

## La modernité postnationale

*Sergio Paulo Rouanet*

**J**e 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. Quoi que 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-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”.