenne* n'est pas en tant que telle une nationalité, mais une citoyenneté nouvelle. Il s'agit de faire vivre pour soi et pour les autres, dans tout lieu public et de mémoire, ainsi que dans les institutions publiques des pays membres de l'*Union*, les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine. Tel me semble être le seul critère non-négociable pour être membre à part entière de cette *Union*, voire pour

établir des relations internationales honnêtes avec d'autres pays. Ce critère, clé de voûte, doit être compris par tous les citoyens, et surtout par les policiers qui matraquent les femmes dans une manifestation publique. Les autres critères sont structuraux (économiques et sociaux) ou idéologiques (historiques ou religieux). Tel est l'enjeu capital auquel se trouvent confrontés les hommes et les femmes qui ont la responsabilité historico-prospective du vouloir être des Européens ou de vivre en chair et en os la conscience d'une nouvelle identité européenne. D'aucuns voudraient cette nouvelle identité déjà toute faite, à leur image, bien sûr. Le problème est qu'ils se l'approprient, comme une chose, non pas pour l'embellir en partage délibératif et solidaire, en esprit et en vérité, mais pour l'idolâtrer. D'autres ne la voudraient aucunement, car ils la croient en contradiction avec leur propre identité et ils se l'imaginent comme une barbarie descendue des montagnes ou une horde venue des steppes. Or, si elle effraie tant, cette identité en rodage, c'est qu'elle est une proposition pour tout un chacun, sur la base du *respect de la dignité humaine*, à se cultiver soi-même et à se civiliser soi-même. Or, faire cela est une tâche difficile, car elle implique toujours une remise en cause de certitudes, voire un changement de paradigme et de mentalité.

Confondre les moyens – y compris le *Traité constitutionnel* – que l'on se donne pour construire une *Union européenne* et la finalité de celle-ci (être "*Unie dans la diversité*"), c'est aussi, refuser de voir dans la construction européenne une réponse politique de rattrapage possible à la

mondialisation économique. Or, comme le suggère Jean-Marc Ferry, c'est dans "*la visée du rattrapage politique de l'économique que l'Union européenne trouve aujourd'hui sa légitimation la plus évidente*".³¹ Ferry propose d'envisager deux points que je reprends ici, à ma façon, sur le processus de construction en cours de l'*Union*: ou bien on la regarde comme un processus fondamentalement *antipolitique* qui accompagne, voire légitime la subversion des Etats par une libération des marchés lâchés dans la jungle et abandonnés au profit obscur et corrompu de quelque *main invisible*. Ou bien on regarde au contraire la construction européenne comme une tentative objective de rattrapage de l'économique par le politique, afin notamment de se doter des moyens de participer à la régulation au plan mondial des puissances économiques multinationales qui font la loi sur les marchés et ailleurs. Mais on peut la regarder aussi comme l'effort concerté et pacifique des hommes et des femmes qui ont le souci de voir dans cette même régulation, en tant que pierre de touche et que finalité, les valeurs universelles pour la construction des identités politiques émergentes – y compris celle de l'*Union* –.

Dès la moitié du 20^{ème} siècle, la communauté européenne a été obligée de se doter d'une autonomie économique, en partageant d'abord les ressources matérielles entre pays membres. Au commencement du 21^{ème} siècle, elle est la deuxième puissance économique mondiale. Une nouvelle étape est à l'œuvre, celle d'une *Union politique*. Il s'agit, en effet, pour des Etats à l'organisation administratrice et insti-

tutionnelle inégale, ainsi que pour des nations culturellement et linguistiquement diverses, et pour des peuples à l'ethnologie métissée, de se doter d'une "autonomie politique" planétaire, eu égard l'avenir incertain du monde. Il s'agit, sur la base de valeurs ou principes respectés par tous les Etats et *forces vives* des nations intégrant cette *Union*, de se mettre au service de la paix et du bien-être des peuples, à l'ère du respect de la dignité humaine du point de vue cosmopolitique.

Il n'apparaît pas dans ce processus à première vue de nécessité transcendantale. Il s'agit tout d'abord d'une nécessité fonctionnelle et pragmatique nécessairement insuffisante. Les peuples organisés en Etats-nation sont devenus à l'échelle internationale, des unités déclassée par la mondialisation des interdépendances économiques, juridiques, culturelles, écologiques. Aussi, dans l'esprit de *l'Union européenne*, les grandes fonctions de souveraineté traditionnellement dévolues aux Etats nationaux, telles que la monnaie, la défense, l'éducation, la police, la justice, voire la diplomatie, sont-elles redéfinies en prenant en compte les "recommandations et directives de l'Union", afin d'agir de façon concertée et de réguler l'interdépendance de façon créatrice et non violente.

Cependant, ce premier amalgame nous jette dans un paradoxe aveuglant, dès lors que *l'Union européenne*, et notamment ses instances de décision et d'exécution, le *Parlement*, le *Conseil* et la *Commission*, ne sont pas comprises par les citoyens des pays de *l'Union* comme la représentation élue d'une identité ou d'une communauté de destin.

Le paradoxe s'avère insurmontable, nous alerte Jean-Marc Ferry, “*tant que l'on identifie strictement la souveraineté populaire, c'est-à-dire la démocratie, à la souveraineté nationale, et cette dernière, à la souveraineté étatique*”.³² Tout se passe comme si l'Etat-nation avait le monopole de la démocratie. Alors que la démocratie est également à l'œuvre partout ailleurs, où des hommes et des femmes se rassemblent pour résoudre ensemble des enjeux communs transversaux, et décident de façon concertée de joindre leur moyens pour accomplir des actions répondant à des principes que ces mêmes personnes reconnaissent et respectent, et à des objectifs qu'elles évaluent et font évoluer dans leurs contextes.

L'identification préjudicielle, propre à l'assimilation de l'Etat à la Nation, ou à la nationalisation et à la monopolisation par l'Etat de la démocratie comme “peuple” et comme “identité nationale”, fait émerger le second amalgame qui, lui-même, sous-tend le précédent, soit l'amalgame entre mondialisation et *Identité transnationale*. Contrairement à Ferry, j'appelle l'identité en émergence de l'*Union européenne*, “*Identité transnationale*” et non pas “*post-nationale*” ou “*hyper-nationale*”, pour toutes les raisons que j'indique.

Dans un contexte d'amalgame “Etat-Nation”, le processus d'*Union européenne* se voit discrédité par le Front souverainiste et nationaliste. Celui-ci le qualifie alors d’“Etat dans l'Etat”, de machine bureaucratique – traduire: de rouage institutionnel ou administratif qui n'est pas au service d'*Un peuple*, ni non plus au service, en somme, d'Une *iden-*

tité nationale, mais d'une *Identité transnationale*. Dès lors, pensent-ils, ce processus délibératif se voit affecté de "déficit démocratique". Et pour cause, ce Front conçoit la démocratie comme le monopole de l'Etat et de la souveraineté nationale. Il faudra un changement de paradigme et de mentalité pour dénationaliser la démocratie et assagir la souveraineté.

Le second paradoxe s'avère à son tour insurmontable, tant que l'on ne cesse d'établir l'identification préjudicielle entre nation et démocratie; tant que l'on refuse de distinguer entre souveraineté populaire et souveraineté nationale, alors toute compréhension d'interdépendance du pouvoir souverain sera comprise comme une perte de souveraineté populaire, c'est-à-dire, comme une "perte de peuple", de "nationalité", de "démocratie".

Il faut calmement démonter la thèse selon laquelle *la nation est la communauté des citoyens*. La nation étant ici l'universel par quoi l'individu serait transcendé. Or, la nation n'est que la singularité d'un peuple et non pas son universalité. Les figures nationales n'expriment pas l'universel, elles n'expriment que les singularités, les diversités, les idiosyncrasies. Car l'universel ne saurait être pour une *Personne* ni le "Peuple", ni la "Nation", ni le "Parti", ni la "Religion", ni la "Raison". Peut-être l'universel gît-il dans la *dignité humaine* et apparaît-t-il au regard de l'altérité et de l'identité dans l'action du respect de cette dignité. Comme l'"homme de bien" chez Aristote, par exemple, n'est autre que celui qui fait le bien, qui "individualise", qui "singularise" ou qui "personnalise" l'universel.

Il faut également démonter, comme le fait habilement Ferry,³³ les syllogismes pour la *forme* et le *contenu* de la démocratie moderne voulu par les nationalistes et les souverainistes, cherchant à habilitier l'idée selon laquelle la démocratie est impossible sans la nation pour la forme et qu'il n'y a de démocratie que nationale quant à son contenu. C'est encore en filigrane l'idée d'une nation entendue comme de l'universel unificateur qui donnerait à la démocratie, d'une part, sa *forme* ou synthèse nationale, i.e. il y aurait autant de formes de démocraties que des nations, et d'autre part et derechef son contenu, autrement dit, *il ne saurait y avoir de démocratie que nationale*. Or, justement, toute l'histoire de la démocratie depuis ses origines grecques jusqu'au *Traité constitutionnel pour l'Union européenne*, en passant par les Révolutions anglaise, américaine et française, montre que la démocratie donne une forme politique stable aux nations. C'est la démocratie qui permet à un peuple, identifié en nation, d'accéder à l'universel organisateur du politique. Il s'agit d'un processus essentiellement éducatif, comme le montre Werner Jaeger dans son livre magistral sur le génie démocratique athénien.³⁴

Il convient également de protéger l'universel de la Révolution française, les Droits de l'homme, du même amalgame cherchant à nationaliser la république et la démocratie, lorsque, comme l'indique Ferry, on affirmerait que "*nation et république sont sœurs jumelles, toutes deux, filles de la Révolution française*".³⁵ La réduction de la démocratie à l'expression républicaine a conduit, au nom de la "Répu-

blique”, a la mise en place d’un régime de la terreur qui dévoya la Révolution française. On ne démocratise pas la nation à la baïonnette ou à la matraque. C’est poursuivre l’amalgame préjudiciel Etat-Nation que de “nationaliser” aussi la République. République et Démocratie, en tant que telles, n’appartiennent pas à la Nation française, par exemple. L’une est invention romaine, l’autre est une invention grecque. Certes, la Révolution française les fait renaître des cendres greco-romaines et la Convention seconde les procédures populaires (démocratiques) que l’on trouve déjà dans le Tiers Etat et les cahiers des doléances. D’ailleurs, la “nation française” est le creuset structuré sur des voies gréco-judéo-romaines, où s’allient des tribus barbares romanisées – songez aux Francs qui finissent par se libérer de la tutelle romaine. Elle est la résultante des peuples métissés, à l’identité culturelle, linguistique et aux croyances différentes – songez aux Cathares –. C’est une injustice faite à l’histoire et à la mémoire, à la grandeur de la Nation française, que d’en faire une sorte de fille naturelle de la Révolution et une “sœur jumelle” de la République, en vue de trouver des arguments pour les nationalistes et les souverainiste. En outre, à y voir de plus près, ce creuset extraordinaire n’est pas plus le monopole de la Royauté que de la République ou de l’Etat, ou que celui de la Papauté ou de l’Empire. Il faut donc dénationaliser ou “dékaïkaiéner” l’Etat. Autrement dit, rendre à l’Etat sa dimension laïque, administrative et opératoire, afin qu’il soit au service uniquement des principes fondamentaux de la République: *Liberté, Egalité et*

Fraternité. Il faut également dénationaliser la Nation, c'est-à-dire, enlever à la machine étatique le principe identitaire du nationalisme, afin de faire de l'Etat un outil citoyen et républicain véritable.

“Union européenne”, une nouvelle identité pour les peuples européens

Le nœud gordien de l'identité de l'*Union européenne* en émergence réside dans sa capacité à dénationaliser les Etats-Nation, tout en renforçant le sens démocratique et la conscience civique des femmes et des hommes qui vivent, labourent et aiment dans cette région du monde. Le défi majeur consiste à dénationaliser les nations, à assagir les souverainetés et à remettre aux mains des citoyens la démocratie, tout en régulant le capitalisme et en combattant incessamment par l'éducation (mémoire, sciences et arts) les amalgames préjudiciels à la paix et au bien-être des peuples.

L'identité en gestation de l'*Union européenne* est dans l'altérité ou elle ne sera pas. Elle est décentrée, kaléidoscopique et polymorphe. Elle retrouve une mémoire qui s'inspire de l'identité humaine et qui s'incarne dans une volonté pratique de communauté légale et morale. Elle témoigne de reconnaissance historique mutuelle, de sens civique et éthique supposant une conscience de coresponsabilité sur des enjeux contextualisés et des défis transversaux. Elle détient une personne juridique réglant des intérêts solidaires ouverts sur le monde.

La *dignité de la personne* est autant un pilier ancré dans les héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, qu'un moteur spirituel intégrant la mémoire à venir du *Traité constitutionnel* et de la *Charte des droits fondamentaux de l'Union*. Sans *dignité humaine*, en effet, les autres valeurs qui fondent l'*Union*, à savoir la *liberté*, la *démocratie*, l'*égalité*, l'*Etat de droit*, ainsi que le *respect des droits de l'homme*, y compris les *droits des personnes appartenant à des minorités*, seraient aveugles

Il est intéressant de souligner que l'on retrouve la *dignité de la personne*, et non pas quelque César ou quelque dieu, en valeur fondamentale du processus d'*Union* à l'œuvre. Autrement dit, la *dignité* est comme le substrat éthique du principe de coopération et de procédure concertée, qui organise de façon à la fois programmatique et stratégique, juridique et politique, le monopole de la puissance et de l'autorité entre les pays de l'*Union*. Il s'agit de réguler aussi et surtout par l'esprit et non pas que par la lettre (actes, lois, décrets, arrêtés, circulaires) le processus d'inter-dépendance des souverainetés, des nationalités, des régionalismes, des minorités et des intérêts des multinationales que l'on trouve dans les pays membres.

La devise proposée par le *Traité constitutionnel de l'Union européenne* dit bien qu'elle se doit d'être "*Unie dans la diversité*". Cette nouvelle identité, en tant que telle, n'est pas plus ou moins française qu'allemande, anglaise ou espagnole... comme elle ne sera pas davantage plus ou moins turque, le jour où la Turquie en deviendra membre à

part entière. Chaque pays a sa propre identité nationale et la gardera, comme chaque région, chaque village et chaque famille gardent la leur tout en participant pourtant de la démocratie locale, départementale, régionale, nationale et internationale. Pour la simple raison que la nouvelle identité a pour fondement le *respect de la dignité de la personne* et non pas la cristallisation révolutionnaire de quelque nation ou l'application consulaire de quelque nouvel édit de *Caracalla*. De même, l'identité en rodage de l'*Union européenne* n'est pas plus l'addition des cultures nationales des pays membres, comprenant les emprunts millénaires effectués aux cultures asiatiques, chinoises, égyptiennes, précolombiennes... que l'instauration d'une supra culture, à la manière de quelque nouvel impérialisme ou quelque nouvelle révolution culturelle totalitaire.

Je n'ignore pas que ces valeurs, qui émergent des Temps Modernes et se consolident à travers les Renaissances de ces peuples à l'origine barbare, font rire jaune les eurosceptiques, et surtout font l'objet de railleries bien aigres de la part des nihilistes des comptoirs, à la recherche toujours du scandale, ancrés qu'ils se croient dans leur logique de volonté de puissance inquisitrice, et que j'oppose aux nihilistes gaies et tonifiants du *Gai savoir*. Je n'ignore pas non plus qu'"au Nom" de ces valeurs, une certaine idée de puissance, alliant Croix ou Croissant et Sceptre, les a perverties et les enrôlent encore. Un doute salutaire, portant à la fois sur leur principe moteur et leur principe final, est certes nécessaire. Mais il ne doit pas être confisqué par le nihilisme,

qui est une maladie chronique de la culture européenne. Celui-ci, diagnostiqué de façon magistrale à la fin du 19^{ème} siècle par le philosophe allemand ou “médecin de l’âme” (l’image est platonicienne), Frédéric Nietzsche, n’est pas l’objet principal de mon sujet aujourd’hui. Cependant, nul ne saurait penser la nouvelle logique, ou plus précisément la dialogie organisatrice à l’œuvre dans le processus d’identité en rodage de l’*Union européenne*, sans avoir en toile de fond la conscience d’un nihilisme plus destructeur que conspirateur, d’un nihilisme, au fond, de petit bourgeois passablement cultivé, comploteur, revendicateur et profondément aigri, à la mentalité colonisatrice, héritier d’un *delirium imperium*, qui se sait sans lettres de noblesse et qui croit accéder à l’aristocratie de l’esprit par la posture nihiliste. Autrement dit, le nihiliste comploteur pense résoudre le problème d’identité du “petit moi” par un dispositif d’usurpation de la raison et de perversion logique. En croyant établir le critère de la vérité par le seul fait que toute vérité serait une construction de signification, le nihiliste revendique en fait à nouveaux frais le principe essentialiste d’une vérité en tant que concordance avec le réel. La concordance étant ici tout autre chose que la concorde et traduisant en fait la dynamique d’un sujet conquérant en lui, pour lui et par lui l’identification de la vérité avec le réel. Dès lors, le nihiliste croit que la logique n’est pas un impératif destiné à la connaissance du vrai, mais une arme pour poser et aménager un monde sensé signifier pour lui et pour les autres le seul “monde vrai”. Et il érige pour ce faire des autels à l’or doré ou noir, à la montagne, au centre de la cité ou dans les Nou-

veaux mondes ou dans les Nouveaux territoires conquis à l'épée ou au missile. Lorsque ce nihilisme-là est à l'œuvre dans la technique qui détruit plus qu'elle ne construit, la bureaucratie qui momifie plus qu'elle n'active et sert la chose publique et l'économisme des experts dont raffole la mentalité capitaliste des Etats-nation, le principe auto-éco-réorganisateur de l'*Union européenne* ne pense plus qu'à thésauriser, à exclure et à tuer au nom des idoles. Il est pris dans une technique aveugle et destructrice. Il rend impensable la dignité humaine comme valeur fondamentale des rapports entre les personnes humaines et/ou juridiques (Etats, citoyens, institutions laïques ou confessionnelles, administrations, entreprises). Cette valeur devient alors impensable, parce qu'elle est reprise dans un paradigme logique classique de vérité et d'erreur. Autrement dit, pour revenir au processus de constitution interne de l'identité de l'*Union européenne*, les eurosceptiques et les nihilistes font planer le soupçon d'après lequel les valeurs fondamentales de cette *Identité* seraient en fait des "apparences" ou des "simulacres".

Les eurosceptiques et les nihilistes auraient voulu pour ce *Traité constitutionnel* un texte fermé sur lui-même, clair et distinct, à la lecture transparente et n'ayant pour cela qu'une seule interprétation vraie (la leur, bien sûr!), à la logique binaire et disjonctive, à la manière d'un règlement de caserne. Car ils ont la nostalgie d'une autorité pyramidale et d'une souveraineté unique et indivisible, pouvant opérer de façon totalitaire à Paris et à Berlin, à Rome ou à Madrid, à Londres ou à Varsovie, une sorte de nouvelle alliance entre

le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel et au service de leur tribu respective... Les eurosceptiques et les nihilistes européens ont la nostalgie des empires nationalisés, voire divinisés, et n'ont que faire d'une *éthique re-constructive* pour les identités nationales comme pour les relations internationales, d'une *auto-éco-critique* qui structure les reconnaissances d'identité et d'altérité réciproques et qui permet un dialogue interculturel des peuples. La compréhension d'une citoyenneté transnationale implique une ouverture des mémoires nationales de portée éthique et qui devient substance d'une communauté morale et d'un ordre politique structuré par la mémoire en partage des atrocités commises par les nationalismes, notamment, sur les peuples minoritaires. Le front nationaliste, souverainiste et eurosceptique méprise pour cela même le *Traité constitutionnel* qui propose un texte organique riche et complexe, à la lecture interprétative, intégrant pour sa compréhension des logiques contraires et complémentaires. Un texte éco-réorganisateur qui émerge de la concertation, de la délibération, de la coopération et de la solidarité entre gouvernements démocratiques. Un tes(x)te qui reste un simple *Traité* international, à l'ambition constructrice, signé entre Etats souverains.

Il faut comprendre que l'enjeu et le défi est celui d'une nouvelle conscience identitaire, qui émerge du processus de l'*Union européenne*. Depuis la fin de la Seconde guerre mondiale et plus précisément depuis la Chute du mur de Berlin, l'on peut apprécier dans cette région du monde un événement inédit dans l'histoire de l'humanité qui opère une révolution paradigmatique en temps de paix et qui con-

duit à repenser le rapport au temps, c'est-à-dire la question historique et culturelle de son identifiant interne, ainsi qu'à l'espace, c'est-à-dire à la question de ses frontières géographiques qui se traduisent de nos jours en passeport pour ses citoyens et en rapports juridico-administratifs de plusieurs générations et clauses stratégiques évolutives pour ses relations avec sa périphérie.

Le Traité constitutionnel organise, régule, équilibre autrement la compréhension des valeurs universelles relatives aux rapports humains, sociaux, économiques et politiques. L'enjeu capital de ce processus se joue sur le terrain de *la complexité du mode d'organisation* des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, en particulier sur une nouvelle compréhension du principe politique motrice du pouvoir temporel, à savoir, l'impérialisme. En m'inspirant de la pensée d'Edgar Morin, pour conclure sur ce point de façon provisoire, je dirai que la nouvelle identité européenne, en rodage, est une sortie de l'"âge de l'épée" en Europe pour la compréhension des rapports d'interdépendance étatique, voire une sortie de l'"âge de l'amalgame" entre l'épée et la croix pour la compréhension de la théologie-politique.

Enfin, ce processus d'*Union* est aussi l'espoir d'une identité européenne dont la dramaturgie ne serait plus une *commedia dell'arte impérialiste*,³⁶ mais une organisation consciente des modalités d'auto-éco-régulation pour la mondialisation, dont les objectifs puissent être aussi pour tous les Terriens un espace de liberté, de sécurité et de justice, sans murs ni frontières intérieurs, et une économie sociale de marché où la concurrence soit libre et non faussée par la corruption barbare ou légalisée.

Cette nouvelle identité est l'espoir d'une européanité dont le critère n'est plus l'Or comme moyen et la Foi comme finalité, ou vice-versa, selon que l'on se trouve du côté du Colon-colonisateur ou du Colon-évangéliste. Autrement dit, l'espoir d'un esprit moteur européen qui ne soit pas perverti par le capitalisme, ni aveuglé par une incarnation historique bureaucratisée ou "club chrétien".

Cette nouvelle identité européenne sera motivée par le vouloir être ensemble et solidaire d'une communauté de destin capable de réguler les égocentrismes économiques des Etats-nations et les égocentrismes nationaux auto-destructeurs. Les individus qui en seraient conscients devraient être capables de contrer la petite politique à la souveraineté cocardière, qui voudrait perpétuer le morcellement européen. Ils devraient alors pouvoir dire à la manière de Nietzsche: "*Que m'importent les oripeaux dont un malade pare sa faiblesse! Qu'il les exhibe comme sa vertu.*"³⁷ Ou chanter avec Rimbaud dans son "Bateau ivre" que si l'on désire *une eau d'Europe*, une "eau vive" si j'ose dire, pour mettre les voiles de cette nouvelle Europe qui est une sorte de "*bateau frêle comme un papillon de mai*", c'est que l'on n'y devrait plus

Ni traverser l'orgueil des drapeaux et des flammes,
Ni nager sous les yeux horribles des pontons.³⁸

Il est évident que ce vouloir être ensemble comme un vouloir vivre "unis dans la diversité", comme une communauté de destin en gestation et comme une présence ici et

maintenant de la nouvelle conscience européenne issue de cette *Union*, c'est une tâche capitale, aléatoire et incertaine. C'est une lutte quotidienne pour surmonter les ténèbres d'Auschwitz ou du nihilisme européen et pour vouloir être autrement que matière en simple décomposition muséographique.

Il est également évident qu'un vouloir être de ce genre renouvelé témoigne avant tout d'un effort de pensée et d'une singularité en action. Cela veut donc dire que c'est à l'intérieur des individus conscients de leur participation à l'émergence de cette nouvelle identité que se livre au jour le jour la lutte pour incarner ce nouvel espoir.

Les Européens issus de l'Union européenne devront être des individus capables de se penser à la fois comme constitués de matière et d'esprit, enracinés dans le cosmos et dans la vie, et conscients d'avoir une identité polymorphe, ensemencés d'avenir. Et non pas seulement enracinés dans la nuit de leur passé, en idolâtres de leur ignorance et de celle des autres, ou arrogants de leur propre vérité et en adorateurs de leurs idoles.

Pour penser cette nouvelle identité, autrement dit, pour *Penser l'Europe*, comme invite à le faire depuis 1987 Edgar Morin dans son livre sur la question,³⁹ il nous faut de principes logiques nouveaux et un changement de mentalités. Autrement dit, il nous faut tenir compte d'un changement de paradigme qui est une véritable transformation du mode de pensée, du monde de la pensée et du monde pensé. Autrement dit, "*changer de paradigme, c'est à la fois changer de croyance, d'être et d'univers*".⁴⁰

Identité en devenir, on peut néanmoins lui assigner des signes avant coureurs clairement identifiables pour appréhender sa forme. Du point de vue politique, le plus important est le projet de *Traité Constitutionnel* en cours de ratification par les pays membres. Car ce *Traité* lui donnera une personnalité juridique. L'Union pourra ainsi répondre à une veille boutade qui amusait beaucoup les tenants de la puissance impériale américaine, suivant laquelle on doutait de l'existence de l'Europe parce qu'elle n'avait même pas de numéro de téléphone. Il est vrai que cette boutade avait été prononcée à l'époque révolue de la Guerre froide. Et la posture mentale qui la justifiait était alors le pendant de la puissance impériale soviétique. Souvenez-vous également d'une autre boutade du même tonneau de vinaigre, en provenance de Moscou cette fois, d'après laquelle on croyait ridiculiser l'Etat du Vatican, en demandant combien de chars comptait-il? Cette boutade, relative à la force par l'épée, peut faire penser à Pilate interrogeant le Christ sur sa "puissance" et celui-ci lui répondant sur la force par l'esprit ou, si l'on préfère, sur la force du droit qui est qualitativement supérieure à celle du droit par la force.

Aussi, peut-on considérer les valeurs qui la fondent comme des signes avant coureurs de cette nouvelle identité: le respect avant toute chose de la *Dignité humaine*, de la *Liberté*, de la *Démocratie*, de l'*Egalité*, de l'*Etat de droit*, des *Droits de l'homme*, y compris des *Droits des personnes appartenant à des minorités*. Pour que ces valeurs puissent être en effet communes et respectées, la société se doit d'être ca-

ractérisée dans ces Etats membres par le *Pluralisme*, la *Non-Discrimination*, la *Tolérance*, la *Justice*, la *Solidarité* et l'*Egalité entre les femmes et les hommes*.

Ils cherchent ainsi à se donner une nouvelle “voix politique” dans le concert des nations, et pas que politique, morale aussi, en creusant un nouveau sillon historique, une *voie inédite*, ayant en mémoire leur *voie romaine*, mais pas seulement, car fort heureusement tous les chemins ne mènent plus à Rome, et n’en procèdent pas davantage. La Romanité est nécessaire à la mémoire européenne, elle n’est pas suffisante pour l’identité en rodage de l’*Union*, qui requiert aussi d’une Latinité ouverte sur le monde, ayant la souvenance du futur et construisant en marchant une voie inédite avec pour devise “*Unie dans la diversité*”, et surtout avec l’horizon ouvert pour avenir, afin de simplement vivre et aimer les uns avec les autres, éclairant les craintes de l’avenir et les ténèbres du passé d’une lumière retrouvée, à savoir la *dignité humaine*.

Notes

1. Cf. Paul Valéry, *Mais qui est donc Européen?*, In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1957, éd. La Pléiade, p. 1007 et ssq.
2. Cf. *Le ciel brûle*, Paris, Ed. poésie/Gallimard, 1999.
3. Jean-Marc Ferry, *L’Europe, l’Amérique et le Monde*, Ed. Pleins Feux, Nantes, 2004, p. 85 et sq.
4. *Idem*, p. 85. FERRY cite Joshua Cohen. Cf. J. Bohman et W. Rehg (eds.), Cambridge, MIT Press, 1997.
5. *Idem*, p. 48 et sq.
6. Cf. Edgar Morin (en collaboration avec Anne-Brigitte Kern), *Terre-Patrie*, Paris, Ed. du Seuil, 1993.

7. “Le plus grand péril qui menace l’Europe, c’est la lassitude”, écrit Edmund Husserl, in *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de M. Granel, Paris, Ed. Gallimard, 1976.
8. Le “nihilisme européen” est, chez Nietzsche, un trait fondamental de *La Généalogie de la morale* et une des pierres de touche de la *Volonté de Puissance*. Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. M. Klossowski, Paris, Ed. Gallimard, 1971, p. 140-156. Cf. Frédéric Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (§ 208), Paris, Ed. Gallimard, 1971.
9. “ère de fer planétaire” comme stade de l’humanisation de l’espèce humaine et “identité humaine” comme stade de l’humanité de l’humanité, sont des concepts forgés dialogiquement par Edgar Morin. Ils permettent de comprendre sa proposition clé pour l’homme contemporain : participer avec le corps à 100% et l’esprit à 100% au “salut” de l’humanité en l’accomplissant, i. e. à la poursuite de “l’humanisation en humanisation”. Cf. *La Méthode 5: L’humanité de l’humanité – L’identité humaine*, Paris, Ed. du Seuil, 2001. *Pour en sortir du XX siècle*, Paris, Ed. Nathan, 1981.
10. Chantal Delsol, *L’irrévérence*, Paris, Ed. La Table Ronde, 2002 (1ère édition 1993).
11. Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Ed. Gallimard, 1999, p. 166 et ssq.
12. Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l’autre*, Paris, Ed. Galilée, 1996.
13. “Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase : plus d’une langue”. Derrida, in *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Ed. Galilée, 1988.
14. *Idem*, op. cité.
15. In *L’Etoile de la rédemption*, cité par Derrida, in *Le monolinguisme de l’autre*, p. 62 et ssq.
16. Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Ed. Gallimard, 1973, p. 48-9.
17. In *Introduction à la métaphysique*, Paris, Ed. Gallimard, 1967, p. 91.

18. Martin Heidegger, *Cours du semestre d'hiver 1933-1934*, trad. M. Faye, ed. Klostermann, tome 36-7, 2001, p. 90 et sq.
19. Le tristement célèbre "Discours du Rectorat" (Université de Fribourg, 1933) a provoqué une polémique très dure relative à la question de savoir si dans les présupposés métaphysiques de la philosophie heideggerienne l'on trouve une justification transcendante du Nazisme. Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Ed. Bourgois, 1987. Cf. également Emmanuel Faye, *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie, Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Ed. Albin Michel, 2005.
20. Maurice Blanchot, *Les intellectuels en question*, Tours, Ed. Farrago, 2000, p. 10 et 11.
21. Op. cité, p. 100 et ssq.
22. Cf. Edgar Morin, *L'identité humaine – La Méthode 5 : L'humanité de l'humanité*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.
23. In *Penser l'Europe*, Paris, 1987, p. 44 et sq.
24. In *Traité constitutionnel européen* (signé à Rome le 29 octobre 2004), Partie I, article 1.2.
25. Alain Ducellier, *Les Byzantins, Histoire et culture*, Paris, Ed. du Seuil, 1988, p. 84 et sq.
26. La Bible, in *Le Livre de l'Exode*, 17, 5-7.
27. Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille, réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, Frankfurt, 1994, trad. M. Mannoni, Paris, Ed. Mille et une Nuits, 2003, p. 32 et sq.
28. *Idem*, op. cité, p. 33. Les parenthèses sont de mon fait.
29. Analyse de la notion de "Volonté" dans l'esprit européen proposée par Sloterdijk, in op. cité, p. 34.
30. Louis-Ferdinand Celine, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Ed. Gallimard, 1952.
31. Op. cité, p. 18 et sq.
32. *Idem*, p. 19.
33. Op. cité, p. 21

34. Werner Jaeger, *Paideia la formation de l'homme grec*, trad. de M. et Mme Devyver, revue par l'auteur, Paris, Ed. Gallimard, 1964.
35. Op. cité, p. 20.
36. L'image à l'italienne, relative à la question du concept de "mytho-motricité" de l'Europe, est de Peter Sloterdijk, in *op. cité*, p. 52 et sq.
37. Nietzsche, *Le gai savoir* (§ 377 *Nous, sans-patrie*), trad. de M. Vialette, Paris, Ed. Gallimard, 1950.
38. Arthur Rimbaud, *Le bateau ivre*, Paris, 1871.
39. Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Ed. Gallimard, 1987.
40. In Edgar Morin, *La Méthode 4: Les Idées*, Paris, Ed. du Seuil, 1991, p. 231.



Hégémonie et Métadialogue

Vers une translaticité

François L'Yvonnet

Le monde non plus ne manque de rien tel qu'il est, il s'oppose à toute tentative de lui faire signifier quoi que ce soit. La vérité qu'on lui inflige, c'est comme d'expliquer un trait d'esprit ou une histoire drôle. (Jean Baudrillard.)

La *trans*-latinité n'est pas la *post*-latinité (comme il y a une *postmodernité* née de l'éclatement de la modernité). Le "post" – *antériorité* et *postériorité* – est ce qui vient après et donc inscrit dans l'ordre temporel, celui de la succession. Le "trans" est ce qui va "au-delà" ou "par-delà", avec l'idée de changement, de *traversée* – le parti pris est alors résolument spatial.

La latinité, telle que nous l'entendons, doit être envisagée d'abord dans son rapport à l'espace, à la manière de faire vivre l'espace, de le décroisonner, d'agacer les frontières, celles que l'"histoire" souvent pose et impose. La latinité, en ce sens, est presque une infraction au bon sens. On lui opposera la dure réalité des faits. Il ne s'agit évidemment pas d'occulter les soubassements historiques de la latinité (il y a des langues latines, un passé plus ou moins commun,

peut-être même des valeurs proprement latines), mais d'insister sur ce qui peut aujourd'hui vivifier cette idée, la nourrir, en faire la bannière d'initiatives originales à l'échelle de la planète.

Mesure-t-on assez l'étrangeté pour les mœurs intellectuelles de l'époque, celles qui sévissent dans ce que l'on appelle l'Occident (le Couchant), de nos rencontres "académiques", qui depuis quelques années sous l'impulsion de Candido Mendes, crée des espaces de dialogue incomparables? Aller au-devant des autres, partout où l'échange peut être fécond, aller en particulier au-devant de cet Islam que l'on pare de toutes les vertus et de tous les vices, et auquel on offre, en guise d'avenir, le choix entre être ou ne plus être, entre entrer dans le rang (et avec l'occidentalisation, le progrès et la respectabilité) et la radicalisation (et l'enfermement dans le fanatisme et l'obscurantisme). L'axe du Mal renvoyant à l'axe du rien (selon une équivalence aussi vieille que notre métaphysique). Peut-on sérieusement réduire la complexité d'un phénomène "civilisationnel" (dans toutes ses facettes) à la simplicité d'un bréviaire idéologico-politique? La manière désenparée avec laquelle nos gouvernants, en France, cherchent à régler les problèmes d'intégration des jeunes immigrés "arabo-musulmans" de deuxième ou troisième génération en dit long sur nos inconséquences, sur nos peurs. Faire de l'affaire du "voile", par exemple, le motif d'un combat républicain majeur est le signe d'une totale incompréhension des phénomènes symboliques. Répondre juridiquement, par la loi, à une prestation "transgressive", montre assez le fossé qui sépare l'État d'une société civile en pleine transformation.

Sans ignorer les libertés bafouées, sans passer sous silence le sort de ceux qui croupissent dans les prisons, de toutes les victimes des crimes commis au nom de Dieu, reconnaissons qu'une alternative aussi pauvre en possibilités, aussi réduite dans ses modalités ne peut emporter que l'adhésion des stipendiés (voyez l'Irak) ou des ânes.

Dissidence et sagacité

La latinité doit être l'occasion d'un *détour* (au sens où le sinologue François Jullien nous suggère de faire un *détour* par la Chine). L'occasion de nous défaire de points de vue unilatéraux, d'opérer en somme un décentrement profitable. C'est le prix à payer pour se rendre disponible, pour donner la mesure de la "croissance du divers". Le même François Jullien dit qu'il faut créer du *dissensus* (contre l'abominable *consensus* qui mine le débat d'idées dans nos démocraties vieillissantes. L'œcuménicité de bazar étant le dernier avatar de l'universel) et donc faire *dissidence*. La latinité est essentiellement *dissidence*, en ce sens où elle est, d'abord, un refus de se soumettre à un ordre mondial de nature hégémonique, essentiellement anglo-saxon, un refus d'emboîter le pas à une pensée unique (elle n'est certes pas la seule à s'opposer pareillement), mais au sens encore où elle est une façon de se tenir dans les marges, là où s'exerce comme en vertige la forge centrifuge – celle qui nous éloigne du centre.

Nous manquons d'instruments pour naviguer par gros temps, dans des mers imprévisibles, l'avenir s'annonçant bouché, les conditions de visibilité faisant qu'on n'y voit

pas à trois pas. C'est à "vue de nez" qu'il faut aller de l'avant. Le "nez" nous ancre dans la réalité des apparences où tout est mobilité et flux (la "branloire pérenne" qu'évoquait Montaigne), il réagit aux moindres secousses, une sorte de sismographe qui imprime en nous, en temps réel, la carte floue de nos actions possibles. Une fois les contours dessinés, le jugement peut bien s'emparer de l'affaire, déployant avec plus ou moins de rigueur toutes les conséquences de ce qui fut d'abord donné en une sorte de dispersion baroque... La latinité est nourrie de prudence (*phronêsis*), de sagacité (*sagax*, qui a l'odorat subtil), d'intelligence pratique. Avec elle, c'est une autre diplomatie qui se profile, non pas parallèle, mais transversale, ce sont d'autres alliances qui se nouent. C'est un autre espace-temps qui se déploie aux confins du réel et de l'imaginaire, de l'histoire et du mythe.

Elle peut être pour nous d'un secours précieux. Elle aurait une fonction quasi méthodologique (si l'on prend soin de penser le mot au plus près de son étymologie, le *chemin qui mène au loin*). Elle pourrait nous mener à force d'audace vers des proximités inédites.

À la manière de Pascal, invitons les incroyants à se mettre en marche, la foi latine viendra.

Un usage stratégique

Il y a un "usage stratégique" de la latinité, et pas seulement culturel (ce qui conduirait à confondre notre Académie avec un vulgaire club latin qui célèbrerait, entre élus, son

inégalable patrimoine) ou étroitement politique. Un “usage stratégique” partageable. Ce n’est qu’un paradoxe apparent: ce que nous partageons entre “latins” est une certaine manière d’être au monde, d’en occuper les périphéries, de prendre langue avec nos interlocuteurs à partir de lieux éclatés, presque évanescents, tant d’eau mêlée ayant coulé sous leurs ponts (Rio, Paris, Lisbonne, Barcelone, Turin... Fort-de-France et pourquoi pas Dakar ou Luanda...). Lieux qui ne sont pas liés par des intérêts objectifs marchands, lieux qui n’ont pas leur place, en tant que tels, dans un atlas géostratégique (bien qu’inscrits dans une sorte de tectonique imaginaire), mais qui sont le résultat de tissages, d’improbables tissages (ce que sont toujours les métissages), de relations initiées, au sens où en parle Édouard Glissant.

Ce que l’on appelle mondialisation, qui est l’uniformisation par le bas, la standardisation, le règne des multinationales, l’ultralibéralisme sur les marchés mondiaux, pour moi, c’est le revers négatif de quelque chose de prodigieux que j’appelle la mondialité. La mondialité, c’est l’aventure extraordinaire qui nous est donnée à tous de vivre aujourd’hui dans un monde qui, pour la première fois, réellement et de manière immédiate, foudroyante, sans attendre, se conçoit comme un monde à la fois multiple et unique, autant que la nécessité pour chacun de changer ses manières de concevoir, de vivre, de réagir dans ce monde-là.

La Latinité a quelque chose à voir avec cette “mondialité”, sans bien sûr pouvoir prétendre en être la seule puissance fécondante. À la manière de la géographie spirituelle de Massignon (les pays se touchant non par leurs frontières

mais par leur centre), la latinité a une configuration axiale, faite d'emboîtement (réels et imaginaires) et de réseaux (à la fois ténus et couvrants). Elle est comme le dit Candido, une bouteille à la mer. Reprenant la distinction que fait Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, entre éducation des pères, des maîtres et du monde (cette dernière renversant toutes les idées que nous avons pu engranger à partir des premières), Édouard Glissant insiste sur la situation actuelle du monde (depuis que le monde, avec Christophe Colomb, a commencé à faire Monde), sur le fait que les nations, les cultures et les hommes se conçoivent désormais dans la fatalité d'une communauté de destin. Le centre a mis durablement *sous relation* les périphéries, mais c'est une domination de plus en plus immatérielle dans un monde de plus en plus chaotique (au sens de la théorie du chaos, un petit spasme peut produire une catastrophe à l'échelle du tout). Glissant parle d'un "Chaos-monde". Face à cette territorialisation généralisée – le centre est partout et nulle part –, sans *pré carré*, il reste à construire des liens fluctuants, des récits nouveaux qui vont à l'encontre des récits identitaires anciens (sur lesquels furent bâties les nations et les dominations impérialistes) et des injonctions contemporaines à rentrer dans l'ordre du Bien.

Ce que nous partageons avec les autres est moins la latinité elle-même (ce n'est pas la dévaluer que d'appeler la concernant, du moins substantiellement, à une prudente circonspection), que son usage. C'est cet usage qu'il s'agit de construire en commun. D'autres cultures, d'autres traditions

de pensée se découvrent elles aussi, en ce début de troisième millénaire, des usages originaux, des usages stratégiques, voire polémiques (dans tous les sens du terme, à la fois comme arme de guerre mais aussi comme situation nouvelle, qui exige pour être comprise d'autres paradigmes).

Latinité et islam

Des ayatollahs furent invités à Copacabana... Ce qui n'est pas très *correct*. Une invitation faite à des représentants de la République islamique d'Iran au plus haut niveau, qui ne comporte ni bénédiction (il faudrait avoir des ambitions sacralisantes) ni anathème (de quel droit?). Qui plus est, des rencontres qui n'évitaient aucun des sujets qui d'ordinaire fâchent.

C'est le cas de la *charia*. La condamner parce que rétrograde, la condamner parce qu'attendant aux principes fondamentaux de l'humanisme démocratique est un peu court. Ce qui ne veut pas dire, inversement qu'il faut la parer de toutes les qualités (œuvre des hommes, elle témoigne d'un souci éminent de la *chose publique*; supposée inspirée, elle échappe à la raison commune). Elle doit être prise pour ce qu'elle est, pour ce qu'elle est *pour nous* qui ne sommes pas musulmans, *pour nous* qui avons par ailleurs des espaces politiques et juridiques relativement laïcisés. Il ne s'agit pas d'en faire, à la manière du marxisme revisité par Sartre, l'horizon indépassable de notre temps. N'y a-t-il pas la concernant un usage évidemment stratégique, prendre en compte cette tradition de pensée multiséculaire, qui constitue aujourd'hui,

pratiquement, pour des millions d'individus une voie alternative, une manière de se tenir ensemble dans le temps et l'espace, d'échapper au tropisme occidental. Avant de juger, jugeons. Il faut alors adopter, suivant les conseils de Massignon, le point de vue de l'autre, procéder à ce qu'il appelait un décentrement de type copernicien. Ne pas seulement juger de la *charia* par ses décrets (dont on sait qu'ils sont divers et parfois expéditifs), mais se demander d'abord quelle vision de l'homme et du monde elle porte, quelle exigence de dignité (la *dignitas*, comme estime de soi) elle fait valoir?

Le dialogique risque d'être ronronnant, d'être privé de toute efficience s'il ne prend pas le risque de l'intériorité. Chez Massignon, par exemple, le dialogique s'actualisait non seulement dans un dialogue continu avec les Arabes (musulmans ou chrétiens), mais en tout premier lieu avec l'islam spirituel et mystique. Ce qu'il faut percer, à la manière dont on perce un mystère, c'est cette inspiration inépuisable, profondément humaine qui est à l'œuvre dans les grandes constructions *culturelles*. Il ne s'agit pas de prôner un nouveau tiers-mondisme, de se greffer sur l'altermondialisme ambiant (Clément Rosset fustige cette tendance fâcheuse au dédoublement, avec la promesse d'un *autre* monde, caractéristique de toute une métaphysique qui veut nous mettre à l'abri de la simplicité du *réel*), mais d'opposer partout et toujours la mise *en* relation, horizontale, à la mise *sous* relation, verticale. À la mesure de ce que Glissant appelle le "Tout-monde" ou de ce que Patrick Chamoiseau

nomme “totalité ouverte et imprévisible”, une mise en relation qui est aussi un projet qui vise à l’installation d’un imaginaire de la *diversité* ou de la *complexité*.

C’est avec l’idée de Relation que nous pourrions comprendre qu’il nous faut transformer nos territoires en des Lieux. Le territoire tend à s’instituer en centre; le lieu qui est multi-trans-racial, multi-trans-culturel, se comporte en rhizome. Le territoire isole là où le lieu, habité de diversité, tend à irradier de manière complexe dans un jeu de partage, de solidarités et d’échanges. Le monde serait ainsi constitué d’une infinie constellation de lieux qui élaboreraient une unité sans unicité. Une unité qui ne saurait s’envisager que dans la diversité, et qui permettrait l’exaltation de la diversité. En bref: une unité ouverte. C’est donc par l’imaginaire de la Relation que nous pourrions atteindre notre unité véritable, notre unité la plus profonde, qui est faite du firmament de nos différences et de nos projections souveraines.

Une manière de penser dont nous nous sentons très proches, et qui pour partie anime cet esprit de latinité proprement dérangeant (puisqu’il *dé-range* notre vision euro-péocentrée). Un *dérangement* qui n’est pas sans analogie avec l’*hétérotopie* chère à Michel Foucault.

Un pari latin

La latinité repose sur un *pari* (un pari latin), le contraire exact d’un *contrat* (toujours symétrique). Il y a une asymétrie du pari: entre ceux qui parient (chaque parieur a ses raisons), les mises (chacun met sur le tapis la somme qu’il veut jouer), et les gains. Non seulement le contrat social est une

fiction juridico-politique qui repose sur des présupposés anthropologiques contestables (l'homme serait un animal *rationnel, conscient, moral, social*), mais de plus, il est toujours déjà signé, signé pour moi. Comme le remarque Baudrillard, si je veux entrer dans une relation comme acte personnel, ce n'est pas un contrat, mais par un pacte ou un pari. Parier, c'est toujours surenchérir, et il y a en effet de la surenchère dans l'idée de latinité. Rien de moins contractuel que la mise *en* relation qui unit le divers, qui réunit des singularités.

Le titre de notre exposé évoque une “*trans-latinité*”, un préfixe qui marque un dépassement permanent de la latinité, une sorte d'infraction constante à ses propres limites, qui promet une “réalité” non point substantielle (il suffirait d'en faire fructifier le capital), mais formelle et relationnelle (la latinité n'existe que par les liens qu'elle noue, que par les initiatives qu'elle risque). On se gardera de toute espèce de confusion avec le fait européen, enjeu flou de débats récents, en particulier autour de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. “Ectoplasme humaniste fruit d'un angélisme sans frontières” pour les uns (Jacques Julliard), sorte de phénomène à l'état gazeux qui tendrait vers le néant; pour les autres, fruit d'une adhésion volontaire à des principes de libertés politiques et économiques, qui aurait pour vocation l'universalité. Comme le montre le *traité constitutionnel* européen (une étrangeté juridique) qui fait l'objet de consultations référendaires dans divers de nos pays, l'Europe repose de plus en plus sur l'idée d'interdépendance

(Mireille Delmas-Marty, parle d'ailleurs d'une "déclaration d'interdépendance"). Une solidarité contractualisée qui préfigurerait ce que pourrait être un ordre juridique mondial. Il y aurait une sorte de mouvement juridique centrifuge, réplique tardive et toute en positivité de l'impérialisme rampant d'hier. À moins que l'Europe, indéfectible cœur du monde, ne fasse alterner diastole et systole, mouvements centrifuge et centripète.

Il faut regarder à la géographie pour mesurer l'écart qu'il y a entre cette Europe en extension et en contraction (pour le meilleur ou pour le pire), et une latinité par essence non expansive. Il faut concevoir une autre topologie toute en discontinuité, alors que l'idée d'un rayonnement de l'idée européenne vers l'Est (version soft du *Drang nach osten*) suppose une sorte de "contagion" par capillarité. Un homme politique turc a dit de l'Europe (il n'est pas le seul) qu'elle était un "carrefour de civilisations" dont l'extension peut être indéfini (en Orient ou en Afrique). Ce qui laisse tout de même un peu songeur... Il faudrait alors, pour être conséquent, déclarer l'Inde bientôt *européenne*, au seul motif que sa vie politique obéit à des règles institutionnelles démocratiques (incontestablement démocratiques), qu'elle partage avec "nous" une certaine idée de l'homme... sans compter, qu'elle est elle-même un "carrefour de civilisations"!

La latinité témoigne d'une ambition très différente, celle de participer à la construction d'un espace déterritorialisé: en se tenant au plus près de sa pluralité native (la latinité est *essentiellement* plurielle), elle offre à l'autre, celui qui

est sur l'autre rive, celui qui nous fait face, le possible frayement vers sa propre altérité, vers les expressions d'un universel concret. C'est dans cet esprit que notre Académie s'est donnée entre autres gageures d'ouvrir sans tarder une brèche dans le dispositif qui verrouille le monde islamique, l'enfermant dans une négativité radicale, notre Mal fantasmé. (*"Ich bin der Geist der stets verneint!"*, dit Méphistophélès dans le *Faust* de Goethe).

Ceux qui attendent de l'adhésion de la Turquie à l'U.E. la promesse de nouveaux rapports entre l'Europe et l'islam font trop peu de cas de l'islam arabe et iranien qui, désormais à nos portes, ne manquera pas de s'interroger sur la place qui lui revient dans cette nouvelle configuration.



Il y a une fraternité "latine" – celle qui préside à nos rencontres, celle qui unit des peuples aussi différents que ceux des vieilles nations du sud de l'Europe, de moins vieilles en Amérique latine, d'Afrique aussi (pensons à ce que confiait Senghor à Malraux, que ce dernier rapporte dans ses *Anti-mémoires*) ou d'ailleurs, qui repose sur un *pari* que l'entente est possible, en particulier avec l'Islam, autrement qu'en termes de rapports de force, autrement qu'en termes d'adhésion à des modèles sociaux et institutionnels figés, posés comme normes absolues.

En ce sens la latinité est aventureuse, car consciente que nous n'allons nulle part, que l'idée de finalité, sous toutes ses formes, est un leurre, à commencer par l'idée de *sens* de

l'histoire qu'il faut enrouler dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts. Mais il y a un monde à partager, un monde commun à inventer...

Il y a dans tout pari une dimension tragique. Tragique, au sens que lui donnait Vladimir Jankélévitch: l'alliance du nécessaire (il faut sortir de l'alternative: axe du Bien/axe du Mal) et de l'impossible ("Jamais un coup de dé n'abolira le hasard").

The Post-Soviet Condition

Susan Buck-Morss

I – The Post-Situation

“Post-” and “neo-”: nothing so characterizes our era as the proliferation of these terms

The posts: post-modern, post-Marxist, post-colonial, post-national, post-hegemonic. There are post-patrimonial states in Africa, post-populist regimes in Latin America, and already post-globalization. We are suffering from a kind of post-partum depression. Having long been pregnant with a future to which the world has now given birth (to paraphrase Marx), we are frankly disappointed.

“Post-” finds its position on the left, the moment of critical negation, while the “neo-” position forgets about the past and its disappointments, and with striking historical amnesia, attempts to bring the old up to date.

The neos: neo-liberal; neo-conservative, neo-imperial, neo-Nazi, neo-fundamentalist. The mark of the neo is ignorance of the wisdom that has accumulated from a critique of the original forms and the history of popular movements against them. For example: trade union movements, social

welfare legislation, social medicine, social security, and other social-democratic and New Deal proposals are dismissed in the US by present-day neo-liberals as old-fashioned, whereas they were proposed precisely to compensate for the inadequacies of classical economic liberalism. Early bourgeois ideas are rehabilitated by the neos without reverence for tradition. The gesture is not conservative, not a return to the origin of these ideas, but radical and presentist, producing a right-wing political agenda, and it is a global phenomenon.

The neos are not unprecedented in the era of Western modernity. In the 19th century, architectural fashion was neo-Gothic and neo-Classical; philosophy was neo-Kantian and neo-Hegelian. Here, too, neo functioned as obfuscation, an ideological support of power, but in this case it was by rejecting up-to-dateness and veiling present actualities of power behind nostalgic facades, neutralizing any critical capacity that these cultural forms might originally have had.

In the mid-20th century, neo-Marxism and neo-Freudianism opposed orthodox Marxism and orthodox Freudianism in a context that had real political implications. In this time the neos were on the left not the right. They expressed optimism about political change, which was not just a mood but a real possibility, as there were progressive political movements whose interests were expressed in neo-Marxism (socialism with a human face; Allende-style, elected socialism); and neo-Freudianism (critiques of the *social* origins of mental disorders). The New Left was thus not a neo-Left,

not an attempt to bring the Left up to date by forgetting its recent past but, rather, an attempt to keep it on the left precisely *because* of the recent past.

Of course, progressive political movements exist today, but one has the sense that they are flourishing in spite of both the posts and the neos, whose debates are largely academic affairs. Although theorists may take inspiration from them (the Zapatistas, for example), the appreciation is not often reciprocated. This is our present situation. We as intellectuals may be on the left, that is, the post-side of these debates, but we are not thereby automatically connected to public discourse. (Theorists in the United States generally do not get good press. Even the quasi-intellectual *New York Times* can report on a major event like the *Critical Inquiry* Symposium on the state of theory, held at the University of Chicago in 2003, as if it were an absurdly scholastic exercise.)

The neos have had relevance in the public arena. In the US, the Bush administration policy-makers who are responsible for the disastrous, preemptive war in Iraq are hard-core neo-conservatives (some taught by the University of Chicago's Leo Strauss), while neo-liberal economists have had the upper hand since the Regan administration (including the 8 years Clinton was in office). In contrast, the Left that speaks the language of posts keeps the moment of critical negation alive visibly in architecture, art, and certain strands of the counter-culture. But the fact that neither side seems able to get beyond the hyphenated present is symptomatic of our times.

I am not alone in this evaluation. Fredric Jameson has described post-modernism as symptomatic of what he calls “incomplete modernization.”¹ For Michael Hardt and Antonio Negri, “postmodernist currents of thought...are the symptom of a rupture in the tradition of modern sovereignty.”² I will draw implications for theory—both the theoretical understanding of our situation and the methodological implications for doing critical work—that they themselves have not suggested, and that push the debates in a somewhat different direction.

The claim is this: The spread of Western scientific and cultural hegemony was the intellectual reality of the first five hundred years of globalization, lasting from the beginning of European colonial expansion to the end of the Soviet modernizing project (1492-1992). It will not remain hegemonic in the twenty-first century.

If the Soviet experiment is included as part of the era of Western hegemony, then this term is not specific to (late-) capitalism as a mode of production. *Dreamworld and Catastrophe* argues just this, that the Cold War was internal to Western hegemony, not outside of it, and that the Soviet experiment failed at least in part because it mimicked Western development too faithfully.³ My position in this book differs precisely here from Samuel Huntington’s description of a clash of civilizations that specifically excludes the USSR from the West.⁴ In fact it converges with the perception of Islamists, who also classify the Soviet experiment as Western. But for Islamist thinkers what counts is the materialism

and atheism that characterizes the modernization policies of both, while from a position internal to the West, it is, quite the contrary, the quasi-religious faith that both Cold-War enemies had in history as the time of human progress, the elimination of scarcity through heavy-industrial development that was to deliver happiness to the masses. Evidence of the end of the Western era has to do more with the ecological disasters brought about by this blind faith in industrial progress than the spiritual impoverishment and existential meaninglessness that so disturbed thinkers such as Sayyid Qutb, theorist of the Muslim Brotherhood—although, as I argued in *Thinking Past Terror*, Qutb’s critique of Western reason can be fruitfully compared with the critique made by Adorno and Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment*.⁵

Ours is not merely a post-Eurocentric, nor even a post-Western age. Rather, it is an era when the imagined units of Europe and the West will cease to be the reference point beyond which theorists feel the need to position themselves as post- *or* neo-. It might be argued that I betray my own US-centrism here and that only the United States will cease to be the point of reference—that the European Union, perhaps someday including not only Turkey but Russia and beyond, will become the global model, a new Western way—or that even Bush’s American model of militarily imposed democracy will prevail. I do not think so. The contradictions of the present hegemony are too blatant even on the level of discourse (not to speak of the fundamental structural contradiction between trans-national global markets and

Westphalian-based nation states). George W. Bush proclaims: “freedom is on the march,” John Kerry “reports for duty” as his party’s presidential nominee, and yet neither politician questions the obvious, that the militarist metaphors they employ—and the military force they consent to deploy—contradict the very concepts of freedom and democratic politics in which they are allegedly engaged. Bush’s preemptive war doctrine can be seen as a symptom of US weakness, not its strength, a militaristic forcing of global consent where in fact none exists. Europe is caught “between anti-Semitism and Islamophobia,” (Matti Bunzl’s phrase⁶) as the economic goals of the EU are out of synchrony with politically resistant ideas of sovereignty and national belonging. In the post-Soviet Union, the political and civil democracy that emerged in a very authentic sense in the late *glasnost*’ years of Communist rule has long ago passed its high point and gone into steady decline.

The bankruptcy of Western hegemony may soon be matched literally by economic decline if not bankruptcy in at least parts of the West (the US, with its debt and military spending, is arguably moving in this direction). Whether this decline will mark the end of capitalism is a big question, but perhaps the wrong question, because the whole Western construction of capitalism, both as a concept and a reality, is itself threatened with bankruptcy, to be replaced—by what? I do not think we can know, because our very conceptual frames for knowing are being drawn into the melting-down process, drawn into the debris, and may become part of the ruins.

Thus, attempts to describe the present transformation are bound to fail because the terms of description are themselves undergoing a transformation. It is necessary from a left point of view that this process not merely be allowed, but encouraged. Rigidity of the discourse of critical theory must be avoided at all costs. Nor can any mode of comprehension be excluded out of hand, be it scientific, humanist, aesthetic, ethical, or (importantly) religious. Our era demands a radical creativity of thinking in all of these forms.

At the same time, the past is not superceded. As late as capitalism may be, it still has life in it, and the still-identifiable tendencies and mutations of its structure must receive the closest analysis. As for socialism, we have not heard the last of it. Socialism will come back in some new form as a creative idea, not because of any logic of history, but because material conditions will demand its rediscovery. It will have to be re-imagined as a response to these conditions, because the growing gap between rich and poor, the deep contradiction between public and private interest, the ecological disasters of the present forms of production and consumption will not automatically disappear as a result of the end of Western dominance. These are the unacceptable consequences of what we have up until now called capitalism (the word was put into circulation by Werner Sombart in the early 20th century; Marx himself spoke of capital, not capitalism⁷). However, they do not seem to be qualitatively lacking in, say, the still-communist Republic of China, or in India with its so-called “alternative” modernity,

or in the revolutionary Republic of Iran, where Muslim economics is supposed to be replacing the Western capitalist form. In all of these places, no matter what name is given to the economic system, we find the same tendencies: an obscenely intensifying divide between rich and poor, privatization of the public sphere, ecological ruin, the entrenchment of oligarchy, and imperiled workers vulnerable to the unregulated contingencies of global markets.

From a left perspective, the importance of the distinction between two tasks, the critique of the global economy and the critique of *how* we critique it cannot be overestimated. The mode of production is undergoing a fundamental shift in the relationship between the economy, the world political order, and technologically mediated culture. Our language struggles to keep up. Surely, the long *durée* of global capitalism analyzed by Ferdinand Braudel and others, stretching from the voyages of Columbus to the present, seems more relevant to the new situation than the classical Marxist emphasis on industrialization. While it may still be necessary to describe the present economic situation in terms of tendencies in the mode of production (that is, by locating changes in both productive forces and productive relations), concepts like surplus value, scarcity, real Value, work, the division of labor particularly the sexual division of labor, economic exploitation, class and the class struggle—are all in need of reassessment. If inadequacy of explanatory power is true of the language of critical, Marxist economics, it is even more true of the language of neo-liberal, hegemonic economics, the abstract models of which exclude the referential

world of human bodies and material nature that appear in the discourse as “externalities,” bracketed out of any truth claims generated by these models.

The profound transformation we are experiencing is sensed on the skin as a slow, tectonic shift in the architecture and habits of daily life. We have christened the new globalization, but that term has applied for five hundred years. We talk about ideological *state* apparatuses—but these are now global in scope. We speak of neo-imperialism, but Bush’s foreign policy is a mutant form of two century-old US traditions: preemptive regime change sanctioned by the Platt Amendment to the Monroe Doctrine in 1903, and Wilsonian rhetoric of national self-determination from the time of the Versailles Peace Conference in 1919. Gender and sexuality, far from matters of what Marxists used to call “secondary contradictions,” are the lynchpin of today’s ideological warfare. Religion, in no way abandoned in the modernization process, is back with a vengeance, sustaining political movements as dispersed as liberation theology, Brazilian Pentecostalism, and multiply-articulated Islam. “The people” today is not a national constituency. Solidarity that crosses state boundaries is required. Resistance to power will be a global movement, or it will fail.

If I speak of the end of the era of Western hegemony that has lasted from 1492-1992, this is not just a description of time but a construction, a narrative of history. As Jameson writes: “We cannot *not* periodize.”⁸ Here, then, is my periodization. Our era marks a slow but decisive rupture in planetary history, the end of Western hegemony whose term

modernity is, and with it, the end of capitalism as the West has formulated it, that is, as a stage in history that belongs to its own, exemplary trajectory of development. It will be experienced as the end of a stage in the collective imagination, before it will be a rupture of reality. We are not going to get out of the present predicament without a total rethinking of what capitalism is, and what ideas of history and collective agency are dragged along with it.

But not Only this

The culture of critical theory will have to change as well. Not that “Westerners” cannot *do* critical theory, or that it should be replaced by other posts (post-Continental theory, for example, or post-modern Islam), but the next phase of theory will be a displacement rather than an internal development. Western cosmopolitanism has existed at least since the Enlightenment in the sense of urbaneness and worldly sophistication. But what is called for today is a socially committed intelligentsia that can move beyond cultural appreciation to trans-cultural innovation and action. The metropolitan intellectual elites will need to yield ground within the flattened geographies of cyberspace that now link independent cultural producers from Peru, Iran, Serbia, Tanzania, Ukraine, Senegal, Turkey, South Africa, Brazil, Tunisia, Cuba, Shri Lanka, Mexico, Taiwan, South Korea, Thailand, Uruguay, etc., etc., etc.

The theoretical task will be a collective effort. No one book, no one discipline or school, no one cultural renaissance-

ce or national academy will provide it single-handedly, but the task can be engaged at any of these sites. Rather than intellectual centers the preeminence of which provide the latest theoretical fashions, there will be a constant need for translation across differences in discursive contexts—translations that, as Walter Benjamin wrote, change *both* contexts, rather than theory being passed down from the center to the periphery in Left-imperial ways.

So, one of the characteristics of the new hegemony is that it will not be the accomplishment of one civilization's intellectuals, an exclusive avant-garde, an "advanced" society or culture that knows, or thinks it knows beforehand where we are headed. The theories that will count are the ones that resonate as meaningful with global social and political movements who can make out the lines, the forms within these theories of their own practical aspirations. What is called for is an exact inverse of the Marxist global discourse of the twentieth century, which was a universal discourse differently articulated. The new Global Left will consist of particular discourses universally articulated to a whole world that observes, responds, and acts.

A vision that can lay claim to hegemonic acceptance must express the universal interests of humanity. This Marxist insight has not been superseded. The Enlightenment, the French and Haitian Revolutions, the Bolshevik and Chinese Revolutions all received their legitimacy by this claim to represent the good of all humanity. It could be argued that the Iranian Revolution (which Foucault at first championed

with enthusiasm) is the last great revolution in this Western mode—complete with a reign of virtue and revolutionary terror (the Ayatolla Khoumeini was in exile in France just before the 1979 revolution began). If the Iranian Revolution became a tyranny of clerics, it was nonetheless a modern dictatorship, complete with written Constitution, national elections, and parliamentary debate. But this is not a case of a Middle Eastern country “catching up” with the West. Rather, it marks the end of a certain Western political ideal: founding the new state through revolutionary overthrow and terror. George W. Bush’s Iraq policy of regime change, achieved through *state* terror, is a caricature of this model, which survives today in this perverse and debased form. The rationalization of Secretary of State Rumsfeld, “democracy is messy,” is a neo-imperialist variant of Lenin’s metaphor, “you can’t make an omelet without breaking eggs.” However much we may feel nostalgia for narratives of collective heroism, the revolutionary ideal of founding a republic through violent rupture is so bloodstained, its terror is so terrifying actually to live through, its masculine warrior culture is so dismissive of the interests of women and children (and in fact all human, animal, and natural life) that we must be content to see it go.

I come, finally, to the title of this essay. If I speak of the “Post-Soviet Condition,” it is to say that “post-Soviet” refers to an ontology of time, not an ontology of the collective. Post-Soviet is a half-way time, when we have recognized the inadequacies of modernity, but are still too dependent, too underdeveloped to leave it behind. (The political impli-

cations are not unlike those described by Marx in *18th Brumaire*, with figures like George W. Bush in the role of Napoleon III.) The post-Soviet condition does not apply to a curio of specimens who presently inhabit the former Soviet Union or define their situation as unique. This is not about “failed modernity,” or collective cultural difference based on linguistic specificity. Rather: we are all post-Soviet. We are to understand this situation as our own.

Again, to be clear, post-Soviet does not imply a universal global culture, but rather a universal historical condition, one that does and should call for an infinite variety and democratic interaction of response. It is the condition, the historical moment, that is shared. A political definition of the elusive newness of globalization is suggested here, as well as the bare bones, the thin definition, of a new, collective subjectivity:

We, the “we” who have nothing more—nor less—in common than sharing *this* time: that is the universal condition to which I refer.⁹

Globalization as a spatial situation is not new, as it has been the trend precisely of the era of Western hegemony that is coming to a close. But if we give primacy to time (and perhaps all progressive politics gives primacy to time over space), then globalization refers to the recognition of this shared time: there is no part of global space that is “advanced” in time; none that is “backward”; we are all in *this* time that is both transient and universal; we share the same contingent history; we have equal rights to determine our common future.

We take our position in relation to this new situation—that so far has been under the shadow of the reign of the neos and the posts. But if we stop here, stuck in the post-period, or return without memory to a neo-version of the past, then we miss the opportunity that the shared time of a global present can provide. The process might be described as what Helen Petrovsky calls a “human community (or collective) in the making” within the “transient social present,” where we meet “in the absence of all traditional definitions,” working collectively through a juxtaposition of different work, and recognizing our commonality through (again to cite Petrovsky) “the shock of non-similar similarity.”¹⁰ One is reminded of Walter Benjamin’s non-sensuous similarities, a new mimetic skill, an ability to see likeness in difference, the likeness that emerges when images are juxtaposed and yet still *opposed*, perhaps even a third meaning such as Sergei Eisenstein suggests in his theory of cinematic montage—sensing that our common ground is to be found less in the convergence of these images than in the unbridgeable space that holds them apart. The third meaning is not a dialectical synthesis that nails meaning down, not a *point de capiton* or master signifier, but a space of freedom, of creative cultural production that keeps meaning on the move.

Such an alternative suggests a surpassing of the posts and the neos that does not prejudge the form and shape of the new community to come—does not name it by its old name, the proletariat, nor even by the new name of the mul-

titude, as this name is deeply rooted in the particularity of the Christian tradition (and has little generative, mimetic power within, say, the Islamic tradition of critical theory). Let us allow this new community to remain unnamed, but work collectively yet separately to meet in the unclaimed semantic space in order to make the new community happen. This is what might be hoped for from a new, Global Left that finds itself in a “post-Soviet condition.”

Notes

1. Fredrick Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, London, Verso, 2002, p. 141.
2. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 143.
3. “It is crucial to recognize that the end of the Soviet era was not limited specifically to the territory of the Soviet Union. The Bolshevik experiment, no matter how many specifically Russian cultural traits it developed, was vitally attached to the Western modernizing project, from which it cannot be extricated without causing the project itself to fall to pieces—including its cult of historical progress” (Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2002, p. 68).
4. “Marxism was a product of European civilization, but it neither took root nor succeeded there. Instead modernizing and revolutionary elites imported it into non-Western societies; Lenin, Mao, and Ho adapted it to their purposes and used it to challenge Western power (...)” (Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996, p. 52-3).
5. See Susan Buck-Morss *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*, London, Verso, 2004, p. 98-9.

6. This was the title of Matti Bunzl's February 2005 lecture at Cornell University.
7. See Ferdinand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 2: *The Wheels of Commerce*, trans. Siân Reynolds, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 237.
8. Jameson, *A Singular Modernity*, p. 29.
9. See *Dreamworld and Catastrophe*, p. 68.
10. Helen Petrovsky, presentation at Columbia University, New York, February 2003, unpublished ms.

Perspectives pour le XXI^e siècle: Pour un néo-humanisme technologique

Helio Jaguaribe

I. Introduction

Double problématique

Comme il arrive toujours dans n'importe quelle époque de l'histoire, le monde se trouve confronté, à l'aube du XXI^e siècle, à une multiplicité d'anciens et de nouveaux problèmes. Quelques uns d'entre eux se distinguent, du terrorisme international au narcotrafic, de l'extrême pauvreté – atteignant un quart de l'humanité – à la crise de la démocratie représentative, du chômage découlant du sous-développement à celui qui résulte du progrès technologique. Pourtant, analysés d'une façon générale et à long terme, les problèmes du monde au XXI^e siècle, diversement de ce que l'on a pu observer à d'autres époques, peuvent être, en dernière instance, réduits à deux grandes catégories de questions: celles concernant l'organisation du monde et celles concernant le sens de la vie de l'homme.

Organisation du monde

Le monde passa, à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle, du bipolarisme américano-soviétique à l'hégémonie

presque mondiale des Etats-Unis. Au cours de la première moitié du XXI^e siècle, la planète se retrouvera en présence de deux alternatives: (1) l'universalisation et la consolidation d'une Pax Americana de longue durée ou (2) l'éventuelle formation de nouveaux centres de pouvoir mondial, la Chine étant, parallèlement aux Etats-Unis, la principale candidate à occuper cette position. La Russie, en processus significatif de récupération sous Vladimir Putin, pourra elle aussi, si cette récupération se prolonge, devenir un centre du pouvoir mondial avant la moitié du siècle.

Dans ce futur multipolaire éventuel qui se retrouvera, comme pendant la période de la guerre froide, face à face à l'impossibilité d'une solution militaire qui entraînerait la destruction réciproque des combattants, un espace pour un second niveau de puissances tendra à surgir, puissances qui pourront devenir de grands interlocuteurs internationaux indépendants. L'Inde est candidate à cette position. Dans l'Union Européenne, empêchée en tant que telle, par sa diversité politique endogène, de mener une politique extérieure commune, il est probable que l'on voie se détacher un sous-système politique latino-germanique, futur grand interlocuteur international indépendant. La Communauté Sud-américaine de Nations, au cas où elle se consolide et se développe, pourra être un autre protagoniste du même niveau. Du monde islamique, s'il atteint un niveau satisfaisant d'unité d'orientation politique, pourront émaner d'autres – ou un autre – interlocuteurs internationaux.

Le sens de l'homme

La fonctionnarisation des sociétés contemporaines les plus avancées, déjà prévue par Max Weber, transforma toutes les activités, de la base au sommet, en fonctions dont les titulaires sont remplaçables par de nouveaux fonctionnaires, indépendamment de leur personnalité respectives. Cette fonctionnarisation a engendré l'homme "jetable". Par contre, le progrès scientifique a atteint de nos jours un ensemble de constats et de conclusions incompatibles avec les croyances des grandes religions monothéistes. La perte de validité des valeurs religieuses dans le domaine d'une fonctionnarisation génératrice du caractère "jetable" de l'homme, a suscité la montée d'une surconsommation dans les sociétés affluentes. On ne consomme pas pour vivre. On vit pour consommer. Cette consommation exacerbée et intransitive ne peut pourtant pas être généralisée à l'ensemble du monde à cause des limitations physiques de la planète, et n'apporte pas, non plus, de réponse satisfaisante aux aspirations les plus profondes de l'homme. Que se passera-t-il avec la surconsommation intransitive de l'homme "jetable"? Comment pourra-t-on ajuster la transcendance intrinsèque de l'homme aux nouvelles conditions de la société?

II. L'ordre mondial

Du régional au mondial

Historiquement, le monde fut toujours sujet à une modalité quelconque d'ordre mondial. Pourtant, jusqu'à la fin

du XIX^e siècle, tous les ordres mondiaux furent régionaux. Ainsi, la Pax Romana renfermait en son sein une vaste région autour de la Méditerranée, mais elle coexistait à l'Est avec le royaume Parthes, ensuite Sassanides; plus à l'Est, avec les royaumes de l'Inde et de la Chine; au Sud, avec le monde arabe et, au Nord, avec les peuples barbares. Le Nouveau Monde était alors inconnu. Les empires européens, du portugais et de l'espagnol au britannique, furent, eux aussi, régionaux.

A partir de la fin du XIX^e siècle, la technologie occidentale accroît graduellement l'influence de l'Occident sur le monde, jusqu'à embrasser la totalité de la planète. A la seconde moitié du XX^e siècle l'ordre bipolaire atteignait une portée universelle, quoiqu' aucune des deux superpuissances n'ait pu exercer un contrôle effectif sur la totalité des régions sous son influence. La chute de l'Union Soviétique, en 1991, laissa aux Etats-Unis le rôle de superpuissance solitaire. Les Etats-Unis élargirent ainsi leur suprématie à des régions de plus en plus vastes, et détiennent aujourd'hui une hégémonie presque mondiale, à laquelle résistent encore des pays comme la Chine, l'Inde et la Russie, d'un côté et l'Union Européenne de l'autre. D'autres régions du monde sont relativement moins soumises à cette hégémonie; tel est le cas, à divers degrés de résistance, de plusieurs pays islamiques et de la Corée du Nord, ainsi que, encore timide et naissante, de la résistance du Mercosul.

Pendant la première moitié de ce siècle les destins du monde tendront à se définir, et ceci pour longtemps. Ou bien

l'empire américain se consolidera et s'universalisera, en générant une longue Pax Americana ou bien, au contraire, d'autres centres de pouvoir mondial se consolideront. La Chine est la candidate principale. De son côté, la Russie pourra recouvrer son ancienne condition de superpuissance.

Dans ce possible régime multipolaire, s'ouvre un espace, destiné à un deuxième niveau de puissances, celles qui disposent de conditions pour devenir de grands interlocuteurs internationaux indépendants. La candidate la plus probable à occuper cette position est l'Inde. À long terme, l'Union Européenne aura tendance à demeurer un géant économique et un nain politique en fonction de sa diversité politique interne. L'UE, à un moment quelconque de l'avenir, pourra-t-elle mener une politique extérieure commune indépendante? Il pourra en être ainsi, mais c'est pourtant improbable, vu le lien profond existant entre la Grande-Bretagne et les Etats-Unis. Plus probablement, deux sous-systèmes politiques distincts se différencieront dans l'UE, sans porter atteinte à son unité économique régulière. Il s'agit d'un phénomène dont des indices significatifs sont déjà visibles, quelque chose qui aboutirait à un sous-système atlantiste mené par la Grande-Bretagne avec le soutien des Nordiques et, éventuellement, de la Hollande et un sous-système européiste latino-germanique; à long terme, il est difficile de prévoir comment se situeront les participants slaves et la probable future participation de la Turquie entre ces deux sous-systèmes. Un sous-système politique latino-germanique constituerait, au cas où il se consolide, un autre interlocuteur international indépendant important.

On pourrait encore envisager, si le Mercosul se fortifie, et dans son sillage la Communauté Sud-américaine de Nations, la possibilité du développement de cette Communauté car elle se transformerait alors en un interlocuteur international indépendant significatif. Comme cela a déjà été mentionné, il est également possible qu'un groupe de pays islamiques atteigne une unité d'orientation politique lui permettant de s'élever au niveau de grand interlocuteur international indépendant.

A très long terme, si des confrontations suicides exterminatrices de l'humanité ne surviennent, exprès ou, ce qui est plus dangereux, accidentellement, le monde tendra vers une unification politique et, avec la constitution d'une Civilisation Planétaire, à une unification culturelle tout en conservant des différences culturelles originelles significatives. Cette tendance est illustrée par le cas de la Civilisation Occidentale, où subsistent les caractéristiques de ses diverses racines culturelles, germaniques, latines, anglo-saxonnes et slaves.

Si l'histoire suit son cours sans interruption, l'unification politique du monde, à très longue échéance, aura tendance à se produire, soit que notre siècle voie naître la constitution d'une Pax Americana universelle, soit qu'il voie prévaloir un régime multipolaire. L'hypothèse de la constitution d'un régime multipolaire jusqu'à la moitié de ce siècle semble un peu plus probable que celle de l'universalisation de la Pax Americana; ce régime conduira à une coexistence difficile et méfiante entre, probablement, trois centres indépendants de pouvoir: Etats-Unis, Chine et Russie. Cette coexistence conduira à l'acquisition d'une institutionnalisation graduelle et croissante. En un tel cas, à très

long terme, la tendance sera d'aboutir à une institutionnalisation universelle menant, comme le prévoyait Kant à la fin du XVIII^e siècle, à une Pax Universalis.

Il est intéressant de considérer que, dans l'hypothèse de l'universalisation et de la consolidation de la Pax Americana, le monde ira de même, à très long terme, vers une institutionnalisation universelle. En effet, l'histoire nous montre comment, avec le temps, les empires sont menés à intégrer leurs périphéries. Ce fut le cas de l'Empire Romain, où l'édit de Caracala, de 212 AD accorda à tous les hommes libres de l'empire la citoyenneté romaine et l'accès des hommes de la province à la pourpre impériale, comme par exemple Trajan et Hadrien. En d'autres termes, il en fut de même avec le prolétariat européen dont la condition marginale et soumise fut, avec le temps, remplacée par des formes de plus en plus participatives conduisant aux régimes sociaux-démocrates de l'après guerre mondiale.

Nord-Sud

Pendant la première moitié du XXI^e siècle et parallèlement au processus de formation d'un nouvel ordre mondial, auront vraisemblablement lieu d'autres événements importants ayant trait au fossé qui sépare les pays développés du Nord des pays sous-développés du Sud.

Avec le temps, des îlots d'affluence entourés d'un océan de misère dans quelques pays du Nord ne pourront pas subsister. Les pressions migratoires venant des régions pauvres du monde deviendront insupportables pour les pays

développés si des mesures efficaces destinées à promouvoir le développement de ces régions ne sont pas mises en pratique. Il est intéressant d'observer, dans l'exemple si illustratif de l'Empire Romain, comment, à mesure que l'Empire cessa d'intégrer de nouvelles régions à partir d'Hadrien et se barricada derrière ses tranchées, les pressions migratoires des barbares augmentèrent et ceux-ci, pacifiquement et/ou violemment, finirent par occuper le territoire romain.

Dans les conditions actuelles, les pays développés se trouvent face à face avec des pressions migratoires croissantes venant du monde sous-développé. En absorbant ces pressions, ils auront, outre d'autres conséquences, leur identité culturelle bouleversée, comme c'est le cas pour l'islamisation en Europe ou pour le terrorisme aux USA. Si ces pays adoptent des initiatives restrictives rigoureuses comme mesure de protection, ils seront menés à violer leurs propres valeurs humanistes et démocratiques et à s'autofasciser, comme on peut l'observer dans les USA de Bush.

La seule solution possible est celle de déployer un grand effort international pour l'amélioration des régions sous-développées du monde. Sur ce point, il faut observer que, dans plusieurs de ces régions, des efforts endogènes sont déployés avec succès, comme c'est le cas de la Chine ou de l'Inde ou, en Amérique Latine, du Mexique, du Brésil, de l'Argentine et du Chili.

De vastes régions du monde sont pourtant encore sous-développées et semblent ne pas avoir de capacité en-

dogène de développement, l'Afrique étant, quelques exceptions mises à part, le cas le plus typique. Comme toujours, le futur est imprévisible. Cependant, tout montre que la seule solution viable est de constituer, formellement ou non, un grand fond international de développement et de l'appliquer, à travers les leaderships locaux, au développement de ces régions. Les problèmes à résoudre sont extrêmement complexes et, en dernière analyse, sont surtout d'ordre culturel. On ne pourra pourtant rien faire sans une collaboration économique et technique décisive de la part des pays développés.

III. Le sens de l'homme

Transcendance

L'homme est un animal transcendant. Il existe des traces de transcendance dans d'autres espèces. Darwin nous parle de sa surprise lorsque, lors d'un voyage, il a pu observer que, dans un groupe d'oiseaux, ceux-ci se relayaient pour apporter la nourriture à un oiseau aveugle. Quelques chiens refusent de s'éloigner de la tombe de leur maître et y restent jusqu'à mourir de faim. Pourtant, seul l'homme est transcendant. Mais chez l'homme, la liberté rationnelle parvient à la plénitude de sa manifestation et permet d'atteindre des niveaux d'excellence, comme, dans la dimension de la bonté, Saint François, dans celle du génie, Leonardo da Vinci, Newton ou Einstein, dans la musique, Bach, Mozart, Beethoven, dans la littérature Sophocles, Shakespeare, Tolstoi.

Historiquement, la transcendance humaine mena l'homme à diverses manifestations religieuses et éthiques, depuis les religions animistes au polythéisme classique et aux grandes religions monothéistes. De l'éthique de l'*areté* homérique, à celles de Zénon et Epicure, à l'éthique de Confucius, du Zen, à la Bible, à la Chrétienne, à l'Islamiste.

Dans le monde contemporain, le conflit entre la religion et la science, déjà détecté par Lucrèce (*De Rerum Natura*), s'accroît à partir du XVIII^e siècle, pour atteindre ses proportions définitives. La physique, la biologie, la psychologie expérimentale contemporaines sont incompatibles avec la croyance en un Dieu spirituel, éternel, omnipotent et omniscient, créateur du ciel, de la terre et de l'homme. Empiriquement, on constate que le cosmos est un système de radiations sous-nucléaires et de structures nucléico-moléculaires. Il n'y a pas de substances spirituelles. L'esprit est une fonction supérieure de l'homme, à partir de son système neurologique complexe, qui découle de processus cellulaires, résultant à leur tour de processus moléculaires. Malgré cela, le phénomène de la transcendance humaine existe.

J'ai eu l'occasion, dans une autre étude (*Le poste de l'homme dans le cosmos*, en élaboration), de suggérer que la transcendance est une dimension du cosmos, comme une de ses constantes. Dans ce sens plus large, on peut concevoir la transcendance comme le phénomène en vertu duquel, vu les conditions d'équilibre homéostatique, un processus donné parvient à vaincre le niveau de sa conditionnalité immédiate

et se situe à un niveau supérieur de complexité. C'est ce processus de transcendance qui conduit certaines macromolécules au phénomène de l'autoréplication ou au phénomène de la formation d'une empreinte génétique. C'est la combinaison de ces deux processus de transcendance, dans le monde inanimé, qui engendre les formes premières de vie. Dans la dimension humaine, la transcendance est le phénomène qui détermine, en vertu d'une situation donnée d'équilibre homéostatique, la conversion d'un processus psychico-physique en projet.

Fonctionnarisation et surconsommation

Dans les sociétés affluentes contemporaines la fonctionnarisation de toutes les activités, de la base au sommet, apporte la possibilité de substituer un fonctionnaire par un autre équivalent, indépendamment de considérations de personnalité. Tout fonctionnaire de service est remplaçable par un autre. Ainsi s'est dessiné un régime de "jetabilité" générale et, avec lui, naquit l'homme "jetable" contemporain. Du point de vue culturel, cet homme "jetable" actuel se trouve devant la perte de validité des convictions religieuses et des valeurs éthiques qui en découlent. L'effet final, dans les sociétés affluentes, a été la primauté d'une consommation exacerbée et intransitive. On ne consomme par pour vivre. On vit pour consommer. Cette surconsommation ne peut même pas être généralisée et ne satisfait pas non plus aux grandes demandes de l'homme. Des sociétés surpeuplées, comme celles de la Chine et de l'Inde, ne disposent pas de

conditions physiques, dans leurs domaines respectifs, pour un niveau de consommation comparable à l'américain, ou même à celui de l'Europe Occidentale. Pour les nombreuses sociétés indigentes qui existent encore, la surconsommation est un mythe que l'on ne peut atteindre et ce que l'on cherche, sans l'obtenir, c'est une réponse aux nécessités essentielles de l'homme.

Par ailleurs, la surconsommation intransitive, indépendamment des conditions sociales, n'apporte pas de solution aux grandes demandes de l'homme confronté à des moments tragiques inévitables, à la mort, aux exigences émanant de sa propre transcendance. La surconsommation équivaut à l'ivresse. Quoique constants, des moments sont inévitables dans la vie d'un homme, lorsqu'il se voit forcé à méditer sur sa destinée. Quel sens peut-on donner à la vie?

De nos jours, le phénomène de la surconsommation intransitive n'est pas nouveau et l'on en connaît maintes manifestations au cours d'autres périodes historiques. La crise culturelle résultant de la première période intermédiaire (2200-2050) de l'Égypte et l'incitation à la surconsommation intransitive présente dans la "Chanson du harpiste" en sont un exemple. On peut mentionner d'autres phases de surconsommation intransitive, comme celle de la Babylone de Balthazar, de 539 AC (mane, thecel, phares), de la Rome de Néron, à travers les scènes décrites par Pétrone dans le *Satyricon*, parmi tant d'autres manifestations.

La surconsommation intransitive représente un type de conduite non susceptible d'une vaste généralisation et d'une

longue durée. L'alternance de phases passant du laxisme à l'austérité est historiquement courante. En Angleterre, l'austérité puritaine de Cromwell succède à la surconsommation festive de la période élisabéthaine. La futilité courtisane du XVIII^e siècle est suivie par l'austérité victorienne. D'autre part, dans le cas si illustratif de Rome, on peut observer la vaste influence du stoïcisme, depuis la fin de la République et, en dernière analyse, jusqu'à l'avènement du christianisme, et l'on voit comment elle a suscité une ligne de conduite sévère et publiquement responsable, due à de bons empereurs, culminant avec Marc Aurèle et la formation d'un noyau responsable qui, de plusieurs manières, a contribué à soutenir les deux derniers siècles de l'Empire Romain.

L'élite du pouvoir

Comme celle d'autres périodes historiques, la surconsommation intransitive de nos jours ne pourra s'étendre à l'infini; dans l'essentiel elle se limitera, dans les sociétés affluentes, au groupe restreint de la "dolce vita" et, d'autre part, se trouvera confrontée à d'autres conduites. Une de ces conduites est celle qui mène à la constitution, dans ces sociétés, d'une élite de pouvoir. Ce phénomène est plus clairement visible aux Etats-Unis, où la surconsommation intransitive est plus limitée qu'en Europe, mais, où, d'autre part, le niveau de fonctionnarisation de la société est plus élevé et répandu.

On observe dans le cas américain la production d'un phénomène particulier: celui de la coexistence d'une vaste démocratie civile, en fait la plus grande démocratie civile du monde, avec une oligarchie du pouvoir stable et efficace. Dans aucun autre endroit l'homme ordinaire est civilement plus libre qu'aux USA, où les immenses différences de fortune et de pouvoir n'affectent pas le sens et la pratique effective de l'égalitarisme civil le plus complet. Malgré cela, il y a aux USA un système "vertical" de pouvoir, en opposition à cette démocratie "horizontale", sans que l' "homme ordinaire" s'en rende compte. Ce système informel est constitué par des cooptations implicites, pourtant extrêmement efficaces, en vertu desquelles les grands chefs d'entreprise, les contrôleurs des "média", les politiciens importants et les hautes autorités civiles et militaires constituent une oligarchie du pouvoir qui maintient, moyennant diverses modalités continues, le contrôle des instruments privés de pouvoir et se succède à elle-même, indépendamment des alternances des partis, dans le contrôle du pouvoir public. Certains intérêts sont toujours défendus, quelques uns explicitement, au nom de certaines conceptions de l'intérêt national, indiscutables, d'autres implicitement, pour défendre ce même système oligarchique. Ce ne fut pas par hasard, pour mentionner l'exemple le plus récent que, lors de la campagne électorale de réélection du président Bush, son opposant, le sénateur Kerry, l'ait critiqué pour la manière dont il mettait en œuvre sa politique et non pour les présupposés (empire américain) sur lesquels elle se fondait.

L'élite américaine du pouvoir est nettement méritocratique et plus ouverte que l'europpéenne. De Bill Gates à Condoleezza Rice, on voit que l'accès au sommet du pouvoir est ouvert au talent et à la robustesse des candidats. Par ailleurs, cette élite du pouvoir semble représenter un phénomène social qui ne se limite pas au cas particulier des Etats-Unis mais représente, dans les sociétés développées, la manière par laquelle ces sociétés réagissent à leur hyperfonctionnarisation et au phénomène de la "jetabilité" de l'homme qui en découle. Le phénomène ou processus de la "jetabilité" qui, dans ces sociétés, se manifeste de la base au sommet n'agit pas arbitrairement, mais hiérarchiquement, de conformité avec les règles implicites, pourtant effectives, des multiples niveaux de l'élite de pouvoir.

En comparant les sociétés développées de l'Europe avec celle des Etats-Unis, on observe qu'elles présentent toutes le même phénomène de "jetabilité" et, en contrepartie, de la formation d'une élite de pouvoir. La distinction entre l'Europe et les Etats-Unis réside dans le fait que dans la première la différence entre la "démocratie horizontale" et l'élite de pouvoir est moins abrupte. En bref, la base européenne est moins démocratique que l'américaine et, d'autre part, l'élite de pouvoir est moins verticale. Cette différenciation découle largement, au delà d'autres facteurs, du fait que l'homme européen ordinaire a conscience de l'existence d'une élite de pouvoir, chose qui échappe à l'homme américain ordinaire en raison de l'égalitarisme de la société civile; c'est pour ce motif que, dans le cas européen, elle

collabore socialement et politiquement à réduire le fossé existant entre les masses et les élites. Si nous prenons une figure géométrique pour illustrer cette différence, nous pourrions représenter la société nord-américaine par une vaste surface plane, sur laquelle une tour verticale (relativement invisible) aurait été dressée en son centre. Dans le cas européen, sur la surface plane se dresserait, ayant une base assez large, une pyramide (publiquement reconnue).

Innovation technologique

Le phénomène de formation d'une élite de pouvoir, en opposition à la surconsommation intransitive, tendra à se produire dans le domaine des grandes innovations technologiques qui se développent depuis le dernier tiers du XX^e siècle, et devront encore se produire au long du XXI^e siècle.

La croissante complexité technologique à laquelle le monde est exposé mène, comme l'a déjà observé Karl Jaspers, à une totale dépendance, de la part des sociétés de masses, d'un fonctionnement adéquat des systèmes technologiques. De là découlent les plus diverses conséquences, dont nous ne mentionnerons que deux d'entre elles, parmi les plus importantes. En envisageant les choses à partir de l'offre technologique, le régime de vie des masses est décidément déterminé par cette offre, en termes de ses conséquences électriques-électroniques et autres. L'effet de cette offre est une extraordinaire élévation du niveau de vie de l'homme ordinaire qui, malgré les contraintes de fortune et de cultures, jouit d'une qualité de vie incomparablement su-

périeure à celle de ses congénères de n'importe quelle époque antérieure.

Une observation faite à partir de la demande montre, comme l'a remarqué Karl Jaspers, que la totale dépendance des masses vis à vis d'un fonctionnement adéquat de ces systèmes électriques-électroniques impose la délégation de la capacité décisive à une poignée d'"experts". L'hyper-technologisation du monde mène à une technocratie sélective qui renforce de manière décisive la puissance de l'élite de pouvoir. Ainsi, pour reprendre une image déjà présentée ici, les démocraties horizontales tendront à être de plus en plus dirigées par des oligarchies technocratiques de pouvoir.

Valeurs transcendantes

Dans la société technocratique de masses, marquée par sa fonctionnarisation générale, par le phénomène de la "jetabilité" de l'homme et, comme compensation, par une élite de pouvoir, on observe également la survenance de mouvements éthiques. En tant qu'animal transcendant, l'homme a besoin de valeurs supérieures pour orienter sa vie. La crise des religions supérieures, œuvre de la science moderne, a généré la demande de valeurs alternatives. La recherche de ces valeurs est une caractéristique de notre temps.

Si l'on observe le déroulement de cette recherche, on constatera que, dans les sociétés islamiques – et pour d'autres raisons dans les sociétés orientales –, l'impact de la science contemporaine sur les croyances traditionnelles est significativement moins sensible. C'est ainsi que dans ces

sociétés une importante renaissance des convictions religieuses se produit, avec son corrélat de puissante motivation politique, tendant à acquérir un caractère intégriste, anti-occidental et nettement anti-américain. Dans les sociétés occidentales, particulièrement affectées par l'érosion des croyances religieuses résultant de la science contemporaine, on voit que la demande du transcendant assume des caractéristiques distinctes, essentiellement en fonction du niveau culturel des personnes et, par inférence, de leur classe sociale.

Pour réduire un phénomène complexe à ses expressions les plus simples, on peut dire que, pour les grandes masses des sociétés occidentales, particulièrement dans le cas des USA et de l'Amérique Latine, la demande de valeurs transcendantes se fait à travers cette modalité non métaphysique et primitive du christianisme qu'est l'Évangélisme. Pour l'élite intellectuelle, la recherche de nouvelles valeurs transcendantes revêt de manière prédominante la forme d'un néo-humanisme. Entre les deux positions se situent des mouvements comme celui des verts et d'autres manifestations contestataires do *status quo*, qui ont récemment trouvé un lieu pour s'exprimer, le Forum International de Porto Alegre.

L'évangélisme contemporain, aux USA comme en Amérique Latine et dans d'autres régions où il pénètre, se caractérise par une totale absence de toute allusion métaphysique et historique ainsi que de toute prétention à la rationalité. C'est une croyance purement fidéiste dans ses

fondements, nourrie, psycho-socialement dans ses procédures par le communautarisme. Aux USA l'évangélisme s'associa profondément au patriotisme. En Amérique Latine il s'est revêtu de caractéristiques d'un démocratism communautaire de base, teinté d'une inconsciente américanisation à laquelle contribuent les pasteurs que les églises envoient dans les missions et qu'elles financent. Alors que le catholicisme se présente, d'un côté, comme une croyance rationnelle dans la tradition de Saint Thomas et de la scholastique – raison pour laquelle il est vulnérable à la contestation scientifique – il implique d'un autre côté, suivant la tradition romaine, en une distinction entre le prêtre et les fidèles. Le premier est un représentant du Pape, substitut religieux de l'Empereur Romain, les fidèles sont la plèbe. Cette lente et pourtant graduelle perte de position du catholicisme en faveur de l'évangélisme en Amérique Latine et moins intensément en Europe, émane de la combinaison, dans le premier, d'un affrontement déstabilisateur avec la science au niveau de l'élite et dans l'autre d'une démocratisation psycho-sociale valorisante de l'individualité des fidèles, au niveau des masses.

Le néo-humanisme philosophique, de Jaspers et Scheler, d'Ortega ou de Horckmeimer et Habermas, de plus en plus imprégné d'engagement social et de conscience écologique, vise, au niveau supérieur de la culture, la direction que la transcendance humaine tendra à prendre au long de ce siècle. En Occident, l'évangélisme se présente comme le mouvement transcendant le plus probable, au niveau de la

culture de masse. D'autre part, on peut observer que le catholicisme tend à se convertir en ce néo-humanisme social et écologique défendu par les élites intellectuelles de l'Occident.

Conclusion

Ces réflexions semblent montrer que, au cours de ce siècle, la tendance sera de fusionner les deux tendances: celle qui mènera à un nouvel ordre mondial, comprenant une significative élévation du niveau de vie des sociétés sous-développées, et celle qui mènera à un nouveau type de société.

Ce nouvel ordre mondial émergent est sujet à l'alternative de consolidation et d'universalisation de l'Empire Américain ou, ce qui semble être un peu plus probable, de la constitution d'un nouveau régime multipolaire renouvelant les risques d'une extermination nucléaire de l'humanité mais, si l'on exclue la survenance de ce cataclysme, menant à long terme à des formes croissantes d'institutionnalisation. Comme il a déjà été dit, l'hypothèse de consolidation et d'universalisation de l'Empire Américain tendra, elle aussi, à long terme, à une Pax Universalis.

Sous une de ces deux alternatives d'un nouvel ordre mondial se développera une nouvelle société. En prenant le monde dans son ensemble, tout indique que la tendance penche vers la formation, comme je l'ai avancé dans un livre récemment paru (*Une étude critique de l'histoire*), d'une Civilisation Planétaire, au long d'un processus syncrétique,

que l'on peut déjà observer, de fusion des grandes cultures restantes. Dans ce processus, la Civilisation Occidentale Tardive fonctionne comme un noyau agglutinant. D'autre part, comme nous l'avons déjà observé, la présente surconsommation intransitive des sociétés affluentes ne peut même pas se généraliser et n'est pas non plus destinée à une longue existence. D'une manière ou d'une autre, on voit émerger une élite technocratique de pouvoir qui administre les formes intransitives de surconsommation. Simultanément, de nouvelles demandes éthiques, néo-humanistes, aux niveaux supérieurs de la culture ainsi qu'aux inférieurs, à caractéristiques néo-fidéistes sous plusieurs modalités syncrétistes, tels que l'évangélisme, le néo-mahométisme, le néo-bouddhisme, tendront à fournir une réponse alternative aux demandes transcendantes de l'homme.

L'Europe virale

Marc Guillaume

“Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme” écrivaient Marx et Engels en 1848. Au temps où l'illusion et l'utopie (cette vision laïque du Paradis) avaient encore une véritable force en Europe. Suffisante pour changer le monde, comme l'histoire l'a montré par la suite, certes dans une direction imprévue et catastrophique.

Les spectres ont disparu. Sans doute gardons nous de leur puissance maléfique ou au moins ambivalente une nostalgie certaine. Les spectres de Marx, spectres au second degré, ne hantent plus que les champs d'une déconstruction interminable et servent encore parfois d'emblèmes à une critique indéfiniment recommencée de l'ordre économique dominant. Il reste certes de la spectralité, mais dans une toute autre acception de ce terme.

Ce qui a commencé, bien avant Marx, en Europe, c'est le *temps des virus*. Il accompagne la fin des religions: un virus c'est, comme une religion, des représentations articulées à des pratiques et plus profondément une captation mentale du désir, du besoin de consolation, etc. Mais ce qui fait sa spécificité et le différencie de toute religion, c'est qu'il en détruit le principe fondateur, la croyance en une transcen-

dance. Des religions, les virus ne préservent en effet que leur coquille: ils se logent à l'intérieur pour réaliser la contamination mentale la plus indécidable et la plus efficace.

Le virus de l'économisme

La grande famille de ces virus, la plus active aujourd'hui, c'est, bien sûr, l'*économisme*. Rousseau, dont on oublie trop souvent qu'il écrivit l'article *économie* de l'Encyclopédie, est allé à l'essentiel en proposant l'oxymore adéquat: *religion laïque*.

L'économisme c'est d'abord un ensemble d'inventions et de pratiques nécessaires pour gérer l'irruption des progrès techniques, la multiplication des échanges *sans menacer la puissance des États*. C'est aussi un ensemble de représentations, une *Weltanschauung*, compatible avec ces nouvelles pratiques, les légitimant et les naturalisant.

L'irruption de ces nouvelles représentations, le changement du *régime* même de pensée, ont évidemment été précédés d'une longue maturation que les historiens décrivent dans le détail. Par exemple Braudel dans son étude des grandes villes méditerranéennes au cours du 16^{ème} siècle. Il est à peine besoin d'évoquer Max Weber pour rappeler que le mouvement de la Réforme a contribué à mettre en ligne les valeurs chrétiennes avec l'esprit du capitalisme à venir.

Si l'on cherche, parmi les écrits savants, un bulletin de naissance de ce nouvel esprit, une fable, une légende, c'est *La fable des abeilles* de Mandeville, au tout début du 18^{ème} siècle, qu'il faut retenir (mais on retrouve la même intuition

chez de nombreux auteurs tels Hume, Ferguson, Hutchinson). Avec une liberté d'esprit qui aurait pu lui valoir quelques ennuis (en tout cas ses écrits furent brûlés, censurés), Mandeville est sans doute le premier à *composer* les valeurs chrétiennes individuelles avec les nécessités contingentes au niveau social global. Adam Smith, considéré comme le fondateur de l'économie moderne, prendra soin de rejeter toute filiation morale et symbolique avec lui, tout en reprenant pourtant l'essentiel de son argumentation pour la développer vers des applications concrètes (Marx, plus lucide ou plus honnête, plus distancié aussi, rendra à Mandeville l'hommage qu'il mérite et Keynes fera de même).

Mais ce ne sont pas ces penseurs et les économistes qui les ont suivi qui ont "inventé" l'économisme. Ils lui ont seulement fourni une enveloppe discursive savante, dont le rôle n'est certes pas négligeable; surtout quand elle comporte des formules heureuses comme "la main invisible", trouvaille de Smith pour laisser entendre que Dieu avait voulu le marché. Mais l'enveloppe ne suffit pas à rendre un virus "actif". Leurs auteurs ont seulement fabriqué au bon moment le conditionnement adéquat du virus pour rendre pensables, possibles, acceptables des pratiques nouvelles répondant à des problèmes nouveaux, ceux auxquels était confrontée l'Angleterre au milieu du 18^{ème} siècle.

Le problème nouveau, comme l'a montré Michel Foucault, c'est la difficulté pour des appareils d'État de taille encore modeste de continuer à contrôler des échanges qui se multiplient. Faut-il les interdire ou les réduire, comme par le

passé mais au risque d'anémier la puissance potentielle associée aux progrès de la technique? Faut-il les contrôler dans le détail au risque de rendre les instances publiques obèses et, finalement, impuissantes?

L'invention de génie c'est cela: laisser jouer des mécanismes de marché, en les contrôlant seulement *globalement* et en les *fiscalisant*. Cela permet à la fois de conserver la prévalence de l'État et d'accroître la puissance d'une nation, puissance de guerre ou de dissuasion en premier lieu, et donc de préserver l'Empire (anglais, puis américain). C'est d'ailleurs pourquoi on peut dire que le libéralisme est une invention, une ruse de l'État pour conserver sa puissance et même sa pureté en rejetant la souillure dans la société, ce marais ou grouillent les intérêts privés de classes et de personnes.

Invention de génie? Il faut dire plutôt nécessité génétique. Si ce virus n'avait pas été accepté par la société anglaise et ses principales instances de pouvoir, l'histoire européenne en aurait été totalement changée mais, les problèmes restant les mêmes, l'économisme aurait fini par s'implanter, peut-être un peu plus tard et ailleurs en Europe.

Si le virus de l'économisme est essentiellement fondé sur cette invention du libéralisme, il permet en outre de résoudre une multiplicité de problèmes associés. Des problèmes essentiellement pratiques comme par exemple: comment payer des biens "risqués", ceux qui étaient livrés par bateaux, sans enfreindre l'interdit catholique sur l'assurance (en France, il faudra attendre 1788 pour que

Rome lève partiellement cet interdit et on sait que dans certains pays du Moyen-Orient cet interdit complique encore aujourd'hui l'organisation des affaires)? La réponse fut pendant longtemps le dispositif ingénieux du "prêt à la bonne aventure" qui esquivait formellement un mécanisme d'assurance. Mais il fallait généraliser, permettre la multiplication des activités marchandes risquées, faire face à des sinistres comme l'incendie qui avait ravagé Londres en 1666 et donc rendre pleinement légitime l'activité d'assurance. Tous les problèmes qui se posaient ainsi dans l'assurance, la banque, le commerce, la production industrielle ont ainsi engendré des représentations nouvelles qui se sont glissées d'abord dans les habits religieux pour ensuite les détruire progressivement. Et les remplacer par une nouvelle croyance, l'économisme.

Évidemment, cette nouvelle croyance n'a de religieux que le *lien* social qu'elle établit dans la collectivité par le simple effet d'une croyance partagée. Aucune transcendance, aucune illusion, aucune "règle". Mais seulement des "lois" : habillage scientifique de solutions techniques, vocabulaire presque universel de la discipline, des économistes anglais aux théoriciens actuels en passant par Staline qui a particulièrement abusé de cette expression. Des "lois" qui évoluent au gré des contingences. Le virus de l'économisme est ainsi, par construction, adapté à tous les problèmes que rencontre le développement technique et industriel, ce qui contribue fortement à sa naturalisation et à sa mondialisation. Il est socialement incorporé et de ce fait quasi-indestructible.

Résistances et variantes

Certes, la critique de Marx a bien été une tentative d'éradication du virus. Mais si elle était frontale, était-elle vraiment radicale? Marx était en grande partie "contaminé" par l'économisme, reprenant à la base de sa construction, les notions de besoin, de rareté, l'évidence du progrès technique et la nécessité du développement des forces productives. Fût-il plus radical, quelle force aurait pu avoir son discours face à l'imbrication déjà puissante des discours et des pratiques économistes? Les expériences qui se sont réclamées de l'héritage marxiste n'ont visé qu'un réarrangement des hiérarchies de pouvoir (de la sphère privée marchande vers une bureaucratie politico-étatique) et sont tombées dans la difficulté que l'invention du libéralisme anglais avait su éviter: l'obésité des appareils d'État et des *nomenklatura* qui les a rendues impuissantes ou en tout cas incapables de rivaliser avec les impérialismes fondés sur l'économisme. Il faut être naïf pour se représenter le marxisme ou le soviétisme comme des *résistances* effectives à l'économisme; le premier reste dans le registre d'un militantisme qui, au mieux, amende l'économisme; le second n'était qu'une variante planifiée et non viable de l'économisme. Élever l'un et l'autre au rang d'une vision alternative du monde a été un mode de faire valoir de l'économisme et parler de "fin de l'histoire" à la suite de la chute de l'Empire soviétique s'inscrivait dans cette même logique de triomphalisme complaisant.

Depuis la contamination anglaise, peu de cultures ont donc résisté à l'économisme. Certes les temporalités et les modalités ont été différentes selon les pays. En Europe même, beaucoup d'historiens ont différencié des variantes du virus capitaliste. Michel Albert a été le vulgarisateur de ces recherches dans son ouvrage *Capitalisme contre capitalisme* en insistant surtout sur la distinction entre la variante anglo-saxonne et la variante rhénane; Philippe d'Iribarne a étudié aussi divers alliages entre des cultures nationales et l'économisme. Il est clair que les États-Unis ont été l'espace privilégié du virus qui y a produit tous les effets d'impérialisme pour lesquels il est conçu. Mais le Japon, à sa façon très spécifique, a été aussi un espace d'accueil avec la tentation associée d'impérialisme dans le monde asiatique. La question se pose maintenant pour l'Inde et pour la Chine ainsi que pour un grand nombre de pays en développement. Il n'y a pratiquement que le monde islamique qui semble opposer au virus de l'économisme une résistance quelque peu effective...

Une Europe boîteuse

Pourquoi évoquer alors une Europe virale si le monde dans sa quasi-totalité est déjà contaminé ou menacé par l'économisme?

Parce qu'elle en a constitué l'origine et qu'elle est donc le terrain le plus ancien d'acclimatation du virus. Parce que ce terrain était constitué de couches culturelles anciennes, diversifiées et gardant la trace de très nombreux et anciens

conflits. Parce que, dans ces conditions, aucun rapprochement européen n'était possible: la construction de l'Europe n'a pu se faire qu'à partir de l'économisme. Parce que faute de pouvoir approfondir cette Union au-delà de l'économisme partagé, l'Europe cherche à s'étendre et nous propose une confrontation entre l'Islam et l'économisme. Parce qu'enfin et peut-être surtout, le virus de l'économisme – c'est-à-dire nos représentations convenues – pressent sa fin ou du moins ses limites et tente de muter vers une autre famille qui lui assure une survie, sous forme d'hypostase.

Le virus de l'économisme ne s'est pas diffusé de la même façon en Europe du Nord et dans les pays latins. D'abord à cause de la coupure entre les cultures protestante et catholique. Mais surtout l'Europe du Sud s'est développée plus tardivement et, entre temps, les appareils d'État s'étaient renforcés et avaient plus de réticence à déléguer aux marchés certains de leurs pouvoirs. En France par exemple, le décollage industriel survient pour l'essentiel pendant la Monarchie de Juillet, à partir de 1830 donc, et l'État avait étendu ses appareils et son rôle dans les activités économiques depuis la Révolution. Le développement industriel est donc resté largement encadré et contrôlé par les pouvoirs publics, d'où il est résulté une forme mixte spécifique, mêlant économisme et étatismes, avec des entreprises publiques et une notion de service public que l'on retrouve d'ailleurs dans la plupart des pays latins.

Comme on le sait, cette spécificité est en voie de disparition avec l'approfondissement de l'Union européenne et le

rôle croissant que joue dans cette évolution l'Europe du Nord. Mais dès l'origine, le Traité du Marché Commun, avait posé une règle commune qui était celle du marché: le contexte s'y prêtait. La France et l'Allemagne sortaient de la période de reconstruction que le Plan Marshall avait facilitée. Jean Monnet, même s'il avait été l'inspirateur du Plan, était un libéral convaincu (conviction ancrée dans sa culture familiale et renforcée par sa connaissance et son admiration des économies anglaise et américaine). Le destin européen était donc scellé dès le premier traité, même si des exceptions étaient prévues pour ménager (provisoirement, la suite l'a montré) les différences entre les pays de l'Union. Car cette règle commune échappe au principe de subsidiarité, c'est-à-dire finalement aux pouvoirs nationaux. La structure institutionnelle du pouvoir exécutif de l'Union reflète cette prééminence de l'économisme. En apparence, les différentes Directions Générales (l'exécutif de l'Union) sont sur un plan d'égalité mais en réalité l'une d'entre elles, chargée de la Concurrence (la DG4), échappe au principe de subsidiarité puisqu'elle est chargée de faire respecter la règle commune, fondatrice de l'Union.

Tout cela a donc conduit à une Europe-marché, une Europe régie par l'économisme dans laquelle les pouvoirs nationaux perdent une grande partie de leurs pouvoirs au profit d'une "bureaucratie céleste" sur le plan social, culturel, politique, etc. mais aussi d'une bureaucratie relativement efficace quand il s'agit de faire respecter les lois du marché.

Mais cela engendre aussi une véritable difficulté qui, sous une apparence technique, reflète un clivage politique

en Europe. Cette difficulté se présente d'abord comme un prolongement du principe du marché unique au domaine monétaire. Fixer des parités (l'écu) puis créer une monnaie unique (l'euro), c'est en effet faciliter les mécanismes de marché. Mais c'est aussi beaucoup plus parce que les déséquilibres des échanges entre pays cessent alors d'être automatiquement corrigés par des ajustements monétaires. Il n'y a alors que deux possibilités.

Ou bien accepter une solidarité totale entre les pays européens comme chaque pays accepte une solidarité entre les différentes régions qui le constituent, c'est-à-dire par exemple accepter que la Grèce vive en partie "aux crochets" de la France. Ce qui revient à constituer une véritable nouvelle nation fédérale à l'image des États-Unis par exemple. Mais cela ne se décrète pas et il est clair que les Européens en sont encore très loin. On peut même se demander s'ils se sont rapprochés de cette forme de solidarité totale à travers la réalisation du marché qui conforte plutôt le principe de compétition.

Ou bien, créer de nouveaux mécanismes non monétaires et cela a conduit aux rigidités du Pacte de stabilité. Par des moyens budgétaires, des contraintes quasi-automatiques permettent de remplacer les anciennes contraintes monétaires. Sans rentrer dans les questions techniques qui mettent en évidence les insuffisances de ces coordinations budgétaires partielles et souvent trop contraignantes, il faut seulement souligner qu'elles invitent à une coordination poussée des politiques budgétaires nationales, en fait à une

coordination politique presque totale. Pour le moment, de cela l'Euroland est encore loin...

Pourquoi l'euro alors, si les pays qui y adhèrent ne sont pas en mesure politiquement de lui donner son efficacité réelle et s'infligent un handicap dans la compétition mondiale (les économistes européens ne cessent pas de souligner l'habileté d'une politique monétaire et budgétaire américaine qui n'est pas entravée par les contraintes d'un Euroland qui reste une Union partielle)? La réponse est simplement le rôle du dollar comme devise-clé au niveau mondial qui donne un privilège exorbitant aux États-Unis, qui est même la composante principale de leur impérialisme. D'où l'idée, parfaitement légitime, qu'une seconde devise-clé changerait complètement la donne mondiale et que l'euro pourrait servir de fondement à une Europe-puissance. C'est d'ailleurs pourquoi les États-Unis ont été hostiles à l'euro (mais leur scepticisme presque total à cet égard a presque désamorcé leur hostilité) et pourquoi aussi certains pays européens, par solidarité avec les États-Unis mais aussi pour esquiver les contraintes de l'euro et enfin par refus d'une plus grande intégration politique, sont restés en dehors de l'euro. C'est évidemment le cas exemplaire du Royaume-Uni.

L'Union européenne est ainsi coupée en deux: l'Euroland boiteux, en recherche perpétuelle d'une intégration politique qui semble encore loin et qui ne verra peut-être jamais le jour, et les autres pays européens qui ne souhaitent, au moins dans le court terme, qu'une extension du

marché. Pire encore: si certains de ces derniers pays rejoignent l'Euroland, cela ne peut que renforcer les difficultés d'une intégration politique. On voit ainsi se produire un mouvement d'*extension affaiblissante* de l'Union européenne qui correspond bien à l'espoir américain que l'euro ne sera jamais une devise-clé capable de concurrencer le dollar.

Mais l'histoire n'est pas écrite. L'émergence d'un grand marché européen unifié, avec une monnaie unique mais une faible, voire très faible intégration politique, compliquerait certes l'impérialisme monétaire américain mais ne remettrait pas en cause sa suprématie économique, militaire et politique. Face à l'Amérique du Nord, le continent européen aux frontières floues ne serait pas une Europe-puissance mais un grand marché concurrent, stimulant mais finalement subordonné. Et apportant aussi un *jeu* utile dans l'affrontement prévisible dans les prochaines années avec les puissances émergentes en Asie.

Une Europe septique confrontée à une mutation virale

Si dans la géopolitique mondiale et dans ces futurs affrontements, l'Europe est appelée à jouer un rôle second, elle peut quand même, en raison de sa "vieillesse" même, devenir un "terrain" de mutation du virus. La vieille Europe est constituée par des populations qui ont été contaminées les premières par l'économisme. Qui ont intégré comme une évidence, comme une fatalité, comme un "prêt-à-penser", la production, la concurrence, la croissance... L'économisme

est un virus (mental) à *large spectre*, personne n'y échappe. Même si chacun se bricole un évangile (portable) adapté à sa situation sociale, à son contexte et à ses problèmes. Ce virus est un éloge direct de soi, à tout le moins un "vice" privé pardonné; c'est tout le contraire d'un intégrisme. On peut donc développer un individualisme post-moderne tout en restant porteur du même virus. Pour l'expert économiste, la croissance est une "solution" au chômage, pour le chômeur c'est un espoir de retrouver un emploi, pour l'entrepreneur elle est directement lié à son chiffre d'affaires, à son profit et peut donc décider de sa réussite ou de sa faillite.

Certes, on ne tombe pas amoureux d'un taux de croissance disait-on en 1968 lorsque la croissance, précisément, semblait assurée. On pouvait alors avoir d'autres désirs (surtout dans les classes favorisées). Mais lorsque la croissance faiblit on a *tous besoin* d'elle. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que *Halte à la croissance?*, livre issu des travaux du Club de Rome et publié en 1972, ait reçu un accueil mondial exceptionnel (sans doute le best-seller du 20^{ème} siècle dans cette catégorie): l'interrogation suscitait à la fois un espoir d'émancipation que mai 68 avait cristallisé et de multiples inquiétudes que la première crise pétrolière, quelques mois plus tard, confirmeront.

Ce qui est apparu progressivement depuis lors dans les consciences collectives, c'est une évidence qui était restée masquée : la conviction que la croissance, sous ses formes actuelles, est impossible à maintenir à terme. Aucune croissance exponentielle, aussi faible soit son taux de progres-

sion, ne peut durer indéfiniment. En revanche l'horizon de fin de croissance, le rythme de ralentissement restent très difficiles à préciser. C'est dans cette période de transition qu'apparaît un nouveau prêt-à-penser, une variante du virus dominant, qui peut s'appeler le "développement durable". Formule qui exprime d'abord, sous une forme naïve, le souci de *prolonger le plus possible* une croissance dont on sait pourtant qu'elle devra finir par cesser et dont on peut craindre que son prolongement engendrera quelques catastrophes. Volonté de dénégation donc.

Formule qui se nourrit aussi de toutes les contraintes écologiques car elles sont finalement, à travers des conflits et des difficultés temporaires, intégrables dans le calcul économique. Beaucoup plus généralement, l'écologisme, l'alter-mondialisme qui regroupe des sensibilités hétérogènes voire contradictoires entre elles (marxisme nostalgique, écologie "profonde", technophobie naïve, réformisme humaniste, etc.) sont de faibles vaccins contre l'économisme et lui permettent de devenir "résistant", comme on le dit pour les microbes à l'égard des antibiotiques.

Il reste que le développement durable est une variante spécifique de l'économisme, un virus mutant. Car ce qui est recherché de façon encore confuse c'est une forme de croissance "involuée", tournée vers le social même et non plus vers la production matérielle: cesser ou limiter drastiquement l'accumulation matérielle, réduire les dimensions et les vitesses pour accroître sécurité, santé, éducation, préservation de l'environnement, etc. Appliquer les principes du

management industriel (zéro défaut, zéro délai, etc.) à la gestion des collectivités humaines, ainsi traitées comme des stocks : principe de précaution, zéro mort, etc...

Le terrorisme lui même est récupéré au profit de cette mutation virale. Les contraintes sécuritaires et les restrictions de libertés qu'il entraîne sont assez comparables aux contraintes écologiques. Même les catastrophes naturelles, comme l'écrivait récemment Jean Baudrillard, s'inscrivent dans ces nouvelles représentations; d'ailleurs elles apparaissent comme de moins en moins naturelles (vieuse question, déjà débattue après le tremblement de terre de Lisbonne) puisqu'on peut toujours dénoncer l'insuffisance des prévisions ou des secours. La croissance durable c'est une nouvelle mobilisation contre le Mal, sous toutes ses formes, réelles ou imaginaires, et contre tous les risques.

Évidemment, nous n'en sommes qu'au début d'un virage, difficile à négocier et qui prend souvent l'aspect d'un problème insoluble, plus complexe en tout cas que celui qui a présidé au début de l'économisme. Car il s'agit cette fois de ralentir la croissance pour la réorienter vers d'autres fins dans les pays riches alors que le reste du monde aspire à suivre le même chemin d'une croissance matérielle qui ne fait que commencer à sortir les pays pauvres de leur misère. Et même dans les pays riches, il est bien difficile de s'entendre sur les rythmes et les modalités d'une réorientation qui convient surtout aux classes aisées et qui ne peut que bouleverser les hiérarchies établies et produire des crises sectorielles ingérables à court terme. Il suffit d'observer à cet égard la

position américaine à l'égard du protocole de Kyoto pour mesurer la difficulté, pour l'empire américain lui-même, de se plier à ces nouvelles contraintes.

On peut cependant parier que la variante virale du développement durable, le mixte d'économisme, d'écologie et de sécuritaire, finira par s'imposer, par nécessité et que l'Europe sera le champ privilégié d'implantation de cette variante. Elle y est plus réceptive que les pays nouvellement contaminés par l'industrialisation. Ce n'est pas par hasard que les pays d'Europe du Sud en particulier manifestent une résistance accrue envers certaines formes de mondialisation industrielle lorsqu'elles touchent aux secteurs de l'agriculture, de la culture ou des services. De Millau à Seattle et à Florence s'organisent des mouvements de lutte contre l'OMC. Eurovirus contre mondovirus.

Le film *Mondovino* met bien en évidence ce conflit dans un secteur où se mêlent symbolique et conquêtes de marchés mondiaux: culture du vin contre son industrialisation; le terroir (attaché à la *transmission*, de génération en génération) contre la marque (fondée sur la *communication* dans l'espace du marché) . Sous les apparences d'une défense de ses racines, d'une résistance immunitaire, l'Europe introduit donc une mutation et propose un virus hybride. Europe septique donc (plus que sceptique).

L'Europe face au bloc islamique

L'Europe n'est pas seulement réceptive à une mutation de l'économisme, elle se veut contaminante à l'égard de

l'espace islamique qui jusqu'à maintenant a résisté au virus de l'économisme, ce qui explique, en partie, certaines spécificités de son non-développement. Résistance frontale, sans hybridation longuement préparée, comme c'était le cas dans l'espace chrétien ou encore, selon des modalités diverses, au Japon, en Chine ou en Inde. Sous l'assaut d'un virus qui s'adapte par construction aux évolutions et notamment à l'explosion technologique, les "vraies" religions fondées sur une transcendance stable qui les immobilise, n'ont pas résisté longtemps. L'Islam apparaît donc comme la seule exception d'importance, une immense réserve d'altérité non ou peu contaminée. Le croissant islamique qui s'étend à travers l'Afrique du Nord, le Moyen-Orient, les nouveaux États musulmans de l'Asie centrale pour atteindre les frontières de la Chine, sans oublier l'Indonésie, regroupe des pays liés par beaucoup de dénominateurs communs. Rien n'interdit de penser que ce bloc émerge, à moyen terme, sous l'impulsion d'une idéologie mobilisatrice, d'inspiration théocratique et totalitaire.

Dans ce bloc en émergence cependant, la Turquie, qui depuis deux siècles, s'occidentalise fait figure de grande exception. Sur le plan politique bien sûr avec le "kémalisme" et plus récemment par son ouverture à l'économie de marché et aux technologies.

Ce que l'on appelait dans les chancelleries, entre les deux guerres, "l'homme malade de l'Europe" succombera-t-il au virus de l'économisme? Sera-t-il la porte d'entrée de l'économisme occidental dans le bloc islamique?

Quand on voit, à la mosquée d'Uzküdar, les musulmans prosternés dans leur prière, se relever et, l'instant d'après, pour la moitié d'entre eux, saisir leur téléphone mobile, on peut penser que les comportements rituels et religieux peuvent fort bien se concilier avec les comportements réflexes de la modernité. Mais il n'en est rien... La ville entière est l'enjeu d'un conflit entre modernité et défi à la modernité (y compris dans le jeu provoquant des signes de la modernité), auquel il n'y a peut-être pas de solution. Mais sommes-nous si sûrs que les jeux soient faits dans nos pays occidentaux "résolument modernes"? (Jean Baudrillard, "Istanbul: l'eau, l'empire, l'or, la scène primitive", *L'Herne*, 2005, p. 118.)

Non les jeux ne sont pas faits, pas complètement. Mais il est clair que tous les partisans de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, en particulier et paradoxalement ceux qui manifestent une sensibilité de gauche, espèrent que l'Islam est soluble dans l'économisme, que l'occidentalisation pourra grignoter un morceau du croissant islamique. Sinon dissoudre du moins contaminer pour imposer une laïcité rejetant le religieux hors de l'espace public. Espoir d'une nouvelle Europe, à vocation méditerranéenne, d'un pont entre Occident et Islam que l'empire américain serait incapable de réaliser.

Ici encore c'est une bataille virale et mondiale qui s'amorce. Entre la forme ancienne de l'impérialisme économique (américain) et une nouvelle forme plus "culturelle", infiltrée d'alter-mondialisme. Entre un développement où des éléments hétérogènes peuvent se juxtaposer sans se confondre et la poursuite de la croissance matérielle imposant l'uniformité dans la violence.

Collaborateurs

Alain Touraine – Sociologue. Docteur *Honoris Causa* de plusieurs universités européennes et latino-américaines, dont l'Université Candido Mendes, de Rio de Janeiro. Membre correspondant et membre de plusieurs académies, dont l'Académie brésilienne de lettres et l'Académie de la latinité. 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), *Justice: faim de L'Église* (1972), *A Democracia Desperdiçada* (1992), *Collor – Anos-Luz, Ano-Zero* (1994), *A Presidência Afortunada* (1999), *O País da Paciência* (2000), *Lula – A Opção mais que o Voto* (2002), *Lula: une gauche qui s'éveille* (2004) et *Lula – Entre a Impaciência e a Esperança* (2004).

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 *Habermas and the Public Sphere*, *Studies in*

Contemporary German Social Thought (1992) et *Culture, History and the Challenge of Difference* (1995),

Cristovam Buarque – Ingénieur mécanique. Doctorat en économie à l'Université de Paris. Professeur à l'Université de Brasília, recteur de cette université de 1985 à 1989. Sénateur. Ancien ministre de l'éducation du gouvernement de Mr. Luis Ignacio Lula da Silva. Auteur, entre autres, de *Os Instrangeiros*, *A Aventura da Universidade* et *A Desordem do Progresso*.

Edgar Morin – Edgar Morin, sociologue, est directeur de recherche au CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) et chercheur au Centre d'études transdisciplinaires en sociologie, anthropologie et histoire (Cetsah).. Auteur, entre autres, de *La méthode: La nature de la nature* (1977), *La vie de la vie* (1980), *La connaissance de la connaissance* (1980), *Le vif du sujet* (1969), *Terre patrie* (1993, avec Anne Brigitte Kem).

Ehsan Naraghi – Sociologue iranien, ancien conseiller spécial du directeur général de l'Unesco. Auteur de *Du palais du chah aux prisons de la révolution*, *Islam et laïcité* et *L'Orient et la crise de l'Occident*.

Enrique Rodríguez Larreta – Directeur de l'Institut de pluralisme culturel, Université Candido Mendes. A écrit *Gold is illusion* (2003) et publié, entre autres, *Gilberto Freyre e a Sociologia Crítica* (2001), *Collective Imagination Limits and Beyond* (2001), *Identity and Difference in the Global Era* (2002).

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); *D'un fragment l'autre* (avec Jean Baudrillard, 2001). Assure la chronique littéraire et les grands entretiens de la revue *Question de*.

Hamid Reza Asefi – Vice-ministre des Affaires Étrangères de la République islamique d'Iran.

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).

Jérôme Bindé – Sous-directeur général adjoint pour les sciences sociales et humaines et directeur de la Division de la prospective, de la philosophie et des sciences humaines à l'UNESCO. Membre fondateur de l'Académie de la latinité. Directeur et co-auteur des deux anthologies des Entretiens du XXI^e siècle: *Les Clés du XXI^e siècle* (2000), et *Où vont les valeurs?* (2004)..

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 prési-

dent de son conseil scientifique. Il a publié *L'Empire des réseaux* (1999) et *Virus vert* (2002).

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 GER-FLINT-*Synergies*.

Nilüfer Göle – Sociologue et directrice d'études à Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS). après avoir longtemps été professeur de sociologie à l'Université de Bogaziçi (Istanbul). Membre du Conseil scientifique de l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (IISMM, EHESS). Auteur de *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*.

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* (1977); *Walter Benjamin: Revolutionary Writer* (1981); *The Passagen-Werk: Walter Benjamin's Theory of Mass Culture, New German Critique* (1984); *Walter Benjamin's Passages: a Political Allegory of Modernity* (1986).

Walter Dignolo – Professeur de Littérature en la Duke University. Directeur du Centre d'études de la globalisation et des humanités de l'Université de Duke aux USA. Parmi ses publications: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995) et *Local Histories/Global Designs Coloniality Subaltern Knowledge and Border Thinking* (2000).

Yann Richard – Directeur de l'Institut d'études iraniennes (Sorbonne nouvelle), sous-directeur de l'UFR Orient et monde arabe (Sorbonne nouvelle) et professeur d'études iraniennes, Sorbonne nouvelle (Université Paris 3). Principales publications: *Le shi'isme en Iran. Imam et révolution* (1980), *L'Islam chi'ite: croyances et idéologies* (1991) et *Cent mots pour dire l'Iran moderne* (2003).