

The Universal of Human Rights:
Precondition for a Dialogue of Cultures

REFERENCE TEXTS

XVth Conference of the Académie de la Latinité

**The Universal of Human Rights:
Precondition for a Dialogue of Cultures**

Amman, Jordan, April 14th–17th, 2007



Académie
de la Latinité

Rio de Janeiro, 2007

© Académie de la Latinité, 2007

Published by
Educam – Editora Universitária Candido Mendes
Praça XV de Novembro, 101, Sala 27
20010-010 – Centro – Rio de Janeiro – Brazil
Phone: (21) 2531-2310 – Email: cmendes@candidomendes.edu.br

Editorial Coordination
Hamilton Magalhães Neto

Translation and Revision Services
Anne Marie Davée, EL Translators Bureau,
and Martha Moreira Lima

Proofreading
Anne Marie Davée and Luiz Carlos Palhares

Cover
Paulo Verardo

Cover Illustration
The Monastery (Al-Deir), Petra, Jordan

Desktop Publishing
Vitor Alcântara

TABLE OF CONTENTS

Le Préalable au dialogue des civilisations: L'universel des droits de l'homme <i>Candido Mendes</i>	9
---	---

Introductory Conference

Droits de l'homme: le dernier universel <i>Alain Touraine</i>	35
--	----

1

Human Rights and the Cultural Context

Human Rights and Contemporaneity of Islam: a Matter of Dialogue? <i>Aziz Al-Azmeh</i>	65
The Dilemma of Islamic Rights Schemes <i>Ebrahim Moosa</i>	82
Du Nomadisme de quelques concepts <i>François L'Yvonnet</i>	135

2**Human Rights and Historical Consensus**

Islam laïque: oxymoron ou défi ouvert? <i>Giuliana Turrone</i>	159
Universality and Occidental Reason <i>Helio Jaguaribe</i>	176
L'Universel comme enjeu de la mondialisation <i>Abdesselam Cheddadi</i>	190

3**Representation, Collective Will and Democracy**

L'Islam et la tolérance <i>Cesario Melantonio Neto</i>	215
The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism <i>Walter D. Mignolo</i>	225
Global Convergence <i>Cristovam Buarque</i>	278
The Russian Paradigm of Lacking Freedoms in the Context of the Global "Inversion" of Human Rights <i>Madina Tlostanova</i>	307

4**Citizenship and the Rule of Law**

Les Coptes à la Marge <i>Alain Roussillon</i>	351
Métaphore ou catachrèse: une lecture rhétorique de la décolonisation en Bolivie <i>Javier Sanjinés C.</i>	388

Islam, Embodied Morality and the Public Sphere in Syria <i>Paulo Hilu Pinto</i>	408
--	-----

5

Multiculturalism and Hegemony

Globalization, Hegemony and Sovereignty <i>Susan Buck-Morss</i>	435
L'islam et les dialectiques historiques et sociologiques <i>Mohammed Arkoun</i>	459

6

The Simulacrum and the Universal

“Pas de contrainte en religion”: l'islam mystique et la liberté <i>Christian Jambet</i>	467
Islam et terreur: à l'origine d'une représentation <i>Souâd Ayada</i>	489

7

Hegemony and the Civilization of Fear

La Guerre des ombres <i>Enrique Larreta</i>	513
Hégémonie et Préemption: la différence, droit aux droits <i>Candido Mendes</i>	529
Cosmopolitiser la Globalisation: un monde sans alentours <i>Daniel Innerarity</i>	553
Participants	562

Le Préalable au dialogue des civilisations: L'universel des droits de l'homme

Candido Mendes

LATINITÉ, OCCIDENT SOUPLE, DIALOGUE

La Conférence de Amman (14-17 avril 2007) prend la suite, en ce monde d'islam en quête de la Latinité vers les différences et le véritable dialogue, dans un univers menacé par l'hégémonie et un affrontement de cultures en proie à leurs affirmations identitaires.

En même temps, au cours de ses 14 conférences, l'Académie de la Latinité se rendit compte avant le 11 septembre de la montée de ces tensions et de l'importance des rôles d'interlocution d'un Occident souple, face à

une modernisation à outrance menaçant un monde de subjectivités collectives, dans l'affirmation première de leur différence.

À la poursuite de cette visée, l'Académie put s'apercevoir, au-delà du dialogue essentiel avec les diverses frontières islamiques, de ces autres défis avancés par la crise de l'État-Nation en Amérique Latine, ou encore par la structure de l'État et de la représentation proposée, de nos jours, par le monde andin ou le Haïti, continuées par l'avancement des politiques de reconnaissance de citoyennetés différentielles, comme fait face la latinité hispanique aux États-Unis. La réunion à Amman nous offre le scénario stratégique par excellence au Moyen Orient pour évaluer le déploiement des interventions militaires d'Occident à la dimension des guerres préemptives et du recours idéologique au soupçon continu entre cultures, au bord d'une reprise des conflits de religion. L'enjeu s'accroît au moment où l'hégémonie réclame un contenu de croyance et le néoconservatisme américain se replie sur une chrétienté évangélique, vue comme étant menacée de l'extérieur où un terrorisme de tous bords, anonyme, mais attribué à l'Islam, pousse à une "civilisation de la peur" et aux conflits sans retour.¹

Le post-11 septembre ne fit que démontrer le surcroît d'une défense outre-mer du Continent, de pair avec le rejet, par les États-Unis, des Nations Unies comme solution naturelle de sauvegarde de la stabilisation mondiale. Nous ne serons plus dans une culture de la paix telle

qu'avancée encore au début du siècle par l'effort de Federico Mayor et ses collègues, à la suite de l'UNESCO, mais devant une culture de soupçon en veilleuse. Pour la première fois, la nation la plus puissante du monde se voit, elle-aussi, comme la plus menacée vis-à-vis de l'agression ininterrompue des dits infidèles, héritiers des anciens barbares, dans un univers privé des anciennes *limina* pour l'acculturation et la détente impériales.

Le monde islamique se refit à la onzième heure, en se remettant aux remparts de la différence et de la survie du multiculturalisme en temps d'hégémonie. Tout dialogue entre les subjectivités collectives contemporaines dépendrait, en effet, du maintien d'une vraie "réciprocité de perspectives", engloutie par la normalisation civilisatrice. Dans cette perspective, la notion du dialogue retourne à un point zéro idéal, où on pourrait encore penser, en termes d'effective survie du monde d'après le 11 septembre, à un universel d'entente et de consensus limite.² Ce ne pourrait être que celui, précisément, des droits de l'homme, comme enjeu de la préservation de l'espèce et, par surcroît, de sa dignité.

La Realpolitik, de nos jours, échappe à cet impératif de coexistence internationale. Elle élimine le préalable de tout dialogue mondial basé, après les conflits du XX^{ème} siècle, sur le primat de la personne et des libertés, sur l'*a priori* des sécurités collectives liées, désormais, à des contenus concrets d'ordre universel et non à ses stricts supports assurés par l'État de Droit.³

LES DROITS DE L'HOMME, PREMIER UNIVERSEL DE RECONNAISSANCE

La Conférence d'Amman se penchera donc sur trois pans fondamentaux. Elle s'ouvrira sur la validité des droits de l'homme comme universels de ce dialogue, réalisant en même temps les difficultés de l'affirmation des contextes culturels face à la plateforme reconnue par la Déclaration Universelle de 1946. Jusqu'à quelle limite, en effet, les prémisses de l'État de Droit peuvent-elles s'assurer comme un *a priori* devant la médiation de son affirmation *hic et nunc*? Dans ce sens-là, il serait essentiel de voir la limite du soutien de la lutte contre la torture ou du droit à l'expression, ou à la pensée critique, condition de la vraie herméneutique culturelle de nos jours. On se demandera, en même temps, dans quelles limites le maintien de la dignité de la personne que tant qu'à sa seule survie physique, souligné par une unanimité unique, dans ce programme reconnu, également, *urbi et orbi* en 1946.

L'universalité de ces droits pose aujourd'hui, face à la confrontation culturelle en éveil, la reconnaissance préalable d'un droit à la différence, assuré aux structures de réception où se font, dans le monde virtuel de nos jours, les opinions publiques et de par elles-mêmes et des irrationnels d'accueil qui les poussent comme mise en œuvre de l'entente en notre temps.

Les droits fondamentaux, limités par cette nouvelle avenance des contenus culturels, ne peuvent revenir au

niveau d'une prise de conscience et de sa mobilisation qu'à partir d'un statut, où la politique d'information accepte la coexistence de la différence, même au niveau des porte-paroles, des témoignages et de la présence conventionnelle du "dissent".⁴

À LA DÉFENSE DES SUBJECTIVITÉS COLLECTIVES

Dans tout l'Occident, on veilla à cet essor de la raison et à son éclosion comme régime d'auto-conscience et de fondation des libertés. L'issue de la confrontation des cultures, actuellement, devant l'accaparement médiatique et l'affirmation survenue des religions d'État, implique la reprise pour la vie collective du même *caveat* par lequel le *habeas corpus* devança, pour l'intégrité physique, les grands statuts de support des droits de l'homme. De même, la dignité de cette vie, à côté de la simple survivance, est devenu cet autre *a priori*, à partir des assurances internationales de l'affirmation de la différence, face à la rapidité de la virtualisation du monde et de la transformation de toute alternative en simulacre.

Les Commissions des Droits de l'Homme des Nations Unies, ainsi que celles du monde islamique, viennent de se réorganiser en un synchronisme qui est la promesse d'un agenda stratégique.⁵ L'Académie de la Latinité veut questionner, à Amman, dans la conscience d'un statut effectivement universel, non pas les droits de l'homme eux-mêmes, au niveau d'un affrontement culturel, mais la condition de gage minimal et limite où une position

de différence puisse être accordée en jumelage, au contenu circulé par l'information. L'interrogation nous mènerait au même *corpus* de débat des universels de la démocratie. Cependant, contrairement aux limites de la représentation et du respect politique des minorités ou du minimum de renvois réciproques, aujourd'hui devant d'une politique de coexistence se replie sur le maintien de cette alerte à la différence. Poussées par une *Realpolitik* limite, les hégémonies se vouaient à l'homogénéisation, toute réalité préalable engloutie.

L'année 2006, en termes de confrontation des cultures, donna lieu à la crise des *cartoons* du prophète Mahomet au Danemark, suivie de la protestation contre les remarques de Benoit XVI à Regensberg, sur le recours à l'épée dans le missionarisme d'Islam. La violence de telles réactions dépassa le jeu normal, dans la modernité, des confrontations d'opinions dans l'espace public⁶ et la conquête du droit à l'expression dans le cadre des libertés contemporaines. De tels heurts déclenchèrent l'affront aux religions et le passage des disputes, et des revendications citoyennes aux "guerres de croyance". La houle, dans tout l'Islam, contre les caricatures du prophète ne pouvait se penser comme un phénomène organisé de réseaux ou même de systèmes portés au circuit du terrorisme. On pouvait parler d'une véritable réaction de la part d'un inconscient collectif dont la présence, au début du XXI^{ème} siècle, met en question — face à un Occident et son appareil devenu civilisation universelle — les

conflits fonciers des processus historiques et le maintien des identités culturelles moulées par la dynamique de cette histoire. Jusqu'où pouvons-nous parler effectivement d'expropriation de ce palier même, où une identité collective se reconnaît et réclame sa singularité, à l'octroi du sens à l'évènement et à sa vision du monde?

La chute des tours jumelles à Manhattan fut le climax d'un long procès de prise de conscience tardive de l'impact du développement global de l'Occident, mené entre les tenailles d'un processus de rationalité et de conscience qui s'emparèrent de la notion de modernité, à la suite du monde des empires et du jeu linéaire de ses dominations. L'aventure coloniale exprima cette vision, assurée par toutes les bonnes consciences du progrès et par l'avance d'un univers de contrôles technologiques et sociaux.

LA ONZIÈME HEURE DU RETOUR

La révolution khomeynienne de 1978 est devenue le premier tocsin de cet éveil de l'âme collective, à jamais blessée par les bénéfices de la civilisation, *urbi et orbi*. La Turquie d'Ataturk réalisa à la dernière heure sa conversion modernisatrice, en toute ingénuité et conséquence finale, à l'insu du support identitaire de cette collectivité. L'irruption de Khomeyni arrêta au dernier moment le même procès poussé à la caricature et se fit l'alerte de l'enjeu du processus civilisateur en notre temps.⁷ En même temps, le dépassement du conflit

atomique et du dernier partage des puissances internationales mit en route l'exploit d'une hégémonie au pouvoir exponentiel à l'empoi gne technologique et politique de notre époque. Son corrélatif nécessaire serait le passage de cette conscience retardée au geste de protestation, devenu violence terminale. Le *Djihad* ne tournerait pas au martyr, sans faire passer le terrorisme topique ou localisé en geste d'immolation et sans retour. La violence se décentralise et devient incontrôlable, de même que la chute des tours, ou l'explosion de la gare à Madrid, se voient comme marches d'un sans précédent, au niveau le plus profond des poussées des inconscients collectifs.

Ce serait toute une nouvelle prise de conscience que réclamerait une politique de stabilité internationale. Une telle quête supposerait le rétablissement d'une réciprocité de perspectives des protagonistes envers l'enjeu de cet univers, passé au monde de la peur et de la radicale méconnaissance de l'autre. Ce serait donc dans la plateforme basique de l'universel des droits de l'homme que l'on pourrait trouver l'entente menant au vis-à-vis comme priorité de cette reconnaissance fondatrice.⁸

L'avance historique de la rationalité comme domination se passa d'une synchronie de la perception collective des droits humains, nécessairement médiatisée par le contexte culturel. Cette conscience en Occident se donna comme l'épanouissement d'une conquête, passant par la sécularisation et l'autolimitation de l'État. En Islam, au contraire, de tels droits dépendaient intrinsèquement

des conditions statutaires de son octroi, du *faht* et de l'univers théocratique de la *Sharīa*.⁹ Les Nations Unies établirent le renvoi, par la démocratie, de la priorité de l'homme, entre États de Droit et Droits Humains. Mais sa reconnaissance effective pour bâtir une civilisation de la paix souffrit du passage des régimes de domination à l'hégémonie, face à la priorité, effective et acquise, des libertés dans son sein.

DROITS HUMAINS ET LUMIÈRES ÉGARÉES

Les Lumières expriment l'essor de ce moment-axe, en Occident, de prise de conscience dans le luxe des "Déclarations" et du discours analytique des droits par tous ses prédicatifs: ils devenaient la déclinaison des modes de liberté et de ses potentiels, en vue du "plus-être" de ce même homme, retourné à sa tâche foncière. La modernité comme histoire profonde y aboutit, entamée par la longue et difficile manifestation de la primauté de l'individu, face aux ordres collectifs qui pourraient nuire à son affirmation,¹⁰ en la transformant en priorité absolue de la condition objective de l'être comme personne.

Les incidents inédits, en matière de radicalité de confrontation, subis au passage de la domination coloniale en hégémonie, gagnée aux tensions-limite de la vie collective exigent un préalable à l'affirmation de son identité, comme protagoniste du sens. Analogiquement à ce qui se passa dans le rapport individu-État, la reconnaissance de l'individualité collective s'impose

pour devenir sujet de ces mêmes droits. Toute la souche historique menant aux Lumières débuta par ce premier pan de l'engloutissement par l'ordre étatique de l'individu, menacé toujours d'être sommairement anéanti. C'est exactement dans un scénario de torsion historique, de contre-vents à l'inertie acquise de domination que la fondation même de l'idée des droits humains commença par cette procédure de résistance, *in iminentia* de son renversement et qui fit bondir le droit à la subsistance première de la personne, devant l'État par la provision *ut habeas corpus*. De l'avenance du *writ* ancestral des libertés, aux déclarations de l'Encyclopédie, gagne toute sa désinvolture historique l'expression du "mode de l'homme" selon Condorcet, à partir du droit au corps et à la vie en première démarcation à l'espace public.

"UT HABEAS CORPUS" — "UT HABEAS IMAGO"

Les "guerres de religion" potentielles qui suivent la chute des tours jumelles reprennent une même affirmation *a priori*, la subjectivité menacée par la perception de l'Occident appareil. De l'archi violence de l'Al-Qaeda aux huées des places, aux drapeaux brûlés, au chaos terroriste, ce sont les gestes d'une identité qui se reconnaît, finalement, menacée d'expropriation. Elle s'en prend aujourd'hui à ce niveau primaire d'une même violence qui, historiquement, mena aux luttes contre les Bastilles, les massacres collectifs, les esclavages, les détentions à vie. Cette conscience acquise, d'un sujet, dans une in-

vestiture sans retour, par la provision *ut habeas corpus* — se rend compte du préalable d'un même mandat de survie au niveau des sujets collectifs menacés d'éviction radicale et ayant conscience, à la onzième heure, de son terraplanage subjectif.

Un *ut habeas imago* devient la caution primaire pour leur différence. Nous ne serions qu'au tout début de la généralisation du terrorisme, comme dernière résistance devant le *Behemot* occidental, aux frontières moribondes de cette identité menacée. Chaque fois davantage, cette subjectivité collective assaillie derrière ses remparts se retranchera sur des visions de monde cerné, dont le corpus religieux assure la dernière et radicale confrontation. L'Islam a fourni le scénario optimal pour cette confrontation aux ressorts exponentiels. Le monde occidental, par son passage de la domination à l'hégémonie du processus technologique de notre temps, assura, par l'avancement du *rescue* médiatique, la saisie universelle des représentations des cultures par le biais des simulacres.¹¹ D'autre part, le monde musulman laissé à la moitié de son absorption civilisatoire ne fit que renforcer la mobilisation intérieure face à la perception retardée des coûts du progrès en échange de son âme. Les fondamentalismes deviennent, à l'immédiat, ses replis où l'appel religieux reprend toute la fraîcheur des *Djihad* et sa détermination du martyr. Et, de même, toute conscience de droits se départ de la primauté de l'individu déplacé de la dimension humaine à la personnalité collective.¹²

L'assurance de la perception du sujet se constitue comme l'impératif épistémologique, dans les deux cas, comme cette avance de l'évènement fondateur de la conscience dans l'histoire.

Quelle serait donc aujourd'hui la condition d'appel à un même préalable et au pari de sa synchronie, pour parler d'un universel de rencontres et de vis-à-vis entre l'Occident et les cultures qui le confrontent et surtout, comme subjectivité accomplie, l'Islam?¹³

CONSCIENCE ET ASYNCHRONIE HISTORIQUE

En effet, on ne constatera pas une fusion de ces reconnaissances au niveau d'identiques priorités. La dénonciation des tortures de Abu-Ghraib ne soulevèrent pas les pays des victimes affligées par ces violences. La crise des *cartoons* montra une opposition sans retour entre le heurt aux croyances et l'affirmation du droit intrinsèque à la liberté d'expression. Impossible, en même temps, de revendiquer un même droit à l'intégrité du corps en Occident face aux enjeux mutilateurs, d'une vision clanique et religieuse qui veut se rapporter au Coran.

Dans cette même visée, il serait difficile de faire avancer un universel de priorités des droits de l'homme, sauf le strict droit à la vie, en tout contexte culturel, l'État de Droit de même se rend aux exceptions de la sécurité d'État, repris comme le "corps sacré", en proie au terrorisme déchaîné.

Jusqu'à la chute des tours, la clameur grandissante pour les droits de l'homme gagna tout son relief historique ébranlé, désormais, par un Occident hégémonique

frappé d'une peur universelle. Il ne sera pas question, uniquement, de discuter face au progrès de la laïcité¹⁴ et devant les "guerres de religion", de la reprise, au niveau absolument idéologique, d'une resacralisation missionnaire de la civilisation. Ce qui serait en cours, en même temps, c'est la nouvelle démediation, que l'avènement de l'hégémonie amène à la notion même d'un universel de Droits, au sein du développement de la démocratie¹⁵ et des structures de pouvoir modernes. On n'a fait qu'entamer la nouvelle opposition, entre l'État où se retranche la notion de l'ordre et le terrorisme vu comme généralisé, anonyme et incontrôlable.

LES DROITS DE L'HÉGÉMONIE

Les marches de la protection de l'individu à la deuxième partie du XX^{ème} siècle succombèrent à l'intervention d'un État voué à une idéologie de l'ordre collective en péril perpétuel. La deuxième administration Bush peut nous donner le synopsis de cette émergence, en maintenant et aggravant les mesures extraordinaires du *Patriot Act*, de septembre 2001. Le Président des U.S.A. s'arroge l'imposition de la *torture douce* pour forcer les confessions des ennemis du pays.

De même, le Salon Ovalé est le seul responsable pour décider si les prisonniers de guerre profitent des Conventions de Genève. Le gouvernement n'est plus censé d'informer la Nation des dispositions et de la portée prises par la surveillance électronique du pays, atteinte au respect de la privacité.

Toute la notion de normalité et de paix tenaient à un scénario d'État-nation et à un protagonisme collectif au niveau international.¹⁶ Cette condition est échangée contre la disparition d'un espace public universel, marqué par la coexistence avec l'autre collectif. Elle se fait sentir en riposte. Ou, plutôt, en action préemptive pour changer la propre structure de l'évènement ou des jeux entre le réel et le virtuel, comme support pour l'action collective de notre époque. En même temps, l'allure prise par la dimension subjective de cette virtualité nous conduirait à la représentation, de plus en plus comme son simulacre et au discours de ses nouvelles entéléchies, dictées par le monde hégémonique.¹⁷ On fait face au sabotage systématique de la réalité au niveau de la mer de sa représentation. L'autre y devient le résidu d'une résistance, passée au *no man's land* du terrorisme et l'univers de la réalité rentré en état d'alerte, assuré par l'alarme de la différence. Quelle est encore, aujourd'hui, la chance du vis-à-vis interculturel, dans l'univers médiatique qui est devenu une surdétermination de l'hégémonie?¹⁸ Comment regagner l'impératif primordial et sauvage de l'hétérogénéité de la représentation devant l'*a priori* d'une effective coexistence collective, dont l'État de Droit se fait le constat premier?

LA DIFFÉRENCE — DROIT AUX DROITS

Le *ut habeas imago* devient le sauvetage pour un univers énonçable comme "mode du sujet" et, par là-même, se faisant le réseau de renvoi où naissent les visions

du monde et les styles de vie, teneurs de la liberté de l'homme. Il n'est pas question, dans ce sens, de trouver des droits de "troisième", ou de "quatrième" génération, au profil matriciel ouvert par le déclin des Lumières. À la fin du deuxième conflit mondial, l'affirmation d'un ordre international reconnu la nouvelle nature de la coexistence collective, s'assura une dialectique au profit de l'avancement social, en affirmant les droits humains devant les absolus des souverainetés des États-nations. Au tout début du XXI^{ème} siècle, face au galop des cultures réifiées par la civilisation, les contradictions s'aiguillèrent devant l'inédite montée des contrôles sociaux et technologiques.¹⁹

La contremarche de la différence revient au réseau affaibli du tissage des Nations Unies pour l'arrêt de la dialectique hégémonique. Même au jeu de ce que la globalisation entérine, d'un laisser-faire au marché, la différence est encore une *commodity*, suffisamment sauvage pour s'assurer des survies ou même créer une "deuxième nature" dans un monde qui n'a pas encore accompli les logiques des derniers terraplanages. Une guerre préemptive peut encore se perdre. La différence, née à ses dépens, fait son chemin et crée des réseaux à contre-courant, pour assurer le bond futur, par les guérillas au même et l'implacabilité de son hantise.

SÉCURITÉ NATIONALE ET ÉTAT DE DROIT

La visée émergente de l'hégémonie dépasse les propres fondements d'un État de Droit dans ses exigences

élémentaires. Le Salon Ovale s'interroge aujourd'hui à propos de la légitimité de la défense des terroristes à Guantánamo par les avocats américains. L'abondance des protestations, venant de plusieurs associations de juristes, ne fait que montrer le niveau atteint, au fin fond des "néocons", par cette reconnaissance du "statut" de la sécurité du "peuple élu", intouchable, par l'abomination terroriste. La clameur fit que plus de 120 grands bureaux d'avocats plaident pour cette défense gratuite, se remettant à la valeur intrinsèque, proclamée par la culture du pays, de "l'égalité de tous devant la loi". De toute façon, cela n'empêcherait pas que le Secrétaire de Justice américain, Alberto Gonzales, puisse encore soutenir, en janvier 2007, devant le Congrès, l'exclusion des prisonniers de Guantánamo de la Convention de Genève. La justification reste celle des risques possibles pour la sécurité de l'État qu'impliqueraient de telles discussions et les conséquences inimaginables d'un nouvel assaut terroriste aux États-Unis.

La déclaration de Gonzales est faite au moment même où Bush se voit forcé de reconnaître l'erreur de l'information répandue quant au développement d'armes de destruction de masse par Saddam et qui avait justifié l'invasion de l'Irak en 2002-2003. Il se replie sur le fait que, quoi qu'il en soit, l'exécution du dictateur s'est avérée importante pour l'équilibre du Moyen Orient. Mais en même temps, Bush reconnaît la gageure présente de l'occupation et met surtout en cause l'essentiel du *ratio-*

nale interventionniste: le renforcement de la démocratie en tant que régime politique capable d'assurer le *dissent* des représentations et donc une cohabitation de minorités politiques. Le gouvernement Maliki, à Bagdad, serait justement sa contradiction, étant donné qu'il ne se montra pas "super partes" par rapport à l'enjeu chiite-kurde-sunnite en perpétuant les meurtres claniques journaliers, en condition de guerre civile accélérée par l'exécution de Saddam. L'hégémonie, en ce moment, démontre le dépassement, par les valeurs culturelles, de l'État de Droit.²⁰ D'un point de vue international, la lutte contre l'hégémonie devient également une dénonciation de la démocratie en tant qu'idéologie de la domination *urbi et orbi*. La nouvelle contradiction résulte de la priorité de l'affrontement à l'hégémonie, amenant à la chute des mécanismes politiques de la différence.

REPRÉSENTATION COLLECTIVE ET IDENTITÉ SOCIALE

Un troisième mandat de Hugo Chávez ne met pas seulement en cause l'héritage cubain comme ressort à une dialectique de contrepoint envers l'univers américain, associant le système néo-libéral à la démocratie. Le régime de Caracas peut s'assurer une présence internationale à partir de ses ressources pétrolières et de demande de marché des États Unis au risque de la *Pax americana* en Irak. Mais à l'immédiat, l'affirmation d'un "socialisme du XXI^{ème} siècle" se lie à la dénonciation de la démocratie, figée, désormais, comme modèle écono-

mique de la mondialisation. Et en Amérique du Sud, les premiers alliés de Chávez puiseront sur le fait accompli de l'inviabilité démocratique traditionnelle pour faire face à cette décomposition de l'État national, poussée au paroxysme final des concentrations du revenu et de l'injustice sociale.

Toute cette progression de l'antinomie américaine s'interroge sur les institutions même de la démocratie, comme régime de perfectionnement systémique et fonctionnel de la vie politique associé à la modernisation et à la rationalité.²¹ Le nouvel anti-américanisme est à présent marqué, depuis Chávez et son exemple, par cet effondrement de l'enjeu du mécanisme de *feedback*, de poids et contrepoids, de rebalancement et autonomie par où avance la profondeur de la démocratie, au-delà du simple maintien des élections. Les tensions émergentes du socialisme, dit du XXI^{ème} siècle, se reconnaissent, dans chacun de ces pays, par ses efforts proclamés de renversement d'institutions démocratiques comme légitimation du vieux régime. Au Venezuela, par le droit aux réélections permanentes du Président, la reformulation des autonomies des États et départements en possibles communautés, contrôlées par des coopératives publiques. En Bolivie, par une nouvelle Assemblée Constituante qui permettrait la réforme de la loi fondamentale à la majorité simple, en dehors des deux tiers et la viabilité des ordonnances par décret. Et l'Équateur se voit aussi aux prises avec l'installation d'une assemblée à tout pouvoir

selon les mêmes propositions des gouvernements de La Paz et de Caracas. Le résultat serait, ainsi que le montre la Bolivie, l'effritement final de l'État-Nation par la demande inouïe de séparation de presque deux tiers du pays, pour amener en contreposition à l'État Aymará de Morales, comme affirmation du fondamentalisme ethnique confirmé par avènement des indiens au pouvoir.²²

L'évocation des droits humains comme acquis de la conscience de notre temps pâlit donc aussi en Occident, exposée à cette nouvelle expropriation de l'identité collective par l'hégémonie. *L'a priori* de l'affirmation de cette subjectivité se retranche au niveau de survie, mais devant une démédiatisation du réel concret comme référence à la totalité qui l'entoure. Les simulacres s'imposent et, à la quête du socialisme comme alternative économique et à la démocratie comme son paragon politique. C'est déjà en termes de résistance ouverte et piétonnière que l'affirmation de la spécificité culturelle s'enracine dans dépôt redécouvert; dans une littérale affirmation de son possible "en-soi" fondamentaliste-prospectif. Dans cette même visée, l'éclatement démocratique dans les pays andins — et même au cours d'une scission littérale en Bolivie — trouvera à mi-temps et selon les mêmes logiques d'une survie de différence, une inévitable confrontation avec le populisme vénézuélien. Il se démarque de toute culture effective préalable, rendue aux forces de l'État-appareil et à l'organisation fon-

cière par le cadre politique de sa société civile en réseau aussi fragile qu'ambigu.²³

LES REVERS DE LA DÉMOCRATIE ET DE L'ÉTAT NATIONAL

De toute façon, ce sera en Amérique Latine que la poussée de la globalisation en hégémonie permettra de faire face au contrepoint historique régressif de l'État-nation, pour une fois replaqué sur de vrais rémanescents culturels et tout en contraire de l'artificialité du colonialisme du XX^{ème} siècle en Afrique et au Moyen Orient, aux frontières écartelées selon les compensations des puissances du moment.²⁴

La dernière déclaration publique de Saddam avant de monter au poteau, se réclamant de la fondation de l'Irak issu de la mosaïque des accords de Versailles, dans toute son artificialité, témoignait déjà de la diachronie de l'idée nationale à l'aube des nouveaux impératifs globaux. L'enjeu d'une prospective au cœur de la contradiction de l'hégémonie en Amérique Latine se passera de l'idée nationale pour tomber sur les simulacres de l'alternative. Nous ne sommes qu'au tout début de l'effet des dé médiations où l'Occident fit face aux discours des subjectivités historiques dans le monde, celui des dominations, du *limens* et pas du *limes* où la globalisation en systèmes s'épure et se joue en hégémonie.

Une identité culturelle subsisterait dans le cadre des confins latino-américains, profitant de sa double diachronie.²⁵ Les pays Quechua ou Aymará, en Amérique Latine, seraient aussi les héritiers, *in bona pars*, des legs

de l'État-nation, quand ils pourraient profiter, en second décalage, d'une nouvelle frontière diffuse d'acculturation. Le déploiement de l'hégémonie se fera sous le joug de l'hyper-concentration de ces bénéfiques, monnayés de façon indéfinie par la virtualisation subjective sans appel. Mais pour la première fois dans l'histoire continentale, la différence restera à ses frontières, assurée par les prosélytes de l'assimilation interrompue et l'échec périphérique de l'État-nation, en permettant la survie des cultures qui ont tenu le coup face à la modernisation.

TYRANNIE VIRTUELLE ET DIASPORA IMPOSSIBLE

Le monde de l'hégémonie, par définition, n'admet plus les *diasporas* devant sa tyrannie virtuelle. Mais des cultures résiduelles qui échappèrent à ce moment-là sont en veilleuse, gardiennes de l'"insupportable" différence. Elles deviennent de plus en plus le dépôt d'un souvenir, au sein du monde hégémonique, où, en défense des "droits de l'homme", se fait la plateforme de l'affirmation identitaire, des subjectivités collectives. On ne pourrait pas épargner le scénario où, face au nouveau rythme historique des hégémonies, la "civilisation de la peur" peut faire double avec l'expropriation médiatique menant à la torpeur, sinon à l'oubli, à partir du centre de l'Occident, le dépôt historique effectif et acquis de la rationalité et de sa mobilisation comme conscience collective. Il est impossible de se rendre compte jusqu'où la virtualisation subjective travaillera sur la réification "lukacsienne" au niveau d'une nouvelle frappe

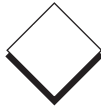
de représentation faite monnaie de l'entente de l'âge de l'hégémonie. Jusqu'où, dans l'avance anonyme des nouvelles logiques de l'appareil, la revendication des droits de l'homme semble toujours davantage subversive, au temps des états de sécurité collective et de la menace omniprésente et informe du terrorisme? Les droits de l'homme deviennent de plus en plus la plateforme où cet Occident insiste à se reprendre comme *logos*, après les maintes dévolutions aux croyances, face aux échanges entre l'anéantissement et l'absolu de son affirmation. La "civilisation de la peur" nous place à nouveau devant la destruction de l'infidèle, pour une fois écarté de tout missionarisme ou conversion. L'hégémonie ramène le progrès à un temps social du Moyen Âge, pris par l'absolu du virtuel et ses peurs uniformes. La différence y paraît comme la pire des subversions, mais de plus en plus somnambule, l'authentique vouloir égaré ainsi que l'État de Droit qui le charpente.

NOTES

1. Mokvar Ben Barka, *La Droite chrétienne américaine*, Paris: Privat, 2006.
2. Pascal Lamy, *La Démocratie marche pour une autre gouvernance globale*, Paris: Seuil, 2002.
3. Alain Touraine, "Globalization and Identities", in: *Hegemony and Multiculturalism* (Candido Mendes, ed.), Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, p. 299-324, 2004.
4. Jürgen Habermas, *Idéalisation et communication*, Paris: Fayard, 2005.
5. Mireille Delmas-Marty, *Le Relatif et l'universel*, Paris: Seuil, 2004.

6. Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, *Ragione e Fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo* (Giancarlo Bosetti, ed.), Venezia: Marsilio, 2005.
7. Yann Richard, "L'Occident comme valeur et antivaleur dans l'Iran Moderne", in: *Islam, Latinité, Transmodernité* (Candido Mendes, ed), Rio de Janeiro: Educam-Académie de Latinité, p. 70-91, 2005.
8. Mohammed Arkoun, "Pratique et garanties des droits de l'homme dans le monde islamique", in: *Islam et droits de l'homme* (sur la direction de Marc Agi), Paris: Ed. Des Idées et des Hommes, p. 49-55, 2007.
9. Marc Agi (dir.), *Islam et droits de l'homme*, esp. Marcel Bepard, "Existe-t-il une conception islamique spécifique des droits de l'homme?", Paris: Ed. Des Idées et des Hommes, p. 25-29, 2007.
10. Mireille Delmas-Marty, *Le Pluralisme ordonné*, Paris: Ed. du Seuil, p. 26-32, 2006.
11. Jean Baudrillard, *Les Exilés du dialogue*, appendra, p. 14-28 ("Culture of the Difference in Eurasia: Azerbaijan — Past and Present in the Dialogue of Civilizations, 13th International Conference, Baku, 2006), Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, 2006.
12. Louis Massignon, "Le Respect de la personne humaine en Islam", in: *Islam et Droits de l'Homme*, Paris: Ed. Des Idées et des Hommes, 2003.
13. Ebrahim Moosa, "The Dilemma of Islamic Rights Schemes", in: *The Journal of Law and Religion*, vol. 15, n. 1-2, 2000, 2001, Duke University.
14. Alain Touraine, *Un Débat sur la laïcité*, avec Alain Renaut, Paris: Stock, 2004.
15. Henrique Antoun, "Virtual Communities and Democratic Space", in: *Real, Simulacrum, Artificial: Ontologies of Postmodernity* (Candido Mendes, coord., et Enrique Rodríguez Larreta, ed.), Rio de Janeiro: Educam-Unesco-ISSC, p. 187-224, 2003
16. Craig Calhoun, "The Necessity and Limits of Cosmopolitanism: Local Democracy in a Global Context", in: *Identity and Difference in the Global Era* (Candido Mendes, coord., et Enrique Rodríguez Larreta, ed.), Rio de Janeiro: Educam-Unesco-ISSC, p. 96-138, 2002.

17. Jean Baudrillard, *Simulacre et simulations*, Paris: Galilée, p. 36-48, 1991.
18. Fredric Jameson, *Modernidade Singular: Ensaio sobre a Ontologia do Presente*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 9-12, 2005.
19. Jean Marie Chevalier et Jacques Mishel (ed.), *La Raison du plus fort les paradoxes de l'économie américaine*, Paris: Robert Laffont, 2004.
20. James Moore et Wayne Slater, *The Architect—Karl Rove and the Master Plan for Absolute Power*, New York: Crown Publishers, 2006.
21. Craig Calhoun, “Nationalism and Cultures of Democracy”, in: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario e diferencia: la nación en el mundo andino*, Candido Mendes, ed. (14ª Conferencia Internacional, Quito, 2006), Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, 2006.
22. Walter Mignolo, “The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics”, in: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario e diferencia: la nación en el mundo andino*, Candido Mendes, ed. (14ª Conferencia Internacional, Quito, 2006), Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, p. 119-147, 2006.
23. Enrique Rodrigues Larreta, “Fragil América Latina: del ‘mito del desarrollo’ a las representaciones inciertas”, in: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario e diferencia: la nación en el mundo andino*, Candido Mendes, ed. (14ª Conferencia Internacional, Quito, 2006), Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, p. 400-417, 2006.
24. Eduardo Grüner, “Recuerdo de un futuro (en ruinas). La Nación como no-espacio en la ideología de la globalización”, in: *Pensar a contra corriente*, Fernando Martínez de Heredia, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.
25. Javier Sanginés, “El mestizaje en vilo: una propuesta alternativa”, in: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario e diferencia: la nación en el mundo andino*, Candido Mendes, ed. (14ª Conferencia Internacional, Quito, 2006), Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, 2006.



Introductory Conference

Droits de l'homme: le dernier universel

Alain Touraine

Pour Candido Mendes

1

Nous sommes, depuis longtemps déjà pris dans une contradiction; nous sommes même enfermés dans une impasse dont il ne semble pas y avoir de sortie. D'un côté, il est admis que l'appel à l'universalisme a été utilisé par les pays ou les groupes sociaux dominants comme un instrument de leur domination. La philosophie des Lumières a été portée par une classe moyenne éduquée de quelques pays, en particulier, de la France, de la Grande-

Bretagne et d'une partie de l'Allemagne mais cet universalisme n'a pas empêché, à l'intérieur même de ces pays, que l'universalité des droits ne soit pas appliquée. D'une part, les droits politiques n'ont pas été accordés à tous les hommes et d'autre part, les femmes ont été tenues en dehors de la vie publique. On ne doit pas oublier non plus qu'au moment où apparaissaient les plus grandes œuvres de ces philosophies des Lumières, l'esclavage existait encore et dans certains pays l'intolérance religieuse ou l'intolérance contre ceux qui n'étaient pas religieux gardait beaucoup de sa force. C'est clairement après la grande vague de décolonisation qui a suivi la seconde guerre mondiale et en même temps au moment où les réseaux de migration ou d'émigration se faisaient plus nombreux et lointains qu'une réaction intellectuelle en même temps que politique a critiqué cette prétention à un universalisme qui ne pouvait être qu'une couverture d'un pouvoir de domination à l'intérieur de chaque nation et entre les nations ou les populations. On a vu alors se développer une tendance contraire, celle qui insistait sur la nécessité de préserver ou de rétablir le droit des cultures dominées. Même dans un pays aussi attaché que la France au monolinguisme des lois ont été votées reconnaissant l'existence de plusieurs langues à l'intérieur de la nation, en recourant à l'expression, d'ailleurs contestable, de langue régionale. Cette tendance n'a pas été seulement critiquée ; elle a aussi affirmé la nécessité de la communication entre cultures différentes et cette

communication suppose ce que Charles Taylor a magnifiquement appelé la “recognition”, la reconnaissance de l'autre, dans son altérité même et certains philosophes comme Emmanuel Lévinas ont poussé au plus loin ce concept de l'autre, ou plutôt de l'altérité. Cette tendance ne porte pas en elle-même atteinte aux ambitions les plus nobles de la philosophie des Lumières. Il est impossible d'attendre d'un peuple qu'il vive dans l'universel si son existence n'est même pas reconnue par d'autres. Il semble même surprenant de défendre l'universalisme des droits de l'individu sans reconnaître celui des droits des communautés. Dans certains pays comme le Canada se sont développées de bonne heure des campagnes qui visaient à reconnaître les droits et l'existence culturelle de populations dites autochtones. Parallèlement, en Australie se menait une campagne pour reconnaître aux aborigènes la propriété des terres qui avaient été accaparées ensuite par les immigrants venus, pas toujours volontairement, de Grande-Bretagne. A ce point de ce bref rappel historique, tout apparaît simple, car il n'y a pas de contradictions indépassables entre l'appel à une raison universaliste et la défense de collectivités ou même de communautés attachées à leur spécificité. En Europe, même la notion de Volk fut utilisée de manière très diverse par les penseurs allemands. Certains, comme Herder voulait surtout faire reconnaître aux allemands et à d'autres comme les Baltes et les nations balkaniques leur droit d'accès à la pensée universelle. D'autres,

comme Fichte à l'époque des guerres napoléoniennes, donnaient à leur revendication culturelle un tour plus national et même agressivement hostile à l'égard de ceux qui étaient considérés comme des envahisseurs. Cette histoire longue et complexe a été pleine de conflits extrêmes, violents et dont la nécessité intellectuelle et culturelle n'étaient pas évidentes. Lorsque les nations d'Europe centrale se soulevèrent contre la monarchie autrichienne puis austro-hongroise on comprit en général que ces mouvements de libération nationale, dans l'ordre linguistique, comme dans les autres ouvraient un accès à toutes les formes de modernité à des populations qui avaient été le plus souvent dans la dépendance et le sous-développement.

C'est à une date beaucoup plus récente et en particulier en parallèle avec les mouvements nationalistes laïcs ou religieux qui se développèrent dans plusieurs parties du monde, en particulier en Egypte, qu'on vit se développer une affirmation nationaliste qui ne s'appuyait plus seulement sur une volonté de libération mais sur la volonté d'imposer à tous les membres d'une collectivité des croyances, une langue, des mœurs spécifiques et qui devenaient ainsi des lois plus ou moins directement divines et qui cherchaient à s'imposer à tous: étrangers, comme nationaux.

Nous voici donc devant deux affirmations également arbitraires et également dangereuses. Il n'est pas exagéré de dire que l'une comme l'autre ne peuvent mener qu'à

la guerre. En effet, si on donne du monde l'image d'un certain nombre de culture et de civilisation qui forme des ensembles entièrement séparés des uns des autres, toute communication étant devenue impossible, les seules catégories utilisables sont celles des philosophes du droit comme ceux de Carl Schmitt ont si fortement décrites: l'opposition entre les amis et les ennemis et par conséquent, une logique de guerre plutôt qu'une logique sociale ou politique. Parallèlement, l'histoire a montré avec quelle violence les pays les plus puissants avaient imposé leur intérêt ou même leur culture et leur langue à des populations qui ne possédaient pas une puissance militaire ou politique comparable à celle des grands pays qui n'étaient pas seulement des colonisateurs de nations soumises mais qui étaient engagés aussi dans des luttes entre grandes puissances dans lesquelles chacune revendiquait sa supériorité sur une base à la fois rationaliste et culturaliste.

On ne voit pas d'issue directe à cette situation. Toute ouverture à la diversité semble entraîner avec soi une destruction de tous les canaux de communication. On peut reprendre ici, en l'inversant, le raisonnement qui a été si largement diffusé par Huntington: c'est quand les sociétés se présentent comme des ensembles fermés sur eux-mêmes et à l'intérieur desquels existent de très fortes interdépendances entre tous les éléments de la vie sociale et culturelle que la guerre devient le seul moyen de communication entre de tels ensembles. Pour

qu'il puisse y avoir communication il faut qu'il y ait au contraire une fragmentation de ces ensembles "holistes" ce qui permet à des intérêts économiques ou politiques ou culturels d'avoir une certaine autonomie par rapport à d'autres catégories d'intérêts. Cette double fermeture de la situation actuelle ne peut pas être réglée par un appel à la tolérance, à la compréhension mutuelle ou même aux droits des minorités, car de plus en plus des minorités exigent le droit de devenir des majorités ou d'être traitées comme des ensembles indépendants. Parallèlement le développement rapide des sciences et des techniques accroît constamment la distance entre des pays développés et qui manient le plus des modes de connaissance universalistes et les autres parties du monde. Abandonnons donc la recherche d'une solution qui semble impossible à ce niveau. Recourrons plutôt à une analyse critique des notions employées, qui peut nous apporter la solution d'un problème qui n'en a aucune tant qu'il est formulé en termes historiquement concrets, trop concrets.

2

La solution qui s'impose, me semble t-il, est celle qui consiste à distinguer la modernité, en soulignant le singulier qui est employé ici et les modernisations ou les chemins de la modernisation qui sont très divers non seulement dans le monde mais encore à l'intérieur de chaque continent y compris l'Europe. La modernité ne peut-être définie que par le recours à des principes

universalistes dans la conception même de société et de culture particulière. En termes très concrets, la modernité repose avant tout sur la croyance en la raison dans ses principes comme dans ses applications et la reconnaissance du caractère universel des droits de chaque individu comme cela a été dit de manière exemplaire en Hollande, en Grande-Bretagne, dans les Etats-Unis au moment de leur formation et surtout en France où la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen reçut une audience particulièrement large. Mais cette modernité qui, il faut le répéter, ne peut exister que si elle est unique, ne peut en aucun cas être identifiée avec un chemin quelconque de modernisation. D'ailleurs, il faut le répéter, dans l'Europe des Lumières existe une très grande variété de chemins de modernisation, depuis celle qui s'appuyait sur l'économie bourgeoise comme en Grande-Bretagne et en Hollande jusqu'à celle qui faisait appel à une conception ou à une autre de l'Etat comme ce fut le cas en France et en Allemagne, avant de l'être dans beaucoup de partie du monde parmi lesquels le Brésil et le Mexique ou d'autres pays nés de la décomposition de l'empire espagnol. L'erreur commence à partir du moment où on croit, ou même on prétend qu'un certain type de société repose uniquement sur la modernité. Un tel cas n'existe pas, aucun pays, aucun groupe social n'a créé sa modernité uniquement avec des composantes modernes. Partout et toujours, on fait appel à de l'ancien pour fabriquer du nouveau en même temps

que celui-ci s'introduit par sa propre force. Si on revient à la formulation déjà présentée, on voit que d'un côté il faut rejeter absolument l'identification de la modernité à un mode particulier de modernisation: il est faux de penser que tous les chemins mènent à Rome, à Londres, à New York ou à Moscou. Mais d'autre part, les chemins de modernisation incorporent tous des références à la modernité sauf dans les cas, assurément importants et dramatiques où des sociétés et surtout des régimes politiques fonctionnent en termes de guerre, d'amis et d'ennemis, c'est-à-dire, dans des termes qui sont tout à fait étrangers à toute forme d'universalisme. Si on accepte cette formulation, cette séparation claire et profonde entre la *modernité* et les *modernisations*, on voit qu'il n'existe malheureusement aucune incompatibilité entre un certain globalisme culturel qui est en premier lieu un communautarisme et le caractère universel et donc abstrait des principes sur lesquels reposent la modernité, son droit, ses institutions et ses rapports sociaux. Il n'existe pas en réalité de différence absolue entre l'orgueil des plus forts qui s'identifient à l'universel et les affirmations défensives mais souvent violentes, elles aussi, de ceux, individus ou nations, qui ne veulent pas reconnaître leur entière différence ou encore qui veulent imposer ce qui leur semble être l'expression de l'universel et qui est le plus souvent l'affirmation d'une supériorité humaine et divine d'une nation, d'une langue ou d'un territoire.

Ainsi formulées en des termes plus élaborés, les contradictions que nous avons constatées en commençant ne sont plus insurmontables. En même temps, les limites sont tracées entre ce qui est compatible et ce qui ne l'est pas. Dans la plupart des cas il n'existe pas de rejet de la science et des techniques par n'importe quelle catégorie de nations. En revanche, il existe de fortes résistances dans de nombreuses régions du monde à reconnaître le caractère universaliste des droits humains, c'est-à-dire, des droits qui appartiennent à chaque individu dans quelque situation nationale, sociale ou économique qu'ils se trouvent.

Comment les positions qui apparaissent si fortement incompatibles peuvent-elles devenir compatibles? La réponse a déjà été fournie: il ne peut pas y avoir de relations à l'intérieur d'un espace moderne entre divers modes de modernisation, si n'est pas reconnu le caractère universel des droits de l'individu. Cette reconnaissance n'est pas toujours aussi éloignée qu'on le pense d'abord. Ce qui ne peut pas être concilié, c'est l'affirmation parallèle et hostile du monopole d'une conception des hommes et des sociétés et en particulier des droits humains par une collectivité ou une autre.

Mais pour qu'on puisse trouver certaines compatibilités même dans des situations où l'affrontement semble inévitable il faut reconnaître, ce qui est une nécessité indépassable, le caractère universel des droits de chaque individu ou de chaque groupe, quelle que soit la situation

de ces groupes et de ces individus les uns par rapport aux autres. Du point de vue de ce problème d'une importance centrale, les religions jouent un rôle double et même contradictoire. D'un côté, les croyances religieuses sont très souvent identifiées avec une appartenance politique, sociale ou culturelle. On est ici dans la situation déjà décrite de l'affrontement entre les ensembles multidimensionnels entièrement séparés les uns des autres et donc hostiles les uns à l'égard des autres.

Les principes que je viens de poser me semble permettre d'éviter des affrontements sans issue tout aussi bien que des impérialismes culturels ou militaires sans limites mais étant donné le lieu où nous sommes, il serait indispensable de pouvoir en tirer les conséquences en ce qui concerne les problèmes qui dominent cette région du monde. Ici, je ne me présente pas comme celui qui offre des idées, mais plutôt comme celui qui demande des réponses. Mais je peux indiquer quelques uns des éléments qui rendent impossibles certaines solutions et qui nous enferment dans la double contradiction que j'ai signalée. L'idée qui s'impose à mes yeux est que toute définition globale d'un ensemble humain qu'on peut appeler une civilisation, dans la mesure où ce mot combine les dimensions sociales et culturelles d'une population, conduit inéluctablement à des analyses et des politiques qui n'ont d'autres issues que la guerre et la négation de l'autre. Parlons directement: quand on parle d'islam ou d'occident, on introduit l'idée qu'il existe des ensem-

bles multidimensionnels totalement intégrés et qui ne peuvent, je le répète, que s'affronter pour affirmer leur différence en même temps que leur appel particulier à l'universel. Or, l'introduction d'une telle notion globale d'une société dans le raisonnement et dans l'action est purement idéologique et ne correspond à aucune réalité historique concrète. Ce point est essentiel, puisque c'est seulement la séparation au moins relative des diverses dimensions de la vie collective qui peut permettre de traiter des problèmes partiels, séparément sans nous placer d'emblée dans l'ombre de la guerre. Venant d'Europe et plus précisément d'un pays qui a joué un rôle important, à la fois dans le développement de l'universalisme et dans l'action coloniale et, avant, dans le système de l'esclavage, je dois insister avant tout sur la nécessité de séparer diverses dimensions de l'expérience sociale.

L'universalisme a souvent été associé, dans la politique comme dans la pensée française, à des politiques de domination extérieure et intérieure, internationale et sociale. Cette contradiction, dans ce pays comme dans tout autre, ne peut être surmontée que si on sépare différentes dimensions de l'action et de la vie d'un pays et de ses citoyens. Ce qui veut dire que l'idée de nation a servi, à la fois à défendre l'idée de citoyenneté contre un pouvoir monarchique, à combattre contre des ennemis extérieurs et à imposer une domination à divers types de population à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières. Dans cette situation, qui n'a rien de particulier et que je prends

en exemple parce qu'elle me concerne le plus directement, l'essentiel a toujours été de reconnaître l'existence de plusieurs logiques, comme on reconnaît l'existence de diverses classes sociales, de diverses forces politiques ou de diverses appartenances religieuses, morales ou culturelles. Le mot d'occident ou celui d'Europe n'a jamais eu un sens général, global. Les pays d'Europe qui ont le plus développé des thèmes universalistes sont aussi ceux, qui depuis le XVII^{ème} siècle et le traité de Westphalie, ont été engagés dans de sanglantes guerres entre les nations. Jamais le mot Europe n'a correspondu à une civilisation définie comme le fait Huntington. De la même manière, la France est un pays où la religion catholique a été pendant très longtemps religion d'Etat, ou des minorités religieuses, juifs ou protestants ont été persécutés mais où a pénétré de plus en plus profondément l'idée, d'une non correspondance donc d'une séparation entre l'église catholique et l'Etat français. Ce thème de la séparation a été associé à une quasi guerre civile qui opposait surtout deux écoles, l'école catholique et l'école des instituteurs laïcs. C'est difficilement et lentement que la séparation a été acceptée de part et d'autre et c'est tout récemment que les derniers restes de cette grande querelle intérieure ont été éliminés, ce qui n'empêche pas l'église catholique de disposer de grands moyens d'influence et d'avoir contribué constamment aux plus grandes créations de la vie nationale qu'il s'agisse d'architecture religieuse, de textes littéraires ou

de tableaux et de sculptures. Je ne vois pas ce qui justifie qu'on parle de l'islam en des termes globaux qui ne sont pas acceptables quand on parle de l'occident ou de l'Europe ou même de la France ou de la Grande-Bretagne. Les différences religieuses ont toujours été importantes des deux côtés, l'unité du monde islamique a été de plus en plus faible et limitée et le monde islamique a connu et connaît encore des mouvements nationalistes et des conflits internes qui ne sont pas de même nature que ceux qui ont déchiré l'Europe mais qui ont la même intensité. Nous devons donc nous efforcer de traiter chaque ordre de problèmes en lui-même, en écartant tout recours à des définitions globales des situations et des actions qui ne correspondent à aucune réalité. Ce qui est quasi évident lorsqu'on parle d'ensembles humains aussi immenses et aussi divers que le monde qu'on peut appeler assez arbitrairement chrétien et celui qu'on peut appeler, avec de meilleurs fondements, musulmans.

3

À partir de ces remarques préliminaires qui ouvrent la voie à des analyses plutôt qu'elles ne les apportent, nous devons nous adresser directement à la question centrale: est-ce que le monde islamique, dans son ensemble et dans ses différentes parties, répond à la double définition de la modernité, par l'appel à la raison et la reconnaissance des droits personnels ou est-ce qu'il s'agit d'une vaste région où ces critères ne s'appliquent pas et qui par conséquent,

ne sont disposés à se mettre en rapport avec d'autres parties du monde que par la guerre et le rejet de populations qui apparaissent comme infidèles au message divin? Il semble difficile de maintenir la première réponse, mais il serait si grave d'être enfermé dans la seconde qu'il faut chercher un élément complémentaire de description et d'analyse qui nous permette de sortir d'un choix en fait impossible. Ce facteur intermédiaire est évidemment celui de la conquête. Dans le cas de l'occident c'est lui qui a conquis une grande partie du monde; le monde islamique a été en partie conquis par l'occident, mais il a lui aussi développé un fort esprit de conquête, en particulier, pour ne pas remonter trop loin dans le temps, à partir de l'arrivée des turcs en Asie mineure, la prise de Constantinople et l'arrivée des troupes turques jusque sous les murs de Vienne. Cette observation simple, si on laisse provisoirement de côté le cas de la Turquie, qui est d'une certaine manière la réplique du cas occidental, nous permet de comprendre en quoi une grande partie du monde islamique a connu des formes de culture qui n'ont pas été indifférentes à la modernité mais qui ont renversé la définition de celle-ci pour se défendre contre la conquête subie. C'est bien la conquête qui a remplacé l'appel à la raison par l'appel à des pouvoirs absolus ou à des ressources proprement économiques mais incapables de rationaliser l'ensemble de l'activité d'un pays ou d'une région. C'est la conquête subie qui explique aussi que la notion de droits de l'homme individuel ait été non

pas oubliée ou écartée mais remplacée par son contraire, c'est-à-dire, l'affirmation des droits de la communauté. Il existe en occident des auteurs comme Kymlicka qui pense qu'on peut intégrer droits individuels et droits communautaires dans la même catégorie générale. Je pense que cette affirmation doit être rejetée et que c'est en la rejetant que l'on peut enfin comprendre l'inversion qui s'opère dans les pays qui vivent la conquête comme une dépendance, une défaite et une invasion et qui en appellent contre cette conquête à la défense de communauté au dépens même des droits de l'individu mais qui représente l'*inversion* et non pas la suppression des droits de la personne. Parallèlement, l'appel à la raison qui s'était fait entendre fortement dans le monde islamique et qui avait permis en partie la transmission de l'enseignement des grecs et surtout d'Aristote, devient, comme d'ailleurs dans les débuts de la modernité occidentale, l'instrument de la guerre, des armes, des fortifications ou des plans d'invasion. Si on admet cette hypothèse générale, à savoir que le monde islamique dans sa plus grande partie a vécu le renversement des deux composantes principales de la modernité telle qu'elle existe en occident. Il faut considérer deux problèmes dont la solution est nécessaire pour compléter celle qui vient d'être présentée. La première est évidemment que dans le monde islamique les turcs et, dans une mesure plus faible, les iraniens ont connu non pas l'invasion subie mais l'invasion de voisins même lointains et on peut donc trouver dans le long

mouvement qui depuis le début de la deuxième partie du XIX^{ème} siècle a transformé la Turquie et qui ne cesse de s'amplifier, l'explication de cette particularité extrême de la Turquie qui parvient à combiner sa personnalité islamique avec le respect croissant, encore insuffisant, des droits de l'homme et des institutions qui les garantissent. Le cas de la Turquie n'est surtout pas le seul et on pourrait donner de l'importance au cas de l'Égypte même si ses tentatives de modernisation ont échoué depuis l'expédition de Napoléon jusqu'à Nasser en passant par les tentatives de construire un mouvement national à la fin du XIX^{ème} siècle.

L'autre observation, beaucoup plus proche de la réalité présente, est que plus l'islam pénètre dans le monde occidental et plus cette inversion s'accroît. C'est dans des populations tout à fait occidentalisées, en particulier parmi des jeunes gens d'éducation américaine, anglaise, allemande ou française que se sont formés ceux qu'on appelle des terroristes et qui ont recours à la violence, non pas pour détruire une religion mais au nom de leur religion pour détruire ce qui leur apparaît comme la destruction de leur culture et aussi plus spécifiquement l'impossibilité pour les palestiniens de se constituer en État, du fait de la domination d'Israël. Beaucoup pensent que la présence d'une minorité islamique importante en Europe (15 millions de personnes environ) va développer un islam occidentalisé et plus proche des normes juridiques et morales de l'occident. Mais, l'exemple

de la Turquie qui pourrait être suivi de celui de l'Iran, pays qui a toujours disposé d'un Etat et n'a jamais été colonisé par un pays occidental, montre que c'est dans le raffermissement de la capacité d'action économique et politique de certains pays ou de certaines régions que gît la possibilité d'un retour des termes inversés de la modernité aux termes positifs et créateurs, tels qu'ils se sont développés davantage en occident, sans oublier néanmoins que l'occident a connu lui aussi et à un très fort degré des formes inversées de la modernité, fondées sur la guerre, les nationalismes et les communautarismes qui ont dominé les guerres de religion encore plus que les guerres entre les Etats.

En ce qui concerne le monde occidental, il n'est pas suffisant de rappeler qu'il n'a jamais pu être identifié complètement à l'universalisme des Lumières et du progrès scientifique et technique. Il n'est même pas suffisant de mentionner le rôle des guerres et des rivalités, voire même des opérations de destructions massives. Le problème qui ne peut pas être contourné est celui du rôle du capitalisme dans le développement occidental. Il est fréquent que le capitalisme soit considéré comme un aspect du mouvement général de rationalisation qui caractérise la modernité. Cette position ne peut pas être acceptée et il est nécessaire de séparer nettement la modernisation économique et en particulier, la formation et le développement de la société industrielle d'une part, et le capitalisme de l'autre. Celui-ci est avant tout un

système de relations sociales, de domination des acteurs économiques dirigeants sur les dirigés et aussi sur d'autres secteurs de la vie sociale. Le capitalisme est d'abord la disparition ou l'affaiblissement de tous les modes de contrôle social de l'activité économique. Dans ces conditions, on ne voit pas pourquoi les dirigeants économiques seraient mûs seulement par un désir de rationalisation. La volonté d'éliminer tous les contrôles et par conséquent, le désir de dominer l'ensemble de la société ne peut pas être considéré comme une forme particulière de rationalisation. Schumpeter est le premier à l'avoir souligné avec force en voyant dans la figure de l'entrepreneur l'élément central et le plus positif du capitalisme. Risquer ses capitaux sur le marché, choisir un mode de production ou des techniques de fabrication, tout cela relève d'une capacité d'innovation, d'imagination et souvent aussi de répression qui donne au capitalisme sa vigueur, qui doit être reconnue aussi bien par ses partisans que par ses adversaires. Le capitalisme n'est pas un autre nom ou un aspect particulier du développement de la rationalité économique. On peut par conséquent, considérer que le rôle, non seulement important mais même croissant d'un capitalisme qui parfois semble même imposer ses lois à la production industrielle ou de services, représente l'aspect principal de limitation de l'universalisme de la raison et aussi du respect des droits individuels de valeur universelle. Le capitalisme limite l'universalisme de la raison en occident autant

qu'un nationalisme communautaire ou religieux et le pouvoir de certaines oligarchies limitent dans le monde islamique et dans d'autres parties du monde l'extension de cet universalisme. Un tel raisonnement est indispensable pour ne pas tomber dans l'erreur de penser que le monde occidental s'identifie fondamentalement avec la rationalisation et la défense des droits individuels. Une telle position qui identifie un mode particulier de modernisation avec la modernité elle-même est, je l'ai dit, une erreur fondamentale et qui rend incompréhensible aussi bien les rapports internationaux que le mode de développement capitaliste en occident et le relatif non développement d'autres parties du monde. Il est donc indispensable de ne jamais séparer l'analyse des limites de la rationalisation dans le monde islamique de l'analyse des limitations propres au capitalisme qui s'est développé en occident plus que dans d'autres parties du monde. C'est seulement en reconnaissant de la manière la plus claire qu'aucun pays, aucune société, aucun mode de production ne peut être identifié entièrement à la modernité qu'on peut s'interroger utilement sur la nature des tendances et des forces qui s'opposent à la modernité et qui existent dans toutes les parties du monde, tout en étant profondément différentes d'un type de société à un autre. Il ne s'agit nullement d'établir une sorte de jugement équilibré des différents du monde, ce qui serait absurde, étant donné que le développement économique, la capacité de domination et aussi le développement de

la démocratie se sont produits essentiellement dans une certaine partie du monde, qu'on appelle trop commodément l'occident. Il faut écarter avec la même vigueur la conception superficielle d'un équilibre qui n'existe pas autant et l'identification du monde occidental ou de toute autre partie du monde au triomphe de la raison et des droits individuels.

Ce que cette esquisse d'analyse suggère est qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la thèse inacceptable qui met en cause l'universalisme de la pensée universaliste et qui en appelle même à un relativisme culturel complet ou à une pensée reposant sur le pur respect des différences, position qui ne peut aboutir qu'à considérer chacun comme un étranger par rapport à tous les autres, ce qui ouvre la voie soit à des relations purement économiques, soit, plus certainement encore, à la guerre. Au contraire, si on considère que la culture du monde islamique a été largement dominée par les défaites et les invasions sabbies, on peut comprendre que le modèle de la modernité s'y soit renversé pour devenir peut-être une contre modernité mais aussi une modernité agissant par des voies indirectes, opposées à celles qui ont existé en occident.

A quelles conditions, le monde islamique peut-il être amené à adopter les principes de la modernité, au lieu de rester attaché à des contre-principes? J'ai déjà dit combien l'exemple de la Turquie était important, décisif même pour montrer comment ce passage est possible à l'intérieur du monde islamique. Mais en dehors de ce cas

très important, on ne peut pas éviter une réflexion sur les conditions d'une autonomie relative, la plus grande possible, des différents aspects de la vie d'une société. Il est impossible de ne pas considérer la séparation du pouvoir religieux et du pouvoir temporel comme une condition essentielle de la modernité même si les Etats gardent, comme c'est souvent le cas en Europe et plus encore aux Etats-Unis, des liens étroits avec des croyances, une morale ou même une église. Il existe en fait depuis très longtemps des tendances qui vont dans ce sens là. Nous n'oublions pas qu'il y a quelques décennies encore s'étaient développés dans le monde arabe des mouvements nationalistes laïcs, non seulement celui de Nasser en Egypte mais aussi celui des frères ennemis du Baas irakien et syrien. On devrait aussi réfléchir bien davantage, malgré sa faiblesse actuelle, sur le cas du Liban, qui n'était pas seulement un Etat formé de différentes communautés hostiles les unes aux autres, qui avait réussi aussi à créer une société politique et une société économique très proche de modèles occidentaux. Il est possible que les immenses ressources accumulées dans les pays du Golfe et dans quelques autres permettent des transformations à la fois plus rapides et plus limitées qu'on ne croit, transformations qui feraient pénétrer des éléments essentiels du modèle occidental de la modernité tout en maintenant des garanties fondamentales aux organisations religieuses et aux cultes. Les conditions nécessaires pour que s'opère un tel retournement sont

trop difficiles à définir pour pouvoir être résumées ici en quelques mots. Mais l'essentiel est de ne pas exclure une telle évolution. L'Iran s'est trouvé engagé de plus en plus dans des affrontements avec les Etats-Unis et le monde occidental. Affrontements qui sont de moins en moins religieux et de plus en plus géopolitiques ou géoéconomiques. Il n'est pas paradoxal de dire que l'Iran ou la vie religieuse à de très fortes racines, pourrait être un pays ou une certaine séparation des pouvoirs peut s'établir, ne serait-ce que par l'intensification des affrontements politico-militaires avec l'occident.

4

Autant il serait risqué de faire des prévisions sur les relations entre le monde islamique ou une autre partie du monde et le monde occidental, autant il est indispensable de réfléchir sur cette situation historique pour écarter des approches théoriques qui, croyant parfois faciliter le rapprochement entre des mondes différents, créent en fait les conditions d'une rupture complète. Si on refuse l'existence de principes universalistes et par conséquent, si on rejette l'idée même de modernité dont l'essence est de reconnaître la présence de principes universels dans des individus particuliers et des situations spécifiques, il n'existe plus de communication possible entre les acteurs dont les cultures sont complètement différentes et qui pour cette raison là deviennent nécessairement les ennemis les uns des autres. Ce n'est d'aucune manière

vouloir imposer un modèle occidental à l'ensemble du monde que d'insister sur l'existence de principes qui, élaborés d'abord dans une partie du monde et à une époque précise, doivent être reconnus dans leur valeur universelle dans l'ensemble des pays du monde. Les mathématiques ou l'astronomie se sont développés dans certains pays et à certaines époques, cela n'empêche pas leurs résultats d'être considérés comme acceptables pour le monde entier et comme reposant sur des lois rationnelles. Autant il est absurde de nier l'évidence et dire que la modernité apparaît partout, ce qui réduit ce concept à sa forme la plus pauvre, c'est-à-dire, d'une vitesse de changement rapide et d'un niveau en hausse rapide de technologie. Autant il est dangereux de se laisser entrainer par un multiculturalisme qui a été défendu, pendant peu de temps il est vrai, avec beaucoup de légèreté et même d'irresponsabilité. Nous voici ramené à notre point de départ dont il me semble impossible de m'écarter. On ne doit jamais conclure qu'une culture ou une expérience historique particulière correspond entièrement au concept général de modernité. On doit en particulier insister sur les aspects non modernes, voire même antimodernes des pays qui ont connu la marche la plus rapide vers la modernité. Parallèlement, il est impossible de définir une culture sans sa relation à la modernité. Ou alors nous devons accepter l'idée que se développent, non seulement des cultures mais des ensembles politiques qui ont rompu tout lien avec la mo-

modernité et par conséquent, avec la croyance en la raison et la reconnaissance des droits humains individuels. De tels Etats ou de telles forces ne peuvent que représenter un danger mortel pour toutes les sociétés qui se sont référées à la modernité et même pour celles qui ont été amenées à accepter et à défendre des formes inversées de la modernité. L'essentiel de notre réflexion doit donc consister à montrer que le monde islamique n'est pas un monde hors modernité ou qui rejette la modernité mais un monde qui n'a que des rapports inversés avec la modernité, du fait que celle-ci a été associée à la conquête et aux conquêtes subies et aux conséquences négatives que cette conquête a entraîné pour toute la modernisation des sociétés considérées.

A TITRE DE CONCLUSION

Il est tentant de chercher à sortir de problèmes qui prennent une forme de plus en plus exacerbée et qui conduisent à la formation d'ensembles, de civilisations, au sens de Huntington, de plus en plus fermés sur eux-mêmes, en forçant l'analyse à devenir plus pragmatique, plus proche à la fois des réalités observables et des conditions possibles d'une négociation. Cette démarche est trop classique pour pouvoir être écartée a priori. Il est certain que beaucoup de problèmes qui se présentent comme des affrontements entre religions, sociétés ou civilisations peuvent être réduits à des conflits limités, susceptibles de trouver sinon des solutions, du moins

des accommodements qui empêchent la tension de se transformer en conflits ouverts. Les pays européens et surtout les Etats-Unis sont probablement disposés à abaisser ainsi le niveau des débats et des affrontements et les tentatives déjà faites ont montré, que, par exemple, dans le cas central de l'affrontement entre Israël et les Palestiniens on pouvait trouver des compromis ou des accords sur presque tous les points concrets. Ce qui s'est toujours opposé au succès des négociations relève de l'univers symbolique: le retour des palestiniens chassés de leur terre, la reconnaissance absolue de l'existence d'Israël par les pays arabes, la stabilisation des relations intérieures du monde politique palestinien soulèvent des passions qui ne relèvent pas de la logique des accords et des compromis. N'est-il pas possible, devant l'étendue de la tragédie, de limiter le recours à des principes non négociables, de garder le silence sur un certain nombre de conflits et de mettre en place des accords partiels et limités qui permettraient au moins un abaissement du niveau actuel de tensions? Dans le même esprit on voit progresser le nombre de ceux qui considèrent qu'en Irak le problème de la coexistence des diverses communautés est un problème à la fois central et soluble, à condition que se retirent les troupes américaines et que l'affrontement cesse d'avoir une image religieuse et soit réduit à la répartition des pouvoirs locaux. Ces exemples peuvent être accompagnés d'un très grand nombre d'autres, choisis dans toutes les parties du monde et à l'intérieur de

l'Europe elle-même et même des Etats-Unis. Mais c'est cette position de "sagesse" qu'il me semble nécessaire de critiquer, parce qu'elle ne mérite pas la confiance qu'on lui accorde et qu'on ne peut pas se débarrasser, par le silence et le pragmatisme, de problèmes avant tout l'expression de tragédies qui ont occupé de longues durées de temps. Le chemin proposé ici est exactement opposé à celui que je viens d'évoquer. Il s'agit à la fois de reconnaître qu'aucune société n'a le monopole des grands principes de la modernité elle-même et en même temps que toutes les parties en présence sont amenées à combiner d'une manière ou d'une autre des éléments de modernité avec d'autres qui sont contraires à celle-ci ou qui lui sont étrangers. Prenons un exemple qui appartient au passé mais qui a eu une ampleur telle qu'on peut difficilement se passer d'y faire référence. L'occident industrialisé a mis au centre de sa vie politique comme de ses conflits sociaux les problèmes du travail, des rapports de classes et donc des politiques économiques. Dans certains cas, aux Etats-Unis surtout, s'est installé un syndicalisme pragmatique, surtout soucieux d'obtenir des avantages matériels immédiats que les employeurs ont pu accepter ou refuser sans que soit déclenchée une lutte des classes sans fin. Mais dans la plupart des cas, même aux Etats-Unis, mais surtout en Europe, c'est un approfondissement des idées sur les problèmes du travail et la nature des conflits industriels qui a conduit à des politiques et à des réformes qui n'ont pas mis de côté les débats sur

la nature des affrontements les plus profonds mais qui ont cherché à montrer comment de tels affrontements ne pouvaient se produire et s'organiser qu'à l'intérieure de la définition d'*enjeux*. Le mouvement ouvrier ne s'est pas opposé entièrement aux employeurs, il a partagé avec eux la confiance dans l'industrialisation, la production et l'investissement et le conflit s'est concentré sur le mode d'appropriation sociale des produits d'une productivité croissante: doivent-ils rester dans les mains des employeurs qui sont mieux à même de choisir les bons investissements ou doivent-ils être redistribués, par l'intermédiaire de mesures politiques autant que par des accords économiques, entre tous les éléments de la société. Le degré d'intensification des conflits fondamentaux, qu'il s'agisse de conflits religieux et culturels ou plus simplement économiques, ou encore de nature écologique ou démographique nous oblige, me semble-t-il, à chercher des terrains de négociations à un niveau élevé, c'est-à-dire proche des valeurs et des intérêts fondamentaux, plutôt qu'à un niveau plus concret, moins ouvert aux formulations idéologiques ou aux déclarations de principes. Ceci est d'autant plus vrai que la situation présente est dominée, pour une grande partie du monde, par la domination croissante de phénomènes économiques qui ne sont sous le contrôle explicite de personne. Dans une telle situation des négociations jugées pragmatiques favorisent les intérêts les moins personnalisés et par conséquent, les sources les plus diffuses et les plus

globales de pouvoir contre toutes les volontés ou les revendications explicitement présentées et par là même enfermées dans ce qui apparaît comme des intérêts particuliers, voire même locaux ou corporatistes. Il me reste à ajouter que cette réflexion sur les formes de réflexion et de négociation ne doivent pas être séparées des considérations plus théoriques par lesquelles j'ai commencé. C'est en pensant à l'ensemble que constituent ces deux modes d'approche complémentaires que j'exprime le désir que des échanges de vues puissent avoir lieu sur des hypothèses comme celles que je présente ici, sous une forme assurément élémentaire mais suffisamment claire pour montrer quelles sont les erreurs de jugement qu'il ne faut pas commettre et dans quelles directions les hypothèses proposées, ici ou ailleurs peuvent être mieux élaborées, en particulier à partir d'informations et de réflexions venant du monde islamique lui-même.



Human Rights and the Cultural Context

Human Rights and Contemporaneity of Islam: a Matter of Dialogue?

Aziz Al-Azmeh

“Je me place dans l'état entre le rêve et la veille, où ni logique, ni chronologie ne s'opposent aux attractions et aux combinaisons propres des éléments de notre mémoire, qui s'assemblent alors pour le plaisir de l'instant même, et l'effet immédiat, baroque, bizarre ou charmant s'étant produit, se dissocient aussitôt, disparaissent, bien avant que l'objection, la sensation de l'absurde ou de l'arbitraire aient pu se produire.”

(Paul Valéry.)

Three broad themes might be disengaged from the topic that I was asked to address by the organizers of this Conference, and from the overall theme that we are

discussing: universality (including the universality of human rights), dialogue and religion (specifically, contemporary Islam). I propose to discuss these separately and in their relationship to each other, and not necessarily in sequence. But, before I do so, I would like to reflect on the question of why issues of dialogue and of culture have, in recent years, been so much in currency, mainly with respect to Islam, and thereby contribute to the lucidity of such discussions; as well as to open up the question concerning their utility and existing measure, beyond the usual gestures of benign and peaceable intent, and the etiquette of significant exchanges, in which the respectful and patronizing stances are not always readily distinguishable.

I should add that, by Human Rights (henceforth: HR), I will perforce be referring to a universal notion of human rights, as understood today, and by this I mean HR—understood as part of the Enlightenment legacy, including the humanistic and secularist conceptions of human personality, society and polity that underpin them; a notion that was first expressed in 1789 and subsequently broadened by the Universal Declaration of the UN, of 1948, and its later elaborations, rather than as politically instrumentalized motifs and diffuse slogans. The notion of HR as understood here, therefore presupposes a specific notion of human personality and personal autonomy, in a context of citizenship, driven by a

presumption of rationality and a correlative capacity for progress.

DIALOGUE

This constellation of issues arises from modes of social, political and strategic conception and action, which crystallized after 1989. Most specifically, it arises from two matters. The first is the overdrawing of discourses on civil society and democracy, which accompanied the final resolution of the Cold War in Eastern Europe, and the imbrications of HR in their flow. The second is the near-eradication of notions and processes of systemic development worldwide, including cultural development, which had marked the period following the Second World War, and their almost entire replacement with respect to what is known as the “Muslim World,” by a doctrine of culturalism.

The resultant picture is one of a world fractured between developed parts, and parts whose incapacity for development, not least for civic development, whose undeclared congenital incapacities are benignly (and in these parts themselves, proudly) designated as cultural specificity, or civilization difference. I will use the terms interchangeably and will not go over the histories and complex relations between the notions, or rather these nominal entities, civilization and culture; except to say that overall, and particularly in recent years, the former

has taken on the features of the classical German Romantic notion of *Kultur*; the cleavages they subtended, as conceptually nominal, albeit ideologically and semiotically particularly dense categories of identification and exclusion, and the dissonances between them as pictures of society of history—being the former universalistic and evolutionist, and the latter marked by a culturalist determinism—were subject to long contestation, being some of it military. In other words, in place of a “historical consensus,” as in the title of this session, premised on a historicist view of developmental humanism and on the assumption of a unitary civilization of modernity, we witness the revival of a Romantic model of society and history, in which human collectivities are—in some measures—homeostatic, impermeable and incommensurable, and essentially homogeneous or indeed hypercoherent. The resultant model, in international relations, no less than in the internal arrangements of European and North American societies, is that of Anglo-Saxon (and more broadly, Protestant denominationalist) multiculturalism, whose *modus operandi*, locally and internationally, devolves to only one of two alternatives: tolerance and dialogue on the one hand, and war or socio-strategic prophylaxis on the other; being one mirroring the other in its views of identity and difference, as xenophile conceptually mirrors xenophobia. It is perhaps no accident that Professor Huntington was much celebrated—and well-feted—in places, such as Saudi Arabia, Malaysia and Iran, where he was prevailed upon to cross the porous border of his model between war and dialogical amity.

Clearly, these tendencies have become far more acute since that fateful morning, on September 11. Culturalist relativism, either explicit or implicit, and culturalist differentialism, have come to occupy the center space in both discourse and socio-political practice. Untold resources are being allocated to fighting wars under civilization and religious titles, and to officiating dialogues; even the Syrian government has established a special instance for the latter purpose. And equally clearly, an international shock has been delivered by the realization that, though very few Muslims perpetrate terrorist outrages or have terrorist leanings, the vast majority of terrorists are Muslims acting in the name of their faith. Terrorism apart, the dialogical mode, and the correlative pedagogical model of HR, is driven by certain aspects of the Muslim experience in Europe, and most specifically by the tendency of some (I wish to emphasize the small size of this particular constituency, overdramatic in the media), towards self-stigmatization and exorbitant special pleading; including claims to a virtual extra-territoriality (with occasional calls for an extra-territorial, shar'ist legal status), expressed in an easy readiness to take offence, by sporting bizarre clothes, by taking exception to school curricula and school-wear, by ostentatious and, at times, exhibitionistic expressions of religiosity, by intemperate tonalities. In short, by dramatic manifestations of counter-racism.

In response, Europeans have generally left the serious and grim business of fighting to the US, where culturalism or "civilizationalism" takes on the pronounced

aspect of a meta-strategic disposition, and, apart from pirouetting reasonably, but not very effectively in the world of diplomacy, have turned to dialogue as a mode of engagement which, to my mind, is more apotropaic than efficacious in tackling the connected questions of: immigration, structural exclusion, socio-geographical segmentation, alienation, terrorism in Europe, and political reform added to all the above in Arab countries. Dialogue is, of course, always salutary, and might even be virtuous; the term carries a pleasing, mildly Platonic air (without the irony)—and, for the more ambitious parties, the air of a Ciceronian occasion not to be missed.

Yet, I characterize the dialogical approach in this instance as apotropaic because, in effacing the distinction between Islam and Muslims, and tending to reduce the latter to the former, it begs the question of the interlocutors—most often perceived abstractly and rather ethereally—, except, of course, for an inter-religious dialogue, which is the foundational paradigm. By the same stroke, it mystifies the elements conducive to conflict, by transposing and sublimating them to unreachable locations. After all, civilizations and cultures do not enter into dialogue, or do they go to war, and might not legitimately be understood anthropomorphically. What go to war are states, armies and social movements. Moreover, Islam is not a culture, though like other religions, it does contain elements that might or might not be integrated into an extremely wide variety of societies, politics and cultures in very complex, real or phantasmatic ways; and what might be termed Islamic civilization is a bookish memo-

ry, like the Greek or the Roman, and has no determinate existence, no matter what reveries, nostalgias or aesthetic recollections it might generate. In any case, “Islamic” civilization is a nominal category, which, in the way in which it is elicited today, concentrates on religious elements and excludes others, which were—arguably—of greater historical importance.

Civilization and culture in their current acceptation imply closure and glory in ancestralism, as well as in the aesthetic of ancestralism and hanker after a condition of historical chastity; the dialogical setting seems to do little, but encourages a defensive and unreflective self-stylization in the Gothic mode. It also reconstitutes the parties to the dialogue, as clichés that abbreviate both present reality and history, to the extent that one is at a loss to decide whether one is witnessing a dialogue or an exchange—and a hardening—of clichés. This is further encouraged by an institutional setting for dialogue, and its formation of vested interests, which lends credibility to an identitarian sublimation, that is, less a solution to problems than a symptom of them.

Thus, in tandem with the growth of fundamentalist identitarianism in Arab countries and elsewhere; with the tendency in “the Arab street” in the past two decades, and increasingly to identify nationalism with Islam and of many forward-looking members of the intelligentsia to embrace a sentimentalist identitarianism by default; with the tendency to regard politics in a sub-political perspective as catharsis and resentment, the dialogical stance tends to add encouragement and international

credibility to the long conservative revolution that we now witness. One which is ideologically not much dissimilar to that witnessed Germany until 1945—a country which also had, like the Arab World, an ambiguous and ambivalent relation to the Enlightenment, to its notion of HR and to the humanism and secularism that underlie it. The defensive and apologetic, and sometimes distinctly aggressive modes of this identitarianism is perhaps unsurprising, given an Arab World in deep crisis; and has witnessed one Versailles after another, all the more so in a world subjected to a State of Exception. Savage identitarianism is unsurprising given extra-legal Israeli politics, which devolve to an almost biological register of Darwinist predation with the outside world seemingly content with powdering over this with the use of terms, such as “disproportion” and “targeted assassinations.” It is also unsurprising in Iraq, where deliberate state collapse is accompanied by re-tribalization and by sectarian socio-political engineering—in the name of HR—, which gathers historical debris that renders society—somehow—infrahistorical, along with lines reminiscent of the Morgenthau plan for the de-industrialization of Germany after the Second World War. With the country bereft of state, a functioning economy, and educated elements, people turns into one pre-civic *foule* juxtaposed to another, yielding what is perhaps the most accomplished and dramatic experiment in the possibilities of the multiculturalist model and of “consociation democracy.”

It needs little emphasis that a universal notion of HR might be a precondition for a dialogue of cultures, whenever—and if—interlocutors were found, as in the title of this Conference. But, it is equally clear that the very notion that dialogue—rather than other social and political processes—is the way forward, and is a notion that cannot bear unreflective employment. Such a process must start in Europe, and must seek to stem the ancestralist identitarian drift there, quite apart from Islamophobia. One might recall that President Chirac called for a “cultural revolution” in Turkey—perhaps the most resolutely secularist state of all—as a pre-condition to enter into the European Union. He might have spared a thought to Poland, or indeed to the roles played by Archbishop Christodoulos and Cardinal Baldini in the politics of their respective countries; or to the appearance of Sr. Aznar in the crusading guise of El Cid in an election rally in Valencia. And he might have spared a thought to the re-enchantment of the world overall—closer home, to the calls from France (as in Italy, Germany and Britain), a decade after Mgr. Lefebvre, for the reinstatement of the Tridentine Mass, made a move favored by Pope Benedict XVI. In short, a start must be made in stemming the growing salience of anti-Enlightenment (now called post-Enlightenment) ideologies. I cite these examples among a myriad of others, in order to indicate that in the culturalist drift, Islam is functioning as a grid of misrecognition, and that this grid is having the effect, in Europe and elsewhere, by mediatic extension and a variety of political organizations, of over-Islamising Muslims, and creating putative and

involuntary Muslims, presumed to be pious of necessity, where they existed merely as sociological Muslims; or, as European citizens who happen to have Moroccan, Turkish or Bengali origins.

ISLAM AND HR

It is now time to ask if Islam—as frozen in the apologetic, formulaic image, adequate to the dialogic mould—might yield any conception of HR that is appropriate for the present age. Correlatively, one might also ask whether Islam is compatible with HR. Such Islam reduced to an *initial condition*, prior to and transcending the profound transformations of the last two centuries and, with its disengagement from the fabric of daily life leading it to solidify (and to be so solidified by its dialogical partners) within the formulaic form of a shari`a; being much impoverished in relation to the medieval paradigm, and rendered into a slogan at variance with social and legal facts in place and in effect, and without exaggeration, into a pastiche of its old self, now dead.

Religions may have been—in different measures and at different times, in the age of modernity—receptive to HR and other imperatives of modernity. But, this receptivity has often been *à contre coeur*, and has in general been rhetorical and political, rather than doctrinal or theological. When in evidence, such receptivity has generally betokened or involved less doctrinal or doxological development, than an accommodation to social and

political realities, whose development is autonomous of religion. For after all, monotheistic religions are reluctant to accept the humanistic and secular premises of HR, if not always reluctant to accommodate their social, political, cognitive and cultural consequences. Vatican II was not so much a doctrinal development, as a rhetoric-political strategy. And, when HR—in the sense here intended—was seen as admissible to some Protestant tendencies, such an admission was accompanied by the imposition of limitations on the public remit of religion; by the bracketing out of elements that had previously been essential, and by succumbing to a secular logic. Thus, the Hellenization of the New Testament and its relative disengagement from the Old Testament by von Harnack, or the procedure of demythologization by Bultmann, had the combined effect of leading to an intellectualization of theology; to its removal from the marketplace, and to the privatization of belief, irrespective of the social nature of ritual practice.

This combined effect, of course, carries in a relatively liberal *milieu*— subtending what one might call a republicanist notion of citizenship, not defined by communal appurtenance; what in the typically tortured and furtive way of post-war German (West German) political vocabulary of citizenship might be designated as *Verfassungspatriotismus*. The recent discovery, by Benedict XVI, of the broader salience of Hellenism for Christianity (thus, ironically following a Protestant lead), which was announced in Regensburg last autumn, is directed

elsewhere, contrary to the spirit and arguably to the letter of *Nostra aetate*, towards a restrictive and contrastive conception of Europe, and of Europe's identity, towards a more communalist conception of that small continent and of the world at large. But, this is another story.

As for Islam, it is well known that this religion has witnessed a once-strong and central current of Reformism, perhaps best exemplified by Muhammad 'Abduh (d. 1905). This reformist current is, in many ways, reminiscent of Jesuit and Pietist apologetics of the 18th century. It started with an attempt to reconcile the Koran with Darwinism, representative government, historical knowledge and positivist scientism. The assumption was that the Koranic text might be seen as a repository of modernity, when properly understood and interpreted; and that statements entirely at variance with science might be regarded as symbolical or allegorical—the mysterious birds entering a battle on the side Mecca in the ostensible year of the Prophet's birth, for instance—, being interpreted as invisible pathogens. Muslim Reformism made quite a career in the course of the 20th century; it was adopted as official state Islam in most Arab states, and interpreted the Koran to yield socialism, for instance, and later, under Sadat, to yield neo-liberalism.

Yet, for all the latitudinarianism it allowed, Reformist Islam has—in the past three decades—found itself besieged, and in good measure contested and marginalized. Not only because it was largely rhetorical and pragmatic, or because it was, in attempting to square so many

circles, intellectually unsatisfying and unconvincing. It desisted from employing rigorous historical methods in studying its sources, and maintained, not unreasonably, an apologetic view of Muslim history. It finds itself under siege, from a demotic Islamic koiné that is far more stringent; informed (and institutionalized worldwide) by an extremely conservative, and indeed retrogressive current—with origins in the Arabian Peninsula and in Pakistan—rendered all the more intense by diasporic locations, whose abstraction, in part by continuous reference to texts, exclusively heightens senses of unreality and renders them all the more imperative and the more conducive to commitment, concretized by the ritualization of daily life, gestures, dress and speech; this is a shar`ified koiné, obscurantist in outlook and sealed in the past, in a supposedly initial condition which, against the grain of modern developments, sustains reveries of a “return”; and, of the shar`ification of life dramatized worldwide. Under these conditions, it would indeed be legitimate to ask if Islam—as described above, as broadly perceived today, and as practiced by increasing numbers—is reformable.

It is unsurprising, with this Levitical koiné in view, that Muslim organizations have sought to opt out of various universal declarations of HR, and on many occasions to produce an Islamic charter of HR. Islam is, of course, not alone in this; and, Muslim countries—such as Saudi Arabia—are not the only ones not to sign; Israel is not a signatory to the universal declaration of HR. The

reticence of the Vatican only came to an end in 1975, with the encyclical *justitia et pax*, when it accepted the inalienable rights of individuals. But, still does not accept birth control or abortion—the latter was the occasion for an alliance with Muslim organizations in Beijing. The Orthodox churches regard the Declaration to be much too rationalistic and anthropocentric to merit acceptance. Protestant churches are divided on the issue.

The stumbling block for Muslim organizations was the shar'ist koiné: the Universal Declaration of 1948 was passed after a brief discussion (in which Syria, Lebanon, Egypt and Saudi Arabia participated). It decided to remove all references to the Divinity. But, the world has moved on since then. Repeatedly, most especially in the 1980s (at UNESCO, Organization of the Islamic Conference, Council of Europe, among other venues and bodies), Muslim groups have insisted that the limit to the universality of HR is the shari`a, which supposedly guaranteed HR adequately 15 centuries ago.

Yet, what is proffered here is a doctrine of duties and not of rights, and the prime parameter is collective and communitarian, not individual. Freedom of conscience in matters of religion is limited by the insistence on the imperative and involuntary adherence of Muslims to their religion, expressed in the impermissibility of opting out of religion altogether, or of conversion—one must say—against a Koranic verse, by interpretation usually confined to the impermissibility of forcible conversion to Islam in all but certain conditions of conquest. In the

same spirit, HR of women are limited by the shari`a in the form in which the koiné presents it; and disallows their marriage to non-Muslims (a year ago, some Italian churchmen, including a bishop, warned Italians against marrying Muslims). For the rest, the content of the shari`a is not always predictable, and can be expanded or contracted by states and legislative authorities. But in all, the heart of the matter—archaic and spectacular punishments apart—is that appeal to the limits of the shari`a is an appeal to a doctrine of differential rights and not a universal doctrine of HR: differential rights, common in all pre-modern legal systems, allocating different prerogatives to the free and the bonded, to believers and non-believers, to men and women. Clearly, discourse of citizenship is difficult to reconcile with this. Although it is true that some currents of Islam seek to remove this differentialist aspect. But, the procedure is invariably apologetic, in the tradition of Muslim Reformism.

CONCLUDING REMARKS

Clearly, then, and in brief conclusion, the very notion of an initial condition—supposed by some Muslims and actively imagined by outsiders—might be at the heart of any discussions of this matter: an initial condition as a rhetorical trope that effaces history, but which has a difficult relation to historical reality; the reality of history long past, and the history still with us, that has seen most Arab states institute civil codes and modify codes

of personal status; and, in undeclared fashion secularize societies and polities, in a manner that makes these novelties of the past few generations, the existing conditions from which a start might be made. If recourse must be made to “dialogue,” and if appropriate interlocutors be located, it would seem unwise to regard the Arab world (or the “Islamic World”) as a homogenous reservation of this Islamic initial condition, and enter into dialogue with it from outside—such as the dialogue of Islam and the West, of Latinity and Arabity, of Europe and the Middle East. The terms are far too much abstracted from social, political and cultural processes to be helpful, for none of these nominal categories is bereft of social, political, institutional, state, and other carriers, who invoke them—sometimes magically; and these need to be specifically identified. All possible interlocutors—be they Finkelkraut or Zapatero representing “the West,” Khatami or Al-Azmeh representing some other nominal units—are geographically transversal, as well as global; and, cleavages to be thereby “negotiated” have far from simple geographies, and no readily identifiable collective pronoun—one might say, as a mediatic one-liner, that Islam is in the West and the West is in Islam. Both terms are complex, internally heterogeneous and not necessarily stable, wherever they may be: the one inhabiting and, the other, in a variety of modes. And, in any case, the best socio-cultural model to be hoped for on such assumptions would be that of tolerance, which is inherently unstable under modern conditions, when not

transcended by one of citizenship and privatized religion, which does not disallow piety.

The etiquette of dialogue needs to be calibrated, and brought into connection with the etiquette of critique, including self-critique beyond the apologetic requirements, and with the universality of HR proposed as a pre-condition for dialogue. And, it would seem advisable to note that the dialogue, or rather the debate, cannot countenance an “inside” and an “outside”; it is—and has been for two centuries—internal to the Arab world, and involves not only deliberative interlocutors, but social forces, cultures, political structures and entities, in contestations that are not entirely dialogical.

The Dilemma of Islamic Rights Schemes*

Ebrahim Moosa

INTRODUCTION

The gulf in perception between Islamic and secular perspectives over the meaning of human rights is growing. Media reports and western governments repeatedly charge Muslim governments from Sudan to Iran of human rights violations. In some parts of the Muslim world, a string of events indeed suggest that the violation of human rights continue with little sign of immediate abatement. Tragedy is the overriding topos of the media attention that such events receive. The list can become

* Reprinted from *The Journal of Law and Religion*, vol. 15, n. 1–2, 2000, 2001, Duke University. I would like to thank Marie Failingier for her helpful comments and suggestions.

endless, but I will only mention a few incidents in order to highlight the salient contexts and issues for the purposes of a discussion on human rights. The Turkish Muslim feminist Konca Kuris was kidnapped by a Turkish group known as the Hizbullah in 1998 and her dead body was found in 1999.¹ In 1997 Egypt's highest court ruled that the writings of a Cairo University professor, Nasr Hāmid Abū Zayd were tantamount to apostasy.² In 1992, Muslim militants assassinated the Egyptian human rights activist and essayist Farag Fouda. The 1980s witnessed the international imbroglio amounting to a debacle when Iran's clergy offered a ransom to anyone who would assassinate the Indian-born British author Salman Rushdie for writing novels that offended Muslim sensibilities. On a daily basis, spine chilling reports of death and civilian casualties perpetrated by Muslim militants and the military in Algeria bewilder observers after the army's subversion of the democratic process in that country. In many Muslim countries like Egypt, Syria, Saudi Arabia, Iraq, Iran, Bangladesh, Pakistan and Tunisia, intellectuals are subjected to harassment by traditionalist and fundamentalist quarters alike as well as by governments for their critical study of religion and for opinions that do not meet with approval from the religious establishment. When human rights concerns are raised, officials from Muslim countries accuse the West of using a double standard in its application of human rights, of mounting the human right claim as an

instrument of political power against nations who do not further its political and economic agendas.³

Anyone familiar with the intercultural debate on human rights would agree that the media debates and dramatic events conceal much more complex issues of history, tradition and the contested perceptions of law and religion. Few Westerners are aware that the debate within Muslim societies about human rights is fierce in its intellectual rigor as well as its political consequences, as events in Iran over recent years suggest. Some Muslims argue that Islam has a human rights dispensation that surpasses secular human rights declarations.⁴ Others claim that the differences between Islamic and secular constructs of human rights are but minor philosophical quibbles without significant consequences in content and practice.⁵ Contrary to both these sets of claims, the content of a human rights doctrine and how they are achieved remains a vexing question within contemporary Muslim legal, political and ethical theory. These are staggering issues that have hardly been addressed let alone satisfactorily resolved. I do not therefore pretend to provide a comprehensive answer, but rather view this as an opportunity to contribute to the larger debate in a bid to identify some problem areas in the context of Islamic human rights. This essay thus examines the differences between secular human rights and Islamic rights and argues that they are indeed conceptually different things. However, contemporary Muslim thought may be able to produce a rights system, I would argue, that may be based on

different ethical and moral premises but not dissimilar to secular human rights declarations in their outcomes. The success of a modern Islamic human rights theory depends on the extent to which modern Islamic thought would be open to a revisionist or reconstructionist approach in philosophy and ethical orientation.⁶ In this century the Indian thinker Muhammad Iqbal gave new impetus to the term “reconstruction.” His attempt at reconstruction, Iqbal argued, stems from the understanding “that there is no such thing as finality in philosophical thinking.”⁷ Reconstruction involves both a critique and adaptation of the present. Iqbal argued that while early Muslims allowed for the evolution of religious experience in Islam, he was severely critical of modern Muslim thinkers whom he said had “become incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience.”⁸ Reconstruction for him thus meant a critical approach to the Muslim philosophical tradition and modern human knowledge in order to open new frontiers of thought and human understanding.

ISLAM AND RIGHTS: ISSUES AND PROBLEMS

From its very inception in seventh century Arabia, the message of Islam demonstrated a preoccupation with the social, moral and spiritual condition of human beings. The deity proclaimed by the Prophet Muhammad to the world was both the “Lord of the Worlds” (*rabb al-‘alam ĩn*) and “Lord of the People” (*rabb al-nās*). The

subject of the prophet's revelation, the Qur'ān, was not exclusively a self-revelation of God to humanity, but an instant where humanity became the very leitmotif of revelation.

In governing the city of Madina the Prophet Muhammad established the basic rules of inter-communal co-existence hailed as the Compact of Madina at the time, a sort of primitive constitution. This agreement between the Arab-Muslim tribes, Jews, and other non-Muslim religious and ethnic groups (such as Christians and perhaps even some adherents of pre-Islamic Arabian religious traditions) bound the parties to observe certain rights and duties while they lived in the territories governed by the Prophet. However, the Prophet's immediate successors soon encountered governance problems. That was due to the fact that the Islamic order of Arabia rapidly expanded to become an empire that included rural folk as well as urbanized non-Arab converts to Islam. Necessities of that time led to several political innovations. During the reign of both the Prophet and his righteous successors, known collectively as the caliphate (632-661), some landmark events serve as standard reference points for the invention of a rights discourse in Islam. These include, among other things, the Prophet's famous farewell sermon to his followers at the last pilgrimage; passages from the Qur'ān dealing with the sanctity of life, property, dignity and honor; and actions taken by the Prophet's successors to rectify rights violations of

their subjects. One notable example was the response of the caliph ‘Umar. News reached him in Madina that the son of ‘Amr bin al-‘Ās (his governor to Egypt) chastised an Egyptian Copt during a sporting game without any corrective justice from his father. The caliph hurriedly expedited a letter of reproach to his governor which contained the memorable line: “Since when have you enslaved a people, oh ‘Amr, when their mothers had given birth to them in freedom?”⁹

The story of ‘Umar and other examples are advanced by human rights advocates as proof that Islamic culture has a legacy of rights that is compatible with modern human rights regimes. Such comparisons are alas, hasty if not immodest, and do not take into account the assumptions and intellectual foundations of pre-modern Islamic law, the *sharīa*, which contrasts vastly with the legal and political assumptions made by modern human rights codes. Islamic rights discourse has an entirely different genesis and pedigree compared to the secular human rights discourse. The failure on the part of Muslim human rights theorists to account for the very fundamental differences between the two systems result in major conflicts, misunderstandings and miscommunication. For it is now well accepted that rights are also culturally constructed. In each ethical and moral culture there is not only a sense of what human rights means, but also how rights are created. There is a heated debate whether human rights are universal or a Western concept and

whether concomitantly they are universally valid or not. I agree with de Sousa Santos that the genesis of a moral claim may condition its validity, but it certainly does not determine it. The two questions (cultural origins and universality) are interrelated, because the mobilizing energy that can be generated to make the acceptance of human rights concrete and effective depends, in part, upon the cultural identification with the presuppositions that ground human rights as a moral claim.¹⁰ It is therefore important to clarify the salient differences between the two moral traditions before attempting a comparison to explore their mutual compatibility or incompatibility.

One of the weaknesses in contemporary Muslim human rights literature is the attempt to conflate the two very different legal, ethical and moral traditions so that they look instantly compatible. I concede that there is considerable overlap in some of the concerns and objectives that both rights traditions address. However, these similarities do not in themselves justify the grafting of presumptions from one system to the other and in so doing packaging Muslim notions of rights as compatible to modern human rights practices. To the extent that these perspectives can be shared, rejected, appropriated or modified depends on the cross-cultural dialogues that are made possible by concrete contexts.

Without such a dialogue and the careful calibration of the two systems there are obvious risks involved. One danger is that when put to the test, Islamic rights

schemes are found lacking in protecting people's rights after having announced that Islam had endorsed "human rights." In several cases involving freedom of speech in the last few decades of the twentieth century, Muslim human rights proclamations and declarations have by and large capitulated in favor of authoritarian and anti-rights tendencies.¹¹ The persecution of reformist politicians, writers in Iran, as well as the violation of women's rights in Iran and Afghanistan, are well known examples. Often these violations are justified in terms of particularistic Islamic human rights claims. These crises demonstrate the weakness and problems inherent in Muslim adaptations and formulations of human rights schemes. Rhetorically, Islamic and secular human rights formulations may sound the same, but they have very different theoretical assumptions and practical applications.

THE MODERN CONCEPT OF HUMAN RIGHTS

The notion of human rights as we know it today arises in the context of the evolution of the nation-state as a political system, even though some may claim a more ancient pedigree for it to date back to the Magna Carta and the French Revolution. The legal culture generated by the nation-state increasingly imposed its own logic of social behavior and social conditions in societies receptive to it. A crucial feature of this model of statecraft is the relationship between the individual and the state, which brought

about an awareness of the individual's encounter with a powerful and dominant entity, unknown in pre-modern times. The state is a permanent legal entity, which exercises its claim over a territory and community through a legal order and organized government, and also demonstrates a measure of political identity. Those rights, now known as "first generation" human rights were especially designed to protect the individual from the overwhelming powers of the modern bureaucratic state. Since then human rights, have already advanced to second and third generation rights that cover socioeconomic and political rights as well as environmental rights.

The most critical development in the nation-state polity model was the conferral of citizenship on the individual. In theory this bestowal entitled the bearer of citizenship to claim certain rights as well as to fulfill certain duties. The individual was no longer subject to the discretion of a ruler or a system of governance, but instead had claims against such authority in the form of rights, some more fundamental than others that precede one's social status, ethnic or religious affiliation. Human rights in this context are thus inviolable rights that one has "simply because one is a human being."¹² They also have a secular character, having been derived from the jurisprudence of natural rights when natural law separated itself from religion. Here the word "right" distinguishes between two concepts that have political and moral significance: being right and having a right. In the

first instance “right” refers to moral righteousness and in the second it may refer to entitlement. Human rights are rights of entitlement and the failure to discharge a duty or fail to respect rights is an affront to the person. In the secular human rights scheme, rights revolve around an ethical and moral system where one’s personhood or the humanity of a person is of consequence. At least in theory, limitations of religion, politics or economics can not impede the protection of human rights. In practice however, it is a different matter in that we know that a range of political, economic and cultural factors impinge on the rights discourse.

NOTION OF RIGHTS IN MUSLIM JURISPRUDENCE

In order to gain a better overview of the evolution of Muslim thought on the subject of “rights” I will examine the views of mainly early jurists and then briefly contrast these with those of more contemporary writers. In Arabic a “right” or “claim” is called *haqq* (pl. *huqūq*), but also has a wider meaning. While the original Arabic root of the term “*haqq*” is somewhat obscured it can be recovered from its corresponding Hebrew root. It means among other things “to engrave” onto some object, “to inscribe or write,” “to prescribe and decree.” And, it also means that which is “due to God or man.”¹³ *Haqq* means “that which is established and cannot be denied,” and therefore it has more in common with the terms “reality” and “truth.”¹⁴ For this reason the opposite of *haqq* is

“falsehood” (*bātil*). The term *haqq* is considered polysemous or multivalent and thus could mean right/claim/duty/truth depending on context and the use of the word in a specific context.

Muslim jurists or jurist-theologians have provided a general meaning for *haqq* in their legal, theological and political treatises. The Egyptian jurist, Ibn Nujaym (d. 970/1563),¹⁵ in discussing property rights made a very clear case that human beings are bearers of rights, without stipulating a reciprocal duty. He argued that a “right” is the “competence” or “capacity” (*ikhtisās*) conferred upon an individual or a collective entity. Thus the individual or entity becomes the subject of a right.¹⁶ From very early on, dating back to the medieval period, Muslim scholars delineated typologies of rights or claims. They differentiated between three primary kinds of rights: the “rights of God” (*huqūq Allāh*), the “rights of persons” (*huqūq al-ibād*) and “dual rights” shared by God and persons.¹⁷ “Rights of God” are those rights and duties that have a revealed imperative and a religious rationale. They can be both mandatory obligations of a devotional kind such as ritual obligations, or they could involve the performance of actions that benefits the entire community. Observing the five pillars of Islam for instance, such as belief in one God, praying five times daily, paying charity, observing the annual fasting, and performing the pilgrimage would be considered to be fulfilling the rights of God. The provision of services that result in the protection of the community from harm

and the promotion of good in the broadest sense can also be included in the category of “rights of God.”

“Rights of persons” are overtly world affirming—secular and civil—in their imperative and rationales. They are attached to individual and social interests. Such rights can be general, like the right to health, to have children, to safety or, they could be specific, such as protecting the right of a property-owner or the right of a purchaser and seller in commercial transactions. “Dual rights” are a hybrid of both religious and secular imperatives and rationales. The mandatory waiting-period of three menstrual semesters to check for pregnancy immediately after a divorce or death of a husband, for example, is viewed as an instance where dual rights apply. The logic is that God demands that lines of kinship are maintained by means of paternity within wedlock and hence it is imperative that a pregnancy test is applied by requiring the divorcee or widow to wait a mandatory period before re-marrying.¹⁸ In this case, the “right of persons” are the right of parents and offspring to know that paternity had been established with certainty in order to avoid the social stigma of illegitimacy.

The significance of this rights scheme in traditional Muslim jurisprudence is that civil and devotional obligations are accorded the same moral status. Muslim law deems certain collective civil rights and specific individual religious rights as inviolable and disallows their forfeiture, especially when they involve the right or claim of another person. There are however, some types

of rights that can be transferred while others can be forfeited by the consent of the owner of such rights. The relationship between rights and duties is an interpersonal and correlative one. In the enforcement of a right jurists understand that one party has a claim to have a “right” (*haqq*) and another “obligation” (*wājib*) to honor a right: every right thus has a reciprocal obligation.

The *sharīa* is the source of rights and obligations in Islam. The *sharīa* also defines practices of rights as derived from the teachings of the Qur’ān, the prophetic tradition (*sunna*), jurists’ consensus and reason. Clearly, rights are framed within a religious-moral framework where the omission of a duty/right is subject to religious sanction and its commission results in the acquisition of virtue. The crucial point in the Islamic rights scheme is that God is the one who confers rights on persons, via revealed authority although human authority mediates these rights. The rationales underpinning Islamic rights may be derived from reason, a divine order and public interests. The latter category are essentially the policy objectives of the revealed law (*maqāsid al-sharīa*) that jurists take into consideration when developing law. These goals that the *sharīa* advances are the protection of religion, life, progeny, intellect and wealth. In modern times this public policy aspect of Muslim jurisprudence has gained greater currency and acceptance. So the modern jurist, Mustafa al-Zarqa’ (d. 1999) argues that in addition to a right as being conferred by the law (*sharīa*),

political authority (*sulta*) and the recognition of a moral responsibility (*taklīf*) can also become the grounds for conferring rights.¹⁹ There is thus a greater openness to rights being created by means of a political process, rather than exclusively by scriptural or juristic authority. While Islamic law does have a ritual function one cannot ignore it is equally cognizant of “worldly”—secular and civil concerns—and social needs based on pragmatism.

In order to establish a credible discourse within Muslim jurisprudence, closer attention should be given to methodological issues as well as the underlying juridical theology and legal philosophy. It may be convenient to employ an eclectic method in order to validate a particular point of view, but it does not provide a rigorous theoretical framework for a debate such as human rights. One of the problems that the human rights debate exposes is the fact that it is extremely difficult to talk of Islamic rights as if it is a monolithic and undifferentiated category. For instance, early eighth century humanist interpretations by an influential theological group called the Mu‘tazilis, privileged reason and freedom to produce universalist discourses in Islam. On the opposite side was the *Ash‘ari* theological tradition whose hallmark was to limit human freedom and to defend theocentrism and advocate divine voluntarism in both theology and law.²⁰ More extreme than the *Ash‘aris* were the Hanbalis for whom the authority of the literal meaning of the Scripture was su-

preme. Each one of these theological traditions produced different assumptions about what a “right” is and how it is implemented in law since they are based on different legal philosophies.

Another error frequently committed by both “insiders” and “outsiders” to the study of Islamic law, is the tendency to accept the medieval constructions and interpretations of law as final and immutable normative statements. These normative statements are then held out as ready-made solutions for application in the contemporary world without any interpretative mediation. The claim that Islamic law is immutable denies the historical evolution of the legal system over centuries. This easily translates into the popular mindset that Islamic rights schemes are absolutist, unchangeable and based on ineffable religious norms. Such a view is entirely inconsistent with the history and practice of Muslim jurisprudence. In contemporary times there is no shortage of legal sloganeering on the part of advocates of Islamic revivalism who circulate such simplistic and reductionist notions as gospel.²¹ This trend has become so pervasive that even traditional Muslim jurists, who once treated the legal tradition with great subtlety and complexity, have succumbed to such reductionist views.

Part of the problem of reductionism can be attributed to some longstanding debates within Islamic jurisprudence. Viewed chronologically, many legal historians will concede that there is a tangible dissonance between

the sources of Islam—the Qurʾān and the prophetic tradition—and later juristic interpretations of these sources.²² The explanation for that has been that the primary sources were not always considered to be identical with the law. Rather the legal tradition was a contextual application and interpretation of what the sources said. Classical and medieval jurists developed a hermeneutical approach in order to understand the law. However there was also a tension between the hermeneutical approach and those who argued in favor of a more literal approach to the sources. Over time two major trends have emerged in Muslim jurisprudence. One promotes the idea that Islamic law and ethics should follow the canonical interpretations of the established law schools. The other trend argues that each generation of scholars should be free to have direct access to the textual sources and make their derivations and interpretations from the primary sources *ab initio*.²³ A survey of the Muslim human rights literature shows that three main methodological approaches have been adopted. The first relies on the established juristic traditions as the authoritative canon of interpretation. The difficulty with this approach is that it is a formidable task to negotiate juristic traditions that are very diverse and variegated, spanning several centuries. The result is an eclectic approach. While eclecticism does have its merits, it depends entirely on the rigor and finesse of the jurists, who can either enrich the legal tradition with insightful interpretations or it can result in almost arbitrary

choices of authorities. The second approach is to have direct access to the primary sources of Islamic teachings, namely the Qur'ān and the prophetic traditions (*sunna*), without taking into consideration the intervening canonical tradition. While this approach runs the risk of lacking credibility and acceptability among the traditional religious establishment, it also disrupts the continuity of an established tradition. The third approach is to combine the two methods. Jurists would take into consideration the canonical interpretations of the law in a non-binding manner, while also providing creative interpretations to the sources of the law.

MUSLIM CHARTERS FOR HUMAN RIGHTS

Some contemporary Muslim thinkers do not have much difficulty in making the transition from the pre-modern Islamic concepts of reciprocal rights and duties to the modern understanding of human rights. One scholar triumphantly proclaimed that “(...) it was 14 centuries ago that the Prophet declared the world’s first human rights manifesto (...).”²⁴ Others argue that the rights enshrined in the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) are not only compatible with Islamic thinking but that Islam has addressed the question of rights more comprehensively. Zafrullah Khan, a former foreign minister of Pakistan wrote:

Religion must travel far beyond the Declaration [UDHR] both in its objectives and in its methods. It is concerned with the totality of life, both here and hereafter (...). Thus in spirit the Declaration and Islam are in accord.²⁵

However, some thinkers have realized that the dominant human rights discourse stemmed from a secular political culture, which made very different assumptions. Khan was aware of this tension and consistent with his Islam-centered approach, warned that in the event of a conflict between Islam and human rights then “the Islamic provision must continue to have priority.”²⁶

In modern times the Muslim approximation of the human rights debate culminated in the publication of the Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR), an effort co-ordinated by the Islamic Council of Europe and launched at an International Islamic Conference held in Paris on September 19, 1980.²⁷ The UIDHR overlapped in content with the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) adopted by the United Nations. However, the differences between the two systems deserve our attention. The language employed by the UIDHR is not only framed in an Islamic idiom. It is also theocentric in that it makes reference to the divinity that is named in Arabic as “Allah” and pledges loyalty to the model behavior of the Prophet Muhammad. It makes reference to the fact that human beings were entrusted by God with a “vicegerency” (*khilāfa*) and that the protection of human dignity was paramount on the imperatives of both reason and revelation.

Then the UIDHR explicitly states that in “terms of our primeval covenant with God, our duties and obligations have priority over our rights.”²⁸ This statement sharply distinguishes the Islamic rights-scheme from what is generally meant by secular “human rights” where the term rights mean certain fundamental and unconditional entitlements simply on the grounds of being human. This presentation of “Islamic human rights” does contain a paradox in conception and nomenclature. Islamic rights schemes argue that duties are prior to rights and that it is only the fulfillment of these duties that would produce a requisite set of rights to be claimed. In such a configuration it may have been more appropriate to call the UIDHR, the Universal Islamic Declaration of Human Duties.

Another recurring feature in the UIDHR is the reference to “the Law” which refers to the *sharīa*. The *sharīa* is meant to be the statutory limitation that could potentially trump several other clauses. In the UIDHR for example, freedom, especially freedom of speech is limited by the “Law” clause. It is striking that despite the omnipotence and almost fetish like invocation of the *sharīa* in Muslim legal and ethical discourse, it remains undefined in the UIDHR as an inarticulate premise. In practice the notion of *sharīa* is not only subject to diverse interpretations but also an enigmatic category. Section 2 (x) of the UIDHR for example, states that “no one shall be deprived of the rights assured to him by the Law except by its *authority*

and the extent permitted by it.” (my emphasis). Since *sharīa* law is not codified in the sense that we are accustomed to understand codification in modern law, such limitation clauses introduce an element of arbitrariness to the declaration. There could be various interpretations of what the *sharīa* view is on a single matter. In the absence of an international Muslim synod or international *sharīa* court, it would be difficult to enforce uniform or consistent *sharīa* verdicts within national jurisdictions, let alone in the international domain.²⁹ Not only do such statements render the declaration vague but they also have immediate consequences. In the absence of any institutional regulation of the *sharīa*, legal power is then vested in the formally and informally constituted religious authorities who interpret the *sharīa* as the final arbiters of God’s law. A closer look at the arguments of the advocates of an Islamic rights scheme may serve to illustrate some of the points made above.

The chief exponent of a theocentric interpretation of Islamic-rights is the late Allah Bukhsh K. Brohi, a former law minister of Pakistan and prominent lawyer in that country. Brohi’s apologetics are best illustrated when he says:

There is a fundamental difference in the perspectives from which Islam and the West view the matter of human rights. The Western perspective may by and large be called anthropocentric in the sense that man is regarded as constituting the measure of everything since he is the starting point of all thinking and action. The perspective of Islam on the other hand is theocentric—God

conscious (...). [I]n essence, the believer has only obligations or duties towards God since he is called upon to obey the Divine Law, and such human rights as he is made to acknowledge stem from his primary duty to obey God. Yet paradoxically, in these duties lie all the rights and freedoms. Man acknowledges the rights of his fellow men because this is a duty imposed on him by the religious law to obey God and the Prophet and those who are constituted as authority to conduct the affairs of state.³⁰

Brohi accentuates the difference between anthropocentric and theocentric notions of human rights. He then embroiders entitlements (secular human rights tradition) and reciprocal rights (Islamic rights) into a unified rights-system premised on the performance of duties. This obviously creates a hybrid philosophy of rights, one that employs the language of rights, but with rhetoric that actually signifies the prior performance of duties before any rights could be confirmed. So whereas the secular human rights tradition recognizes the sovereignty of the individual as a right-bearer, the same right in an Islamic rights-scheme could be subject to limitation. Political and religious authority, as well as the competing interests between the rights of the community versus the right of the individual can lead to an infringement of individual rights. For this reason, Prozesky has rightly pointed out that theistic religions in particular may be incompatible with the notion of human rights since these faiths do not recognize the notions of individual and personal sovereignty.³¹

Nevertheless, Brohi's distinction between anthropocentric and theocentric classifications of human rights may be questionable. Despite the face that Brohi presents to his human rights-scheme as theocentric, he hardly accounts for the role that the jurist-theologians and human authorities play in the construction and adjudication of these rights. To claim that that human rights in Islam are theocentric, is to suggest that they have transcendent origins. But it does not necessarily mean that they become immutable and absolutist. Perhaps human beings played a far greater role in the shaping of theocentric legal systems than what religious ideologies are prepared to admit.

Donnelly and Nasr perhaps best capture the fundamental conflict between Muslim and secular perceptions of human rights. Donnelly distinguishes between human rights and human dignity.³² The latter he believes, is normally the concern of religious rights and cultural rights discourses. He points out that there are certain conceptions of human dignity that can be realized entirely independent of human rights discourse. On the other hand, human rights are something under the control of the right-holder. In Donnelly's words,

Human rights are conceived as naturally inhering in the human person. They are neither granted by the state nor are they the result of one's actions (...) they are general rights, rights that arise from no special undertaking beyond membership in the human race. To have human rights one does not have to be anything

other than a human being. Neither must one do anything other than be born a human being.³³

Nasr grasps the essence of a rights-system inspired by the tradition of Muslim juristic-theology. Rights in his scheme are part of a social contract or covenant between humans and God which requires conformity with the religious law (*sharîa*). Says Nasr:

As a result of fulfilling these obligations we gain certain rights and freedoms which are again outlined by the Divine Law. Those who do not fulfil these obligations have no legitimate rights; any claims of freedom they make upon the environment or society is illegitimate and a usurpation of what does not belong to them, in the same way as those persons who refuse to recognize their theomorphic nature and act accordingly are only “accidentally” human and are usurping the human state which by definition implies centrality and divine vicegerency.³⁴

Nasr emphasizes an almost irreconcilable conceptual gulf between Islamic and secular notions of rights. Nasr’s view on this point has recently been explored by Perry who has raised the question whether our common understanding of human rights discourse is not “inescapably religious.”³⁵ Perry believes that the human rights talk coheres and is more consistent with the metaphysics and cosmology of religious ideas than with secular foundations. However, Nasr goes as far as denying those who do not subscribe to a religious worldview any “legitimate” grounds for making claims to rights since they have failed to realize their theomorphic nature. Perry is of course much more tentative in his propositions. He does not deny that secularists, atheists or those hostile

to a religion can embrace the cause of human rights or lay claim to protection under human rights. Instead he challenges non-religious advocates of human rights to explore the consistency of their views and urges them to interrogate the foundations of their philosophical convictions.

Different to Brohi and Nasr, are other Muslim writers who do not interrogate the metaphysics of secular human rights. Rahid al-Ghannūshi, a liberal Tunisian Islamist ideologue adopts an approach that reduces the differences between the religious and secular views on human rights as superficial. Other writers too have tried to color the traditional religious source-texts with contemporary meanings. Ghannūshi eloquently states his point.

A comparison between the principles of human rights in Islam and the modern human rights charters discloses that there is a large area of commonality, with few exceptions, which is the reason why the universal declaration of human rights, for example—in its general thrust—is so widely received by the Muslim who has a good understanding of his religion.³⁶

By minimizing the differences between Islamic rights and modern human rights, Ghannūshi and others transplant the rhetoric of secular human rights onto the discourse of religio-moral rights.

THE DILEMMA OF ISLAMIC HUMAN RIGHTS

Despite the attempts to forge an Islamic equivalent of the modern human rights charter adopted by the United Nations there remain areas of incompatibility in practice.

Human rights advocates highlight these contradictions when Islamic requirements seem to conflict with recognized secular human rights. Areas of conflict are the prohibition against Muslims converting to other religions; the historically entrenched “protected” (*dhimma*) status of non-Muslims living in Islamic states, or predominantly Muslim states; and, the patriarchal presumptions that pre-modern Islamic jurisprudence makes with respect to women that affect their civic and personal liberties especially, but not exclusively, in marital life.

CONVERSION

Classical Islamic law prohibits conversion out of Islam to another religion, which would prima facie be in violation of article 18 of the Universal Declaration which confers the right to freedom of thought, conscience and religion, including the right to change one’s religion and belief. Conversion would be tantamount to apostasy (*rid-da*) in terms of Islamic law and thus an offense punishable by death according to most legal schools of thought. In explaining this rule, some contemporary scholars have argued that apostasy in early Islam and medieval times was viewed as one of a number of subversive activities that threatened the public security of the Muslim community.³⁷ Sachedina, for instance, explains that while the Qur’ān advocated religious freedom, the disruptive events and political realities in the career of early Islam managed to restrict the interpretation of such freedoms.³⁸

And when the state becomes the guardian of the faith, then any threat to the state is also regarded as an attack on religion. “In the face of the expansion of Islamic political power and hegemony,” Sachedina argues,

the deep Qur’ānic impulse toward religious freedom steadily lost ground—in practice and in theory—to the equally strong concern for defending the faith against active persecution and violent assault. The defensive use of force gradually gave way to more aggressive legal and political policies.³⁹

This is also the view adopted by some of the leading theorists in the modern Islamic revivalist movement who do not view apostasy as a religious offence punishable by religion.⁴⁰ Instead, they hold that it is a political offence that is subject to punishment at the discretion of political authorities. This is a departure from the medieval consensus, which regarded apostasy as a religious offence and its penalty sanctioned by law.⁴¹ It becomes easier for latter day scholars to dissent from the traditional consensus on this issue because of subtle epistemological transformations that had taken place in modern Muslim thought in dealing with the primary sources. Modern thinkers place greater emphasis on the Qur’ān and are less fastidious with *hadīth* sources.⁴² The warrant for apostasy is not derived from the Qur’ān, but from prophetic reports (*hadīth*) that can be impugned with error in transmission or interpretation with less controversy. The modern view has also attempted to reconcile the law with the overall spirit of the Qur’ānic teachings that does advocate greater freedom to choose one’s faith.

PROTECTED STATUS OF NON-MUSLIMS

Pre-modern interpretations of the *sharīa* saw the world as two primary domains or jurisdictions: the jurisdiction of Islam (*dār al-Islām* lit. “abode of Islam”) where Muslim suzerainty prevails, and the jurisdiction of war (*dār al-harb* lit. “abode of war”) where such legitimate Islamic authority is absent. Modern jurists have developed hybrids of these two primary categories such as an intermediate jurisdiction, called a jurisdiction of peace or a jurisdiction of reconciliation (*dār al-Islām* lit. “abode of peace” *dār al-mu‘āhada* lit. “abode of mutual contracting”). In this jurisdiction, Islamic authority does not prevail, but the Muslim subjects of the territory come to some security arrangement with the non-Muslim political leadership, pledging to uphold the rules of domicile in exchange for protection.

Changes in the international system of governance have rendered these political and juridical models obsolete. No Muslim state, including modern day Iran and Saudi Arabia, adopts these as part of their public international law. Nevertheless, these models of a bygone political era still inform the thinking of traditional jurists and some ideologues of Islamic revival today. Non-Muslims living within Islamic jurisdictions or even in secular Muslim countries, constantly fear that a return to an Islamic state could result in the reinstatement of these pre-modern political and legal models. The fear is that if Islamic parties come to power they may declare

the country to be a “domain of Islam” and relegate non-Muslims to a status of second-class citizens under the guise of being a protected person (*ahl al-dhimma*) as defined by Islamic law. A protected citizen (*dhimmi*) while enjoying most civil rights as his/her Muslim counterparts do, would be barred from enjoying some crucial liberties that are available to Muslims. For instance, a non-Muslim would not be able to become a head of state or occupy jobs in key military and intelligence positions of a Muslim country, according to classical interpretations of the *sharīa*.⁴³ Although these rules are not implemented as law in the majority of Muslim countries today, they are still the unwritten cultural practice in many states. Again such notions may conflict with the requirements of the rights of citizenship in democratic contexts. While early Muslim political theory may have allowed for persons of other religions to be treated differently such as requiring non-Muslim subjects to wear specific forms of dress, or the differential application of law, there is no fundamental imperative in modern Islamic law and ethics to perpetuate such enforcement.⁴⁴ In the annals of Islamic history there is evidence of non-Muslims serving Muslim governments in high office without their presence being viewed as either a violation of the law or a threat to the security or identity of the state. Many apologists for the retention of the *dhimmi* status of non-Muslim citizens use the discriminatory treatment of Muslim communities in the West as an argument in defense of their positions.⁴⁵ The inexcusable levels of discrimination against Mus-

lims by western powers cannot, however, be the basis for the relativization of Muslim ethics that result in “tit for tat” justice.⁴⁶

THE STATUS OF WOMEN

Most contemporary religious expressions of Islam, excluding crass advocates of savagery in the name of religion, would deny that discrimination against women is permissible. Despite their vehemence, these very same groups approve a range of manifestly discriminatory practices inherited from the medieval formulation of Islamic law.⁴⁷ The result is that some trends in Muslim jurisprudence still hold that women do not acquire legal and moral majority in certain transactions, and hence require the guardianship of males. According to some legal schools, women lack the capacity to contract marriages independently, although they can paradoxically own property.⁴⁸ Women also do not have an unfettered right to sue for divorce as men have the unqualified power to repudiate their spouses.⁴⁹ Recent changes in Egyptian law may be inching in the direction of giving more freedoms in such matters but the legislation has also provoked a great deal of controversy and criticism from religious quarters. Most of the rules affecting inter-spousal and male-female relations are premised on the strong patriarchal and patrilineal assumptions of medieval Islam. For example, women’s evidentiary testimony has to be corroborated by that of another female before

the cumulative testimony of both can be equal to that of a male. Some schools argue that the requirement of two females' evidence only apply to financial and commercial transactions and does not apply to all domains of life. Similarly, most traditional juristic opinion disqualifies women from holding senior political and judicial office as in the case of Iran where women were prevented from holding judicial office after 1979 which is now gradually being rectified. In Pakistan it was debated whether a woman could be a Prime Minister of a Muslim country. There is nevertheless a vibrant debate taking place in almost all Muslim societies about the status of women; the more gender sensitive reading of Qur'ānic ethics proposed by some jurists, contrasts sharply with readings of traditional jurisprudence.⁵⁰

PROTECTING HUMAN RIGHTS OR HUMAN DIGNITY

The existing differences between the two rights systems (secular and Islamic) does not lead to the conclusion that the Islamic system should be denied a role in the defense of human rights, even if some Islamic interpretations may conflict with secular human rights conclusions. Failure to accept parallel models despite differences may generate miscommunication between societies and nations. Rentlen has shown that rights enumerated under a moral system different from the secular rights system, does not necessarily derogate it from being "rights," albeit rights in a different sense.⁵¹ The rights-based no-

tion of human rights advanced by Donnelly, it should be remembered, is based on a Western understanding and experience of what it means to be human, which excludes the understanding of “human” nature and relationships in other cultures. The human rights culture today has to address the fact of postcolonialism. It is also part of a process of globalization that has hegemonic designs on the part of economically advantaged Western nations to incorporate as many compatible political entities into a unified economic world.⁵² Cooke and Lawrence ask the relevant political question, albeit in rhetorical fashion.

In the context of Western global hegemony under siege, can human rights ever find expression except as a reflex of power so pervasive that it feels no need to account for its own interests, but only for the deviance and non-compliance of others?⁵³

In recent years the hegemony of market capitalism and the globalization of Western political culture has witnessed the abuse of human rights discourse. It has become a political weapon in the hands of powerful nations in order to subdue emerging nations and those communities contesting the monopoly of global political power. The United States in its military adventures abroad has openly violated human rights conventions, just as some of its Third World allies have committed abuses that remain unpunished by the world community. At the same time, countries not friendly to Western powers are subjected to sanctions and international isolation for human rights offences. Some Islamic nations are at the forefront of contesting these contradictions and issu-

ing jeremiads of Western double standards, often for the wrong reasons, and mainly to justify their own human rights abuses. This state of affairs results in a monumental, unrelentingly bleak account of the status of human rights in the international discourse. Neither does the unremitting concentration of Western antipathy about Muslims' essential inability to accept of human rights help to further the languages for meaningful moral and political discourse.

The global and universalist aspirations of the human rights movement raises thorny issues of cultural relativism versus universalism. The transfer of human rights from one cultural setting to another may be possible, but whether it delivers satisfactory results is altogether another question. Cultural relativists, like Rentlen, and Islamists, like Ghannāshi, argue that the differences between secular rights-based human rights and Islamic duty-based theories of rights are negligible and at best semantic, but not real.⁵⁴ Western human rights can function within non-Western social, moral and political systems. It requires us to grasp the meaning of human rights as a "cumulative political struggle," says Ashcraft.⁵⁵ When the Universal Declaration was announced there was resistance to it in certain African, Asian, socialist and Muslim countries. Already that was an early indication that the mechanical transfer and grafting of rights discourse from one cultural context to another could not

be done mechanically. For this reason the United Nations adopted the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and International Covenant on Civil and Political Rights, both came into force in 1976 in order to give attention to rights that UDHR did not fully explore. Irene Bloom, echoing Ashcraft's idea of human rights as a "cumulative struggle" that needs to be understood in its historical, sociological and political dimensions, writes:

Here we find an unmistakable truth emerging from the complex reality of religion and human rights: despite the universalism implied in its premises and affirmed in its achievements, the human rights movement itself entails struggles that must be carried on in many parts of the world in response to particular problems and conditions, with the energy and courage for such struggles coming from individuals who, while ultimately sharing some common goals and aspirations, often draw on religious resources that remain richly and irreducibly diverse.⁵⁶

ISLAM'S WINDOW TO A HUMAN RIGHTS ORDER

Raimundo Pannikar, a Catholic thinker, has addressed the issue of human rights in a multi- and cross-cultural context in a helpful manner. Instead of trying to transliterate the concept of human rights into another culture, he suggests that we should rather search for the homeomorphic equivalent for human rights in another culture.⁵⁷ If the goal of modern human rights is to protect and show respect for human dignity, then we should investigate how a particular culture satisfies that need. Needless to

say, just as tradition is not static but constantly re-invents itself, similarly the cultural equivalent for human rights is not fixed. Only after we have established consensus around a mutually understandable intercultural language about, say, human dignity, can a genuine dialogue and moral conversation take place. The language of international law may allow inter-governmental discourse or conversations among cosmopolitan elites to occur, but that does not necessarily translate into a successful inter-cultural dialogue. Human rights, to use Pannikar's simile, are but one "means" or "window" through which a specific culture envisages a just human order. Those who inhabit such a human rights culture do not necessarily see that "window" and then erroneously assume the panorama to be their home. Furthermore, other cultures may have different kinds of windows that provide a different angle on the view.

Some interpretations of Islamic ethics, as discussed above, may seemingly appear to be incompatible with secular human rights. However, there are other approaches that may be able to find a common language and a modicum of compatibility between Islamic rights and secular rights systems. A revisionist or reconstructionist stance towards the Islamic juristic legacy may be the most suited approach to accomplish such a challenge. Reformist and revisionist Muslim thinkers take into account the sociological, economic and political transformations that have occurred in Muslim societies.

This empirical reality is then brought into dialogue with the tradition in a bid to reinvent it for newer contexts. To clarify this point we might explore an important presumption commonly ignored by Muslim thinkers: the tension that exists between the notions of “status” and “contract” in Islamic law. It becomes evident that some of the Muslim thinkers cited above, such as Nasr and Brohi in their respective explanations endorse the presumption that it is the “status” of the individual which determines a body of reciprocal obligations, duties and responsibilities in traditional societies.⁵⁸ In modern societies, perhaps less so in traditional societies, “contract” is the operative means of exchange, where the individual is seen as a separate entity that exercises independent authority.⁵⁹ Most anthropologists agree that there is no chronological sequence from “status” to “contract,” but that societies are characterized by the predominance of one model over another. Most societies contain practices of both “status” and “contract”, though the former is more a feature of traditional societies and the latter of modern ones. Nevertheless, it is observable how the effects of colonization, for instance, transformed traditional “status” societies into the “contract” model, by instituting centralized authority, bureaucratization, introducing written constitutions, legal codification, rule of law and notions of citizenship.⁶⁰ On the other hand we observe that when dictatorships and authoritarian regimes reverse democratic societies into autocratic systems, the shift from “contract” to “status” occurs.⁶¹

Any discussion of Islamic law and ethics must acknowledge and recognize the broader political and economic system that regulates people's lives. The nature of contemporary Muslim societies varies between models that are preponderant "status" or "contract," as well as variant hybrids of the two systems.⁶² To the extent that a society successfully implements a political system that resembles a contract model between state and citizen, it may be more predisposed to interpret Islamic law as compatible with contract and hence open to modern human rights. In such instances, the Islamic "text" would be read as supporting individual liberty, given that traditional Islamic law does make provision for the will of the individual to be authoritative in a contract.⁶³ In places where society, ethnicity, religion, class and gender, largely determines the reciprocal duties and obligations, not the will of the individual, such Muslim communities would find the concept of "status" abundantly evident in the traditional interpretation of Islamic law, mainly to reinforce their social conditions and expectations. Such communities might find modern human rights to be too individualistic and incompatible with their communitarian culture and religious values. On the other hand, where Muslims live in democratic and liberal political contexts they may be more inclined to elicit the "contract" model in the Islamic legacy. It is therefore not surprising to find that Muslims, who live as minorities in Europe, as well as in economically developed or rapidly developing

countries, would easily endorse modern bourgeois human rights notions to be compatible with Islam. Despite the flaws in the UIDHR, it is significant to note that it was Muslims in Europe who adopted it.

It should become evident that nothing about either the Islamic or the secular human rights traditions make them inherently compatible or incompatible with each other. In fact, it is the location of the interpreter, the reading of the text and the social conditions that generate different responses to issues such as human rights. Plurality is a feature of living traditions. Brohi and Nasr, who are opposed to the anthropomorphic nature of modern human rights, and al-Ghannāshi who states that anyone “who has a good understanding of his religion” will not find a problem with secular human rights, constitute two diametrically opposed perceptions and interpretations of both the Islamic tradition and the contemporary context. Most Muslim scholars would argue that the pith of the modern human rights debate is about the preservation of human dignity (*karāma*), even though some secularist proponents would disagree. The Qur’ān and the teachings of the Prophet explicitly entrench human dignity as a fundamental ethical norm in human conduct. Islamic law and ethics have an established philosophy that was designed to protect human dignity.

In theory, whatever means were used in the past to protect human dignity can undergo change, provided the new measures give effect to justice and fairness, since the essence of the *sharīa* is justice. We have to consider, says a contemporary *mufti* (jurisconsult) “that which is

more convenient and better for people, as long as God had commanded us to act with justice and equity (*'adl*) without limiting us to the means of achieving this justice and equity (*'adl*).⁶⁴ Long before him, the noted fourteenth-century jurist belonging to the Hanbali school, Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), eloquently made what could be termed a revolutionary statement in defining the meaning of *sharī'a*:

The foundation of the *sharī'a* is wisdom and the safeguarding of people's interests in this world and the next. In its entirety it is justice, mercy and wisdom. Every rule which transcends justice to tyranny, mercy to its opposite, the good to evil and wisdom to triviality does not belong to the *sharī'a* although it might have been introduced into it by implication. The *sharī'a* is God's justice and mercy amongst His people. Life, nutrition, medicine, light, recuperation and virtue are made possible by it. Every good that exists is derived from it, and every deficiency in being results from its loss and dissipation. For the *sharī'a*, which God entrusted His prophet to transmit, is the pillar of the world and the key to success and happiness in this world and the next.⁶⁵

Ibn Qayyim also stated:

God had sent His Prophets and revealed His books so that people can establish justice. It is the truth on which the firmament of the heavens and earth rests. When the indices of truth are established; when the proofs of reason are decided and become clear by whatever means then surely that is the Law of God, His religion, His consent and His command. And God the sublime has not limited the methods and sources of justice and its indices in one genus [of methods] and invalidated it in other methods, which are more clear, more explicit and self-evident. In fact, He demonstrated in His methods as contained in His legislation that His goal was to establish truth and justice and ground people in equity. So by whatever means truth is discovered and justice is known, then it is obligatory to rule by the dictates and compul-

sion of these two [notions]. Methods are but causes and means which are not desired in themselves, but for their ends, which are the objectives (*maqāsid*) [of the law] (...).⁶⁶

Some contemporary revivalist and revisionist Muslim thinkers would happily endorse the views of Ibn Qayyim and announce the compatibility of Islam and modern rights discourses. However, the mere adoption of formulations like those offered by Ibn Qayyim is not enough. At best the statement shows that in earlier times a critical and courageous legal scholarship did have a place in Muslim society. At worst Ibn Qayyim's views can serve as an apologetic to satisfy the "Islam has all the answers" nostrums. On the positive side the apologia provides some short-term relief and provides some legitimacy to efforts of juridical reconstruction in drawing on eminent authorities of the past. The long-term health of Islamic jurisprudence, however, can only be furthered if, and when, a substantial revision of Muslim legal theory takes place. Some of the rethinking that takes place can be gleaned from the small-scale social experiments taking place in Muslim minority contexts such as South Africa.

ISLAM AND HUMAN RIGHTS IN SOUTH AFRICA

In South Africa, part of the Muslim community was guided by an understanding of the *sharīa*, that carried a sense that a religious imperative is also a just one. A number of Muslims, along with their secular and other

compatriots belonging to other religions opposed the policies of enforced legal racial segregation known as *apartheid*. Muslims in South Africa are estimated to number close to a million people.⁶⁷ The earliest among them descended from East Asia, from the islands near modern Indonesia and Malaysia and were brought to the Cape of Good Hope in the seventeenth century with the earliest Dutch colonizers. Another group from the Indian sub-continent arrived as indentured laborers and some as traders in the middle of the nineteenth century. At various periods in the twentieth century, many persons from a Muslim background participated in resistance politics from a secular platform and attained national prominence. However in the last four decades of the twentieth century there has been a noticeable growth of Muslim political activists and groups motivated to participate in the political struggle on the strength of their religious convictions. They were influenced by pan-Islamic revivalist discourses emanating from the Middle East and South Asia. Among the main revivalist groups is the Muslim Brotherhood in Egypt and the Jamāt Islāmi in Pakistan that have been influential on an international scale.⁶⁸

Within the South African context, groups like the Muslim Youth Movement, the Call of Islam, as well as the ultra-radical group *Qibla* Mass Movement spearheaded the role in constructing a Muslim ethos of liberation. Together with independent progressive clerics as well as

those affiliated with the Muslim Judicial Council (MJC), these groups provided an Islamic rationale—based on juristic and theological arguments—to resist oppression and political injustice. These efforts culminated in a number of religious declarations that condemned apartheid as an illegitimate political order in terms of Islamic law and ethics.⁶⁹ In contrast to the Muslim progressives, the traditional “*ulamā*” groups functioning as organized councils of theologians did little to issue any guidance to the Muslim community on how to deal with apartheid in terms of an Islamic ethos.⁷⁰ Individual clergymen in their individual capacity from time to time took anti-apartheid positions. It was only from 1984 onwards, and that too only in specific instances, that Muslim clergy groups under pressure from the younger Muslim progressives felt the need to issue statements and offer minimal pastoral guidance on matters related to race and Islam.

The task of formulating the equivalent of a Muslim liberation theology largely fell on the shoulders of a younger generation of “*ulamā*” and activists under the influence of Islamic revivalism in the 1980s who began to describe the rudimentary elements of a contextual Islam in South Africa. Prior to this, much of South African revivalist Islam was viewed through the prism of the large-scale vision and universal goals of pan Islamism that romanticized the coming of a global Islamic order, in which the advent of the Islamic state was but the first stage. That vision was gradually abandoned in the search

for an Islamic human rights ethos within a South African context. Challenged to combat racism and advance human rights, a few Muslim intellectuals began to rethink some of the fundamental questions of what it meant to be a Muslim in a multicultural and multi-religious setting. Many of the exclusivist notions of “self” and “other” inherited from traditional theology came under critical scrutiny. Muslim ethics in this context embraced the humanist aspects of Islam in a cultural context shared with multiple “others.” The Qur’ānic injunction that humanity was a “single family” acquired greater prominence and began to overshadow the inherited Muslim theological formulations that promised salvation for Muslims exclusively.

Gradually and almost imperceptibly something more far-reaching was taking place from the periphery of the Muslim world, South Africa. Most of the inherited juridical and theological teachings are premised on a model where Islam serves and advances the interests of an empire. Despite the collapse of the Ottoman empire, many of the assumptions of empire as well as aspirations to re-invent the empire persist in Muslim thinking. In multi-cultural and multi-religious South Africa, Islamic particularism gave way to more universal or humanist interpretation of Islam. This meant that for a generation of conscientious Muslims, freedom of belief and conscience was an absolute and unfettered right, not only

to believe but also the freedom to make one's choice of faith. Serving another human being became as important as serving a person of one's own faith. Any human being could be the beneficiary of a Muslim's deeds and vice versa. Most conscientious Muslims under apartheid, where racism oppressed the majority of non-Muslims as well as a few Muslims, felt that this immoral practice had to be resisted and combated because it was deemed an affront to a common humanity. Self-serving ethnic and religious interests had to be cast aside on moral grounds since they conflicted with the universal vision of Islam. In short, racial injustice clashed with the vision of Islamic justice. The traditional clergy ("*ulamā*") nevertheless continued to clash with Muslim progressives over the emerging interpretations. They felt that the emergence of a humanist Islamic ethics as advocated by Muslim progressives threatened the very foundations of traditional notions of "self" and "other" and issued loud protestations against such reinterpretation.⁷¹

For the Muslim progressives, one thing led to the other. Consistency, as well as a commitment to racial justice, also required that one could no longer ignore gender injustice perpetuated by tradition and the constructions of male jurists over the centuries. Women, who have suffered in all societies, were entitled to equality and freedom that acknowledged their humanity, not in rhetorical platitudes and triumphalist slogans, but in demonstrable action. This meant that discriminatory aspects and prac-

tices found in Islamic law towards women had to be replaced with newer and more equitable solutions. In this regard the license that Islamic law allows for the adjustment of the law to new contexts and changing conditions through the process of creative legal reasoning (*ijtihād*) and renewal (*tajdid*) came to good effect.

Outside the specific example of South Africa, it is evident that most Muslim societies are gradually moving in the direction of establishing social relationships on the basis of “contract,” and abandoning notions of “status.” Contemporary thinkers increasingly interpret the traditional Islamic notion of leadership (*imāma*) to mean a form of “social contract” (*‘aqd*) between the ruler and the ruled.⁷² The need to make the leap from personal government of the pre-modern *imāma* model, to governance by means of an impersonal state, is actuated by a need in contemporary Muslim societies to fetter the powers of rulers and subject them to the scrutiny of the citizenry or their elected representatives. This interpretative innovation brings Muslim political thought closer, albeit haltingly, to modern forms of representative government of which democracy is only one among many models, even though in a world in which market liberalism is triumphant it may appear to be the only model. In such a model the notion of citizenship will replace the idea of a political “subject”. Citizenship becomes a norm that is grafted onto Muslim political

and constitutional jurisprudence. For some, this holds a promise that the nation-state, whose citizen enjoyed certain rights and obligations irrespective of religious, ethnic affiliation and number, could become compatible to an Islamic ethos.⁷³

CONCLUSION

The human rights discourse in Islam has undergone several phases producing a kaleidoscope of views ranging from those that equate Islamic human rights with the secular rights discourse to those who claim that the two are radically different. I have shown that the concept of rights imagined in the early period of Islam, renders aspects of inherited notions of ethics incompatible with the modern rights discourse. On the other hand, those thinkers who do equate Islamic rights discourse with human rights do so without explaining why and how they abandon the presumptions of the pre-modern Islamic rights discourse. The result is that they operate within a paradoxical theoretical framework that displays its deficiency in several instances when Islamic human rights are put to the test.

I have argued that Muslim jurists and thinkers must acknowledge that quantum shifts have occurred in both human society and our inherited conceptions of “self” and “other”, in addition to a range of other categories not discussed above. These are not static categories and

they imperceptibly undergo change within the Islamic tradition over the centuries. In order to produce a credible version of human rights in dialogue with both the tradition and the present, a fundamental re-thinking need to take place.

NOTES

1. Stephen Kinzer, "Turkish Terror Victim Espoused a Tolerant Islam", *N.Y. Times Foreign Desk* (Jan. 26, 2000).
2. Charles Hirschkind, "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd", 12/7 *The Am. J. Islamic Soc. Sci.* 463 (Winter 1995); in the special issue by Nancy Reynolds & Saba Mahmood, eds., on "Contested Politics Religious Disciplines & Structures of Modernity", appearing in 5.1 *Stanford Elec. Humanities Rev.* (Spring 1996). (<http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/toc.html>)
3. See Azizah al-Hibri, "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights", 12 *Am. U. J. Intl. L. & Policy* 1, 4 (1997), in which she states: "This view has received added support given the attitude that Western governments have taken recently towards democracy in Muslim countries. They advocate it, they praise it, but their deeds belie their words. They lend unconditional support to regimes that consistently violate human rights, so long as these regimes continue to protect Western economic and geopolitical interests." See also Muhammad Wādih Rashīd al-Nadawī, "Mafāhim Muta'ārīda li 'l-Hurriyya", *al-Rā'id* 1 (7 Sha'bān 1620/Nov. 16, 1999). Samuel P. Huntington, "The West Unique, Not Universal," 75 *For. Affairs* 28, 38 (Nov./Dec. 1996); Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," 72 *For. Affairs* 22, 36 (Summer 1993).
4. *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty* 4 (David Little, John Kelsay & Abdulaziz A. Sachedina, eds., Columbia, S.C.: U.S.C. Press 1988).

5. Rāshid al-Ghannūshī, *al-Hurriyāt at 'Āmma fī 'l-Dawla al-Islāmiyya* 320 (Beirut: M'arkaz Dirāsāt al-wahda al-'Arabiyya 1993) [hereafter *Hurriyāt*]. Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense: Law, Science and the Politics in the Paradigmatic Transitions* 344 (London: Routledge 7 Sha'bān 1620/Nov. 1995) says: "What I find remarkable (...) is the attempt to transform the Western conception of human rights into a cross-cultural one that vindicates Islamic legitimacy rather than relinquishing it. In abstract and from the outside, it is difficult to judge whether a religious or secularist approach is more likely to succeed in an Islamic-based cross-cultural dialogue on human rights. However, bearing in mind that Western human rights are the expression of a profound, albeit incomplete, process of secularization which is not comparable to anything in Islamic culture, I would be inclined to suggest that, in the Muslim context, the mobilizing energy needed for a cosmopolitan project of human rights will be more easily generated within a religious framework."
6. Fazlur Rahman, "Internal Religious Developments in the Present Century Islam", *2 J. World History* 862, especially 872–875 (Nov. 1955).
7. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* vi (Shaikh Muhammad Ashraf, 1960).
8. *Id.* at 5.
9. Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūh Misr wa'l-Maghrib* 225–226 ('Abd al-Mun'im Āmir ed., Cairo: 'Isā Babi al-Halabī, 1961).
10. de Sousa Santos, *supra* n. 5, at 337.
11. See Ann Elizabeth Mayer, "Islamic Law and Human Rights: Coundrums and Equivocations", in: *Religion and Human Rights: Competing Claims?* 190 (Carrie Gustafson & Peter Juviler eds., Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1999) for a discussion on how the Iranian constitution stipulates how human rights should be subordinated to Islamic criteria.
12. Jack Donnelly, *The Concept of Human Rights* 1 (London: Routledge, 1985).
13. *Encyclopaedia of Islam* second edition cited in full as *Encyclopaedia of Islam* 2 [hereinafter cited as EI 2] s.v. *hakk* (Leiden: Brill, 1960).

14. 'Alī b. Muhammad b. *'Alī al-Jurjānī, Kitāb al-Ta'rifāt* 120 (Ibrāhīm al-Ibyāri ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī 1405AH/1985AD).
15. The first date is the *hijri* date, AH, and the second according to the Gregorian calendar, AD.
16. See Muhammad Fathi 'Uthmān, *Taqrīr Huqūq al-Insān bayna al-shari'a al-Islāmiyya wa'l Fikr al-Qānūnī al-Gharbī* 555 (2d ed., Wazarat al-Ta'lim al-'Āli 1398/1978). 'Uthmān is of the opinion that Ibn Nujaym's notion of rights is very similar to that of the Belgian jurist, Jean Dabin (d. 1963). See Jean Dabin, *General Theory of Law, in The Legal Philosophies of Lask, Radbruch, and Dabin* 232 (Kurt Wilk trans., Cambridge, Mass.: Harv. U. Press, 1950).
17. Ibn Amīr al-Hāj, *al-Taqrīr wa 'l-Tahbīr*, vol. 2, 104 (2^d ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya 1403/1983); 'Abd al-Razzāq al-Sanhuri, *Masādir al-Haqq fi'l-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1, 14 (Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1967); see also Baber Johansen, *Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority, in Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* 210-216 (Leiden: E.J. Brill, 1999).
18. In early Islam, pregnancy after a divorce or death of a husband was established by a waiting period of three menstrual cycles. It is still a matter of controversy whether this waiting period could be replaced by newer modes of pregnancy tests.
19. Wahba al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu* 9 (2^d ed., Damascus: Dār al-Fikr 1404/1985).
20. See Abdul Aziz Said, *Human Rights in Islamic Perspective, in: Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* 92 (Adamantia Pollis & Peter Schwab eds., N.Y.: Praeger, 1980).
21. See Ann Elizabeth Mayer, "Islam and Human Rights Policy", in: *9 Intl. Rev. Comp. Pub. Policy: Islam & Pub. Policy* 123 (1997) for a more full review of Islam and human rights policy.
22. Muhammad Asad, *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1987).
23. Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: U. of Cal. Press, 1966) for a detailed discussion of the various interpretations of Islamic law among modern Muslim jurists.

24. Badria al-Awadhi, "Address by the Dean of the Faculty of Law and Shari'a in the University of Kuwait", in: *Human Rights in Islam* 28 (Geneva: Intl. Commn. of Jurists, 1982).
25. Muhammad Zafrullah Khan, *Islam and Human Rights* 141–142 (4th ed., Tilford, Surrey: Islam Intl. Publications, 1989).
26. *Id.* at 142.
27. "Universal Islamic Declaration of Human Rights", in: *Islam and Black Muslim Roots in Azania* 77–88 (Yusuf Nazeer ed., Johannesburg: Africa-Islam Research Found., 1982) [hereinafter UIDHR]. See also Mayer, *supra* n. 11, at 123–148 for a more full review of Islam and human rights policy.
28. UIDHR, *supra* n. 27, at 79.
29. The Organization of Islamic Conference (OIC) has made provision for an Islamic Court of Justice based in Kuwait, but little is known of its activities.
30. A.K. Brohi, "Islam and Human Rights", in: *The Challenge of Islam* 179–181 (Altaf Gauhar ed., London: Islamic Council of Europe, 1978).
31. Martin Prozesky, "Is the Concept of Human Rights Logically Permissible in Theistic Religion?", 2 *J. for the Study of Religion* 17, 26 (1989).
32. Jack Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conception of Human Rights", 76 *Am. Pol. Sci. Rev.* 303 (1982).
33. *Id.* at 305–306.
34. S.H. Nasr, "The Concept of Reality and Freedom in Islam and Islamic Civilization", in: *Islamic Life and Thought* 18 (Albany, N.Y.: S.U.N.Y., 1981).
35. Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights* 13 (N.Y.: Oxford U. Press, 1998).
36. Hurriyāt, *supra* n. 5, at 320.
37. Abdulaziz A Sachedina, "Islam and Religious Liberty: Freedom of Conscience and Religion in the Qur'an", in: *Human Rights and the Conflict of Cultures*, *supra* n. 4, at 79. See also *Conference of Riyad, Paris, Vatican City, Geneva and Strasbourg on*

Moslem Doctrine and Human Rights in Islam between Saudi Canonists and Eminent European Jurists and Intellectuals 55 (Riyad: Ministry of Justice, n.d.).

38. Sachedina, *supra* n. 37, at 85.
39. *Id.*
40. *Hurriyāt*, *supra* n. 5, at 48-50. Al-Ghannūshi says that this was also the view al-Imam Muhammad ‘Abduh, al-Shaykh ‘Abd al-Mut‘āl al-Sa‘d, ‘Abd al-Wahhāb al-Khallāf, Abū Zahra, al-Shaykh ‘Abd al-‘Aziz Shāwish, Fathi ‘Uthmān, ‘Abd al-Hamīd Mutawalli, ‘Abd al-Hakīm, Hasan al-Turābi, and Muhammad Sālīm Ghazūr.
41. Taqī al-Din Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm Ibn Taymiyya, *Majmū’ Fatāwā*, vol. 37, 28, 413- 416 (Mu’assasat al-Risāla (1618/1997).
42. See Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, Mass.: Cambridge U. Press, 1966).
43. *Hurriyāt*, *supra* n. 5, at 291.
44. For instance some Muslim legal schools held the view that a Muslim subject cannot be executed under the rule of *lex talion*, if he killed a *dhimmi*. The assumption is that it would undermine the status of the “believers” if a Muslim is killed for taking the life of a non-Muslim citizen. The Muslim offender or his family is required to pay compensation.
45. *Hurriyāt*, *supra* n. 5, at 292.
46. See Arcot Krishnaswami, “Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices”, 11 *N.Y.U. J. Intl. L. & Pol.* 227 (Fall 1978).
47. For an interesting study of public reactions to extending citizenship rights to women in Kuwait, see Katherine Meyer, Helen Rizzo & Yousef Ali, “Islam and the Extension of Citizenship Rights to Women in Kuwait”, 37 *J. for the Sci. Study of Religion* 131 (1998). The authors’ conclusions reflect the complexity in trying to pin down misogynistic trends within religious trends. “Models explaining Kuwaiti citizens’ attitudes towards incorporating women more fully in political life made clear several things about relationships among Islam, social structure and women’s rights (...). Citizens, both Sunni and Shia, who strongly upheld Islamic orthodoxy were very supportive of more fully

- including women. However, those favoring traditional Islamic practices regarding appearance were less inclined to want to include others. Religious orthodoxy supported women's rights although Islamic religiosity did not." *Id.* at 142.
48. Muhammad ibn Ahmad al-Ramlī, *Nihāyat al-Muhtāj alā Sharh al-Minhāj*, vol. 8, at 6:224 (Mustafā Bābi al-Halabi 1967-1969).
 49. See Werner F. Menski, "South Asian Muslim Law Today: An Overview", 9 *Sharqiyyāt* 16 (1997), an essay that covers a range of issues from constitutional issues to questions of divorce and polygamy.
 50. See *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives* (Mai Yamani ed., N.Y.: N.Y.U. Press, 1996); Amina Wadud, *Women and the Qur'an: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (2^d ed., N.Y.: Oxford U. Press, 1999); see also Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, N.J.: Princeton U. Press, 1999).
 51. Alison Dundes Rentlen, "The Concept of Human Rights", 83 *Anthropos* 343 (1988).
 52. Robert W. Cox, "A Perspective on Globalization", in: *Globalization: Critical Reflections* 24 (James Mittelman ed., Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1996), states that "Globalism and globalization arose together as orientations for thought and action." See also Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (Clare Krojzl trans., Boulder, Colo.: Westview Press, 1990).
 53. Miriam Cooke & Bruce B. Lawrence, "Muslim Women Between Human Rights and Islamic Norms", in: *Religious Diversity and Human Rights* 313 (Irene Bloom, J. Paul Martin & Wayne L. Proudfoot eds., Columbia, S.C.: Colum. U. Press, 1996).
 54. Rentlen, *supra* n. 51, at 345.
 55. Richard Ashcraft, "Religion and Lockean Natural Rights", in: *Religious Diversity and Human Rights*, *supra* n. 53, at 209.
 56. Irene Bloom, "Introduction", in: *Religious Diversity and Human Rights*, *supra* n. 53, at 10.
 57. Raimundo Pannikar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", 120 *Diogenes* 78 (Winter 1982).
 58. Norbert Rouland, *Legal Anthropology* 124, 228 (Phillipe G. Panel trans., London: The Athlone Press, 1994).
 59. *Id.*

60. See Said Amir Arjomand, "Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan", in: *Political Dimensions of Religion* 69-99 (Said Amir Arjomand ed., Albany, N.Y.: S.U.N.Y. Press, 1993).
61. For instance a dictatorship may favor a particular political class, an ethnic group or even the army for political privileges. Thus, the status of the beneficiary becomes more important than the rights and covenant that the political entity has entered into with its subjects.
62. Most of the Sunni schools of law, with the exception of the Hanafi school, insist that an adult woman cannot get married without the consent of her guardian. This is a clear example that her "status" as a woman is crucial in denying her contractual capacity in marriage according to the jurists of those schools. These very same schools, however, would allow a woman (who lacks marital capacity) discretion and capacity to dispense or acquire property without any impediments. In this instance property is regulated according to notions of contract. Similarly, the distinctions that Islamic law makes between penalties and obligations for women, slaves, and free persons all suggest that status considerations are operative.
63. For the status of individual liberty see Muhammad Yusuf Musa, "The Liberty of the Individual in Contracts and Conditions According to Islamic Law" (pts. 1 & 2), *II Islamic Q.* 79-95 (July 1955), *II Islamic Q.* 252-263 (Dec. 1955); see also S.D. Goitein, "Individualism and Conformity in Classical Islam", in: *Individualism and Conformity in Classical Islam* 3-17 (Amin Banani & Speros Vryonis Jr. eds., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977) (presented at the Fifth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference; Richard W. Bulliet, "The Individual in Islamic Society", in: *Religious Diversity in Human Rights*, *supra* n. 53, at 175.
64. *Al-Fatāwa al-Islāmiyya*, vol. 8, 3032 (Cairo: al-Majlis al-A'lā li' l-Shu'ūn al-Islāmiyya 1403/1983-1984).
65. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, vol. 3, 3 (Tāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd ed., Beirut: Dār al-Jīl n.d.); see also Subhi Mahmasāni, *Falsafat al-Tashrī' fi'l-Islām*

- 220 (5th ed., Beirut: Dār al-‘Ilm, 1980). See also the same book translated by Farhat J. Ziadeh, *Philosophy of Jurisprudence in Islam* 106 (Leiden: E.J. Brill 1961).
66. Al-Jawziyya, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, *supra* n. 65, at vol. 4, 373.
67. See Ebrahim Moosa, *Islam in South Africa, in Living Faiths in South Africa* 129 (John de Gruchy & Martin Prozesky eds., Cape Town: David Philip, 1995).
68. See Abdulkader Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa: the Muslim Youth Movement* (Cape Town: U. of Cape Town Press, 1995).
69. See Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990); Farid Esack, *Qur'ān, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: One World, 1997).
70. See Ebrahim Moosa, "Muslim Conservatism in South Africa", 69 *J. Theology for S. Africa* 73 (Dec. 1989).
71. *Id.*
72. *Hurriyāt*, *supra* n. 5, at 140.
73. *Id.* at 290; Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Islamic Law, International Relations, and Human Rights: Challenge and Response", 20 *Cornell Intl. L. J.* 317 (1987); Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Religious Minorities under Islam Law and the Limits of Cultural Relativism", 9 *Human Rights Q.* 1 (1987).

Du Nomadisme de quelques concepts

François L'Yvonnet

“Si le monde entier devient occidental,
où le soleil va-t-il se lever?” (Jean Baudrillard.)
“Je m’ennuie en France car tout le monde
y ressemble à Voltaire.” (Charles Baudelaire.¹)

Une question — qui gagnerait à devenir un objet de controverse “ordinaire” — est à l’horizon de notre rencontre, ici, à Amman: comment penser ensemble “droits de l’homme” et “droit à la différence”, le droit pour chaque peuple d’affirmer son existence, de se frayer un chemin vers l’avenir, à l’aune de valeurs qui lui sont propres. L’affirmation de droits humains universels — qui fait que tout homme, quels que soient sa religion, sa race, son pays d’origine, en tant qu’homme a des droits qui doivent

être partout protégés ou respectés — est une condition nécessaire à la coexistence pacifique des peuples, sinon au dialogue des cultures, mais est-ce une condition suffisante?

C'est aussi une question qui fâche. Il fut un temps où le "différencialisme" avait un statut d'évidence, on se référait à l'anthropologie, à Lévi-Strauss, à la déconstruction, Foucault avait annoncé la mort de l'homme, on vénérât Nietzsche (via Deleuze), les postmodernes (dans le sillage de Lyotard) avaient engagé un procès radical contre la modernité. En culotte de peau, sur fond de *Gestell* et de *Hütte*, Heidegger et ses épigones dissertaient savamment sur le "*Heimat*", le sol natal, la patrie, voire le local (par opposition au mondial). Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'universel avait alors du plomb dans l'aile, qu'il passait pour être une idée fautive et dangereuse. L'école de Francfort, Adorno et Horkheimer, nous avaient expliqué comment les Lumières avaient coupé la raison de tout arrimage transcendant, la rendant purement instrumentale, comment les monstruosité du dernier siècle s'enracinaient dans le rationalisme triomphant du XVIII^e siècle. Günther Anders ou Hans Jonas invitaient, chacun à leur manière, hors de tout pathos, les citoyens du monde à habiter définitivement "le temps de la fin", ce qui excluait les enthousiasmes d'hier et la folle confiance en une raison universelle.

Les choses ont changé. Qui se permet aujourd'hui de contester les vertus incomparables de l'universalisme, de chercher, un peu désespérément, l'homme abstrait

des droits imprescriptibles et inaliénables, est aussitôt accusé de relativisme nauséeux, de brader l'héritage des Lumières, de vendre l'âme de la démocratie, de céder aux nouveaux fanatismes (l'islam et les islamistes étant évidemment tout désignés pour porter l'infamie). "Écraser l'infâme" aujourd'hui, c'est d'abord faire taire ceux qui ne pensent pas bien, qui ne s'indignent pas à l'unisson, qui osent regimber contre un certain diktat. Un professeur de philosophie, pourtant de l'espèce des pompiers incendiaires, qui avait écrit dans *Le Figaro* un article indigent qualifiant le prophète Mahomet d'antisémite et de foudre de guerre, sinon d'assassin, est devenu aujourd'hui le paragon des victimes de l'intolérance. Un Calas pâlot, fonctionnaire du second degré, qui confond liberté de pensée et arrogance ignorante...

Les droits de l'homme comportent sinon dans leur exposition, du moins dans leur compréhension actuelle un implicite: le rejet du côté de la barbarie de ceux qui n'y adhèrent pas explicitement, ou qui en refusent la formulation trop étroitement occidentale. Les droits de l'homme sont nimbés de l'esprit des Lumières que d'aucuns considèrent comme une histoire des-vainqueurs. Comme s'il suffisait de camper sur son pré-carré métaphysique, de hausser le ton, rejetant les 4/5^e de l'humanité du côté de l'erreur sinon du Mal.

Il ne faut se tromper ni de victimes ni de bourreaux. Le fanatique² de l'heure, impatient de rejoindre la cohorte du martyrologue, tue au nom d'Allah. Il n'est pas

question de taire cette situation ou de s'en accommoder, de mettre au seul compte du dépit et des humiliations des assassinats orchestrés cyniquement. Il n'est pas question non plus, comme le fait la quasi-totalité de l'*intelligentsia* française (sous le coup d'un accès de fièvre obsidionale), de réduire le monde musulman aux seuls égarements fascistes — islamo-fascistes, dirait Abdelwahab Meddeb — d'une minorité. C'est un discours que l'on tient à Paris. Les livres publiés en témoignent à l'envi. Mais c'est à Bagdad, tout de même, que l'on meurt par dizaines de milliers, c'est à Bagdad encore que l'armée américaine amasse de nouvelles troupes pour prétendument régler une situation qu'elle s'est évertuée à rendre insoluble (ou plutôt sans terme: la guerre au terrorisme, c'est la guerre infinie, comme tout ce qui est post-historique...). C'est au Liban ou en Palestine que les factions s'affrontent dans le sang. C'est ailleurs, en Amérique du sud, que germent les motifs d'une nouvelle contestation d'un ordre unique qui assène les droits de l'homme comme impératif catégorique de la rectitude.



La question de l'universel et de la différence n'est pas une querelle d'école, elle engage une vision politique.

Suffit-il, comme l'a écrit un professeur de droit public français,³ de qualifier le droit à la différence de droit à

l'incohérence (sic), au prétexte qu'il relèverait du galimatias postmoderniste?

Le propre du discours postmoderniste est ainsi de transformer *a priori* en "droit" n'importe quelle revendication, aspiration, envie ou pulsion, de telle sorte que son éventuelle contestation soit par avance interdite ou condamnée par le politiquement correct mué en juridiquement correct.

L'auteur passe en revue toutes les conséquences désastreuses d'une pareille démission intellectuelle, morale et politique. De la *Gay Pride* à la discrimination positive, en passant par l'impudeur télévisuelle et les manifestations croissantes d'incivilité, l'idée de droit à la différence se voit associée à la perte du lien social, à l'intrusion du relativisme dans les esprits, à une régression culturelle généralisée.

On se trompe de cible. La question du droit à la différence a été court-circuitée par l'intrusion du communautarisme "à la française" dans le débat d'idées. Sous la différence, le voile...

Certes, on pourrait considérer la question de l'universel et du particulier, de l'universel et de la différence comme non avenue parce que déjà résolue. L'universalité des droits de l'homme comportant une subjectivation qui fait la liberté du sujet et donc sa différence. Il faut se garder des traitements trop exclusivement conceptuels qui, à la manière de l'argument ontologique, conclut de la seule analyse d'une idée à l'existence de tel ou tel de ses attributs. Sans compter que le statut philosophique dudit sujet,⁴ de sa supposée identité (unité, unicité et ip-

séité), n'est pas d'une très grande clarté. En tout cas, on ne saurait résoudre, par la seule invocation, le problème qui nous occupe.

N'aurions-nous le choix qu'entre transiger dangereusement sur les valeurs (et basculer dans le nihilisme) — ce que voudraient nous faire accroire les nouveaux maîtres-censeurs — ou les placer au plus haut, dans un ciel quasi platonicien. Évitions seulement de nous emmurer en elles, comme en autant de citadelles de certitudes.

Un certain esprit des Lumières conduit aujourd'hui quelques figures de l'*intelligentsia* parisienne à clamer haut et fort leur ralliement aux thèses les plus radicales des néo-conservateurs américains.⁵ Dans le même temps, Nicolas Sarkhozy (à l'atlantisme aigü), qui a reçu le soutien d'un grand nombre de ces intellectuels naguère de gauche,⁶ invitait au début de cette année les enseignants français à relancer le "projet des Lumières".

Dernier motif d'empoigne à la mode: opposer les "Droits de l'homme" aux "Droits humains". Bernard-Henri Lévy, dénonçant la confusion entre les deux "droits", rappelait tout récemment que seuls les droits de l'homme méritaient d'être défendus, car ils sont l'étendard de la gauche antitotalitaire:

Et tout le blabla, dans une partie de son entourage [de Ségolène Royal], sur ces droits de l'homme qui seraient les droits d'un Occident repu qui chercherait à imposer ses Lumières au reste de la planète, sent son relativisme culturel, son tiers-mondisme rance, son altermondialisme, et au total sa méconnaissance de cette grande avancée que fut, dans l'histoire de la gauche, l'antitotalitarisme.⁷

Comprenons à demi mots: les “droits humains” présenteraient l’inconvénient majeur de comporter des concessions inadmissibles à l’autre monde. “Autre monde”, auquel on refuserait — par relativisme coupable — le *droit* à la démocratie.

Remarquons tout de même, quitte à être perfide, que la différence entre “droits de l’homme” et “droits humains” est d’abord une affaire de traduction: les Français sont les seuls à parler de Droits *de l’homme*, les Italiens (“*Diritto humani*”), les Espagnols (“*Derechos humanos*”) ou les Anglo-Saxons (“*Human Rights*”) parlent de Droits *Humains*. Le nombrilisme conceptuel aurait-il encore frappé?

Excusez ce florilège d’idées reçues, mais il est significatif d’un certain climat intellectuel, d’une certaine posture morale adoptée couramment à Paris. Les Lumières deviennent une sorte de cache-misère: elles masquent le grand vide idéologique de l’époque. Sur les ruines des philosophies de l’histoire et des dernières utopies collectives, s’opère une sorte de repli vers des valeurs refuges, celles d’un néo-kantisme formel, qui aurait oublié le “*Sapere aude*” au profit du seul projet de paix perpétuel conçu sous les auspices de la raison occidentale (cela donne aujourd’hui l’expression creuse de “communauté internationale”, évoquée à tire-larigot, *ersatz* de la “communauté de consciences éclairées” de Kant).

Il faudra bien, quelque jour, que les Occidentaux se fassent à l’idée qu’ils ont perdu le monopole de l’histoire du monde.

LA PEAU DES MOTS

On ne saurait trop recommander à l'“Aufklärer” de la Rive gauche la lecture attentive de Jean-Toussaint Desanti qui, dans un petit essai lumineux,⁸ nous invitait à prendre les mots par leur peau, par “ce qui les isole et en fait des signes reconnaissables”, voire (il le suggère fortement), les prendre par la peau du cou, comme la chatte ses chatons pour savoir ce qu'ils cachent ou enferment en eux. Les mots “Droits”, “homme” ou “humain” prêtent par leur nature même à l'équivoque. Il ne s'agit pas de lever magiquement les équivoques, nous savons trop qu'elles font l'essentiel du sel de la langue, mais de savoir de quoi les mots sont faits.

La peau des mots est enfermée sur des valeurs mutantes. Ainsi les mots “droits” et “homme”. Desanti dit que les mots changent de sens selon le statut de ceux qui les prononcent ou de ceux qu'ils visent. Les “droits de l'homme”, selon son expression, sont un “*semblant-solide*”. Nous croyons savoir ce qu'ils disent, surtout si leur violation est patente, avec ses horreurs. Mais que signifie précisément l'expression “droits de l'homme”? Énumérer les principaux droits inscrits dans la Déclaration des droits de l'homme ne suffit pas à les définir, pas plus que l'énumération des chiens ne permet d'en former le concept. Quel degré de compatibilité y a-t-il entre les termes “droits” et “homme”? De quel homme s'agit-il? Car, nous l'aurons compris, l'enjeu est bien là. Si nous suivons BHL, l'opposition frontale est entre “homme”

(le substantif) et “humain” (un adjectif). Ici un sujet, là un attribut.

L’homme serait un “sujet de droit”, mais dit Desanti quel est ce droit en vertu duquel tout homme serait autorisé à être un homme? ou encore: quelle est cette humanité qui ne pourrait se réaliser que coextensive à une sphère de règles de droit et pour ainsi dire égale à elle en tout point. Je suis tenté de qualifier ces questions d’absurdes, car elles ne conviennent ni à ce que désigne effectivement “droit”, ni à ce qui peut exiger d’être désigné du nom d’homme.⁹

Il ne s’agit pas de renoncer à des “droits de l’homme”, mais de convenir que nous nous satisfaisons à bon compte d’un “semblant-solide” qui ne saurait tenir lieu de pensée. Cela ne règle pas davantage la question des “droits humains”.

Parler de “droits humains” présente surtout un intérêt “heuristique” qui, n’en déplaise aux pourfendeurs du “relativisme”, doit permettre de donner aux droits de l’homme une extension “indéfinie”, à la mesure de la diversité des voies d’accès à un “universel” concret.

Les droits de l’homme resteront illusoire s’ils sont les droits de “cet homme nu qui est sans droits”, selon l’heureuse expression d’Hannah Arendt.

UNE NOUVELLE “DOXA”

Candido Mendes s’est attiré une volée de bois vert en déclarant à France-Culture, à l’occasion de la sortie du livre *Le Défi de la différence*,¹⁰ qu’il fallait poser un préalable à l’affirmation des droits de l’homme, à savoir

la possibilité pour chaque peuple de dire “Je”, d’être le sujet de son discours. “Préalable”, qu’il faut entendre ici en un sens “logique” et non “chronologique”. On lui rappela fermement qu’il n’y avait pas trente-six manières de faire bien l’homme, qu’une seule s’imposait, celle dont l’Europe accoucha au XVIII^e siècle. Un véritable rappel à l’ordre: les chemins de la liberté ont été balisés par la pensée des Lumières. *In fine*, un journaliste lui posa une question supposée préjudicielle: “Mais enfin, si vous n’aviez le choix qu’entre New York et Téhéran, où choisiriez-vous de vivre?” Comme si la réponse engageait un choix idéologique décisif, doublé d’un engagement existentiel. Or, c’est bien parce que nous pourrions préférer vivre à New York, que la critique de la *Weltanschauung* américaine a un sens.

Les *Aveuglantes Lumières* de Régis Debray¹¹ ont provoqué chez certains chroniqueurs des réactions d’indignation débridées. Un article de Jean-Paul Enthoven dans *Le Point* parle d’un livre qui “suinte le paradoxe, la haine de soi, la lucidité dévoyée”. Avant de conclure:

Et puis, à l’heure des massacres, des *burqas*, des *fatwas*, n’y avait-il pas plus urgent que de faire la fine bouche devant ces Lumières que d’aucuns auront l’irresponsabilité de préférer à la folie?

Le choix est donc entre la raison et la folie. On croyait l’alternative d’un autre âge. Le journaliste aurait-il oublié ce que disait Chesterton: “Le fou a tout perdu sauf la raison.”

L’hebdomadaire français *Le Nouvel Observateur* titrait récemment: “Il faut rallumer les Lumières”, et avec

elle la cohorte d'idées fortes: la science, la raison, la liberté de conscience, le progrès. Interroger sur le mode critique (au sens grec du terme) l'héritage des Lumières, deviser librement sur leur possible pâleur, sur leur ombre portée (ô Goya!), c'est en avoir peur ou n'avoir rien compris. C'est faire le jeu de la barbarie "Vous n'aimez pas les Lumières? Tiens, c'est drôle, Goebbels non plus".¹² C'est prendre le parti de l'irrationnel.

Rallumer les Lumières! Elles s'étaient donc éteintes. Non pas: "Baisse un peu l'abat-jour", mais "Remets l'éclairage!". D'où venait leur extinction? Dans ses *Aveuglantes Lumières*, Régis Debray ne s'est pourtant attaché qu'à repérer les effets d'ombre des sacro-saintes Lumières ou à s'inquiéter de leur excessive clarté:

Ce qui manque à l'œil sans cils de la Raison (y compris celui de Dieu, sur le dollar américain), c'est la paupière. (...) Trop de réel asphyxie: comme on respire par le faux, on survit à la lumière en baissant le rideau, de temps à autre, pour faire un trou dans le plafond.¹³



Il y aurait une modernité perpétuelle, le nouvel horizon indépassable de notre temps. Dans la topographie culturelle dominante, la postmodernité (à part Michel Maffesoli, qui diable en fait aujourd'hui un usage positif?) devient le lieu "obscur" de l'indistinction où sont jetées les âmes rebelles ou seulement rétives. On est postmoderne quand on a renoncé à la raison et au pro-

grès. La postmodernité, c'est une modernité qui ne croit plus à elle-même. Un philosophe en renom, dans un livre à succès, ajoute:

Si tout se vaut, rien ne vaut: une science n'est qu'une mythologie comme une autre, le progrès n'est qu'une illusion et une démocratie respectueuse des droits de l'homme n'est en rien supérieure à une société esclavagiste et tyrannique. Mais alors que reste-t-il des Lumières, du progressisme et de la civilisation?¹⁴

Pascal Bruckner, dans le journal *Le Monde* (20 février 2007), déclare sans rire:

Les ennemis de la liberté se recrutent d'abord dans les sociétés libres, chez une partie des élites éclairées qui dénie le bénéfice des droits démocratiques au reste de l'humanité.

Il ajoute, toujours sans rire, que l'on refuse aux peuples de la Terre ce qui a été notre privilège: "Le passage d'un monde à un autre, de la tradition à la modernité, de l'obéissance aveugle à la décision raisonnée." Notons que l'auteur de ces lignes a publiquement défendu la dernière intervention américaine en Irak.

Il y a des fous de la Raison, comme il y a des fous de Dieu (Régis Debray).

"REALPOLITIK" ET "IRREALPOLITIK"

"Et la clarté de vingt mille lampions changera la nuit en jour." (Voltaire.)

Hubert Védrine,¹⁵ ancien ministre des Affaires étrangères français, a bien montré comment — sous nos tropiques et depuis quelques lunes — le moralisme tient lieu

de politique. Le sentiment de supériorité intellectuelle et morale de l'Occident et le manichéisme ambiant tendent à rendre superflues les politiques étrangères. Il ne faut pas se commettre avec les despotes, les potentats et autres États voyous. Inutile de chercher des compromis politiques, les valeurs de l'Occident s'imposeront bientôt à l'ensemble de la Planète. Il suffit d'en hâter le cours. L'opinion, les médias et les ONGs occidentaux, dit-il, s'érigent en critiques sourcilleux, au nom d'une moralité supérieure: "Comment osez-vous parler avec tel ou tel autocrate? Comment pouvez-vous faire confiance à tel régime?"

C'est le retour du messianisme démocratique cher au président Wilson, avec le nouveau credo des "néo-cons": il revient à l'Amérique de démocratiser le monde. [Hubert Védrine rappelle à ce propos le célèbre mot de Churchill — à John Forster, secrétaire d'État du président Eisenhower —: "Seuls comptent les peuples anglophones, ensemble ils pourraient diriger le monde"]. Les Européens (à commencer par les intellectuels) partagent la même croyance en la mission démocratique de l'Occident.

Régis Debray fait justement remarquer que les grands émancipateurs du XVIII^e siècle avaient inventé une arme de destruction massive: *la civilisation* (dont les effets ethnocidaires ont été considérables). Trois siècles plus tard

le mètre étalon n'est plus en Europe, mais en Amérique du Nord; *la civilisation* a été rebaptisée *la démocratie*; et le *sauvage*, le

totalitaire ou l'*arriéré*. (...) L'Arabe, l'Africain, le Sud-Américain méritants seront dits en voie de démocratisation (comme hier, de civilisation).¹⁶

On ne se demande plus si les sauvages sont des enfants, mais s'ils sont démocrates. Et comme ils ne le sont pas (ne serait-ce que par les effets du prisme ethnocentrique), il faut qu'ils le deviennent coûte que coûte.

Comment, ici, ne pas mettre en parallèle l'exportation de la Révolution française dans les Caraïbes, telle que rapportée par Alejo Carpentier dans l'admirable *Siècle des Lumières*, avec le prêchi-prêcha de circonstance et la guillotine sous la main,¹⁷ et la manière forte et moralisante de la Coalition pour imposer en Iraq et ailleurs, *manu militari*, les vertus de la démocratie politique. La même assurance inébranlable en des valeurs "universelles". La même mission civilisatrice.

L'opinion française est favorable au "droit d'ingérence" (cher à Bernard Kouchner), sinon au "devoir d'ingérence", réhabilitation de ce que les colonisateurs nommaient jadis "devoir de civilisation". Les Européens croient vivre aujourd'hui, depuis la fin de la dernière guerre mondiale, dans un monde post-historique, un "monde idéal, démocratique et pacifique, régi par des valeurs universelles, la norme, le droit, la sécurité collective, la prévention des conflits".¹⁸

Pourquoi attendre? Pourquoi transiger? Une fois de plus, pourquoi faire de la politique? Il suffit d'imposer les valeurs universelles soit par le discours ou le chantage (les Européens), soit par la force (les Américains).¹⁹ Souvenons-nous de la phrase de Bush: "Qui n'est pas

avec nous est contre nous.” Derrière la rodomontade digne de Bouvard et Pécuchet, il faut entendre: “Le monde n’est concevable que peuplé d’Américains.”

Qu’on se le dise: le monde sera converti à la démocratie de gré ou de force. C’est ce qui se produit sous nos yeux en Irak, avec l’idée folle que la démocratie pourrait être “instantanée”, comme le Nescafé (selon l’expression d’Octavio Paz).

Les Lumières, dit Debray,²⁰ ont rallumé en nous ce qu’il y a de plus invétéré (et par là même de plus inébranlable): la pensée magique. La vérité changera le monde. Dans la langue d’Austin, “le perlocutoire est inclus dans l’illocutoire”.

Que les hommes aspirent à des droits fondamentaux (qu’inspireront les Lumières européennes), ce dont témoigne la Déclaration universelle des droits de l’homme de 1948, n’empêche pas une large part d’entre eux de ne voir dans les droits de l’homme, ceux que brandissent à tour de bras nos intellectuels pétitionnaires, qu’une étrange mixture où se mêlent universalité et partialité. L’Occident fut le premier à violer (et les viole encore) ces droits qu’il proclame *urbi et orbi*. Admettons que cela puisse nourrir ici et là quelque doute quant à notre conception de l’universel. L’universalité, pour être effectivement partagée, doit pouvoir reposer sur d’autres valeurs que les seules nôtres.

C’est tout cet universalisme occidental à la fois bien pensant, bien intentionné, hégémonique, paternaliste et sûr de lui, bouffi d’irréalisme et embrumé d’“*irrealpolitik*”, qui s’est heurté aux réalités.²¹

Notons en passant ce qu'il y a de profondément ambigu à vouloir parler d'"islam des Lumières", comme si la seule voie de réforme intérieure d'une culture non européenne passait par le stade des "Lumières". Étrange et persistant historicisme, qui ne conçoit l'évolution des peuples que rapportée à nos normes.

[Nous n'envisagerons pas ici l'une des dernières manifestations de l'esprit franco-français, où se mêlent le goût du paradoxe, le sens de la provocation et le plus total dédain de l'histoire. Jean-Claude Milner, dans *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*,²² soutient que le crime présent de la démocratie européenne est de demander la paix au Moyen-Orient. Une telle paix ne peut que provoquer la destruction d'Israël. L'Europe d'après 1945 n'a été possible que parce que la Shoah a débarrassé l'Europe des Juifs. La démocratie moderne signifie la destruction de la limite politique par la loi de l'illimitation propre à la société moderne. Étendant son propos à la technique, l'auteur en conclut que les manipulations génétiques et autres inséminations artificielles visent à se débarrasser de la reproduction sexuée et de la filiation. Pour atteindre cet objectif, la démocratie européenne a dû se débarrasser du peuple juif, qui incarne la filiation et la transmission. "L'invention technique de la chambre à gaz est homogène au principe de la société démocratique." Curieux renversement du "*Gestell*" heideggerien. L'Europe démocratique serait donc née du génocide et en poursuivrait la tâche en réclamant la paix au Moyen-Orient.

Une thèse effarante, si l'on y songe. Elle conduit son auteur à opposer démocratie, christianisme et islam confondus à la seule exception juive.]

LE TOTALITARISME AXIOLOGIQUE

“Mais rendre la lumière,
suppose d'ombre une morne moitié.”
(Paul Valéry, *Le Cimetière marin*.)

L'incapacité aussi bien métaphysique que politique ou anthropologique à intégrer le Mal est l'une des formes de l'impuissance contemporaine.

À l'heure où la puissance dominante s'est autoproclamée "axe du Bien"²³ face à un terrorisme organisé devenu "axe du Mal", il y a urgence à repenser notre rapport au Mal, à se défaire du totalitarisme axiologique. Ce à quoi s'emploie Jean Baudrillard, par exemple. Que l'on souhaite un peu de Bien dans le monde, quoi de plus légitime, que le Bien passe par l'éradication absolue du Mal est d'une naïveté affligeante et criminelle. C'est pourtant le sirop stupéfiant que nous distille le discours ambiant. Jean Baudrillard aime rappeler que les termes "criminel" et "perfection" sont synonymes: la perfection c'est le crime, c'est le crime des crimes, la solution finale du négatif. C'est ce à quoi nous voue la prophylaxie généralisée.

La respectabilité internationale des nations du Moyen-Orient, d'Amérique latine ou d'Afrique passerait par l'élimination radicale de toutes les formes du Mal (et du malheur) que sont la corruption, le vice, le vol, la spé-

culatation. Toutes choses regrettables mais qui composent inévitablement, au moins pour partie, les actions individuelles et collectives. Pas plus qu'on ne saurait vouloir le Mal pour le Mal, puisqu'il n'est pas (selon Augustin), puisqu'il n'a pas de réalité objective, on ne saurait vouloir le Bien pur, sans faire le pire. "Quand le Bien ne supporte plus du tout de coexister avec le Mal (et qu'il ne sait pas qu'il est en lui), il ne finit pas de purger la Terre de sa présence" (Philippe Muray).

La configuration anti-dialectique d'un Bien sans Mal dans laquelle se trouve enfermée l'action politique est le produit de cette nouvelle forme hégémonique qu'incarnent aujourd'hui non seulement Bush et ses acolytes, mais aussi une certaine *intelligentsia* moralisante qui noie dans un idéalisme de pacotille ses attermoiements.

Comme le dit encore Philippe Muray: "Le culte du Bien pur a ceci de particulier qu'il respecte l' 'autre' dans l'exacte mesure où ce dernier renonce à son altérité."²⁴



"Le mauvais universel vient d'un sous-ensemble clos, envahissant le tout pour virer à l'impérialisme, alors que l'authentique embrasse partout la singularité." (Michel Serres.)

La latinité doit être l'atelier d'une nouvelle vision du monde, d'un relativisme prudent, d'un agacement des frontières, celles des cultures, des peuples, comme celles des États. L'esprit de latinité nous invite à prendre conscience que nous sommes tous des minoritaires

en sursis. Les minorités aujourd'hui ne cherchent pas à se *libérer*, ne cherchent pas à dissiper le brouillard, ni à rompre le secret ("l'enfer est né d'une indiscretion" disait Céline), car on n'avance jamais qu'à tâtons.

Les minorités opposent l'infinie complexité du monde aux promesses de perfection. Il est des libérations exterminatrices, notre vieux monde en sait quelque chose.

Il ne s'agit pas de redonner du sens au sens, de réintroduire de la finalité dans l'histoire. Comme si le progrès n'était que moribond et qu'à son chevet veille la bonne vieille latinité. Il y a dans la latinité une manière de se tenir dans l'expectative plus que dans l'attente. Passagère du meilleur et du pire, encore titubante, elle nous invite à ne pas perpétuellement gager sur l'avenir, mais à méditer notre propre destin.

Qu'est-ce qu'être latin, sinon reconnaître l'autre qui est en nous? Sinon, éprouver que l'on ne se suffit jamais à soi-même? C'est aussi, par là même, engendrer — à la manière socratique — une expérience de pluralité chez ceux avec lesquels nous prenons langue. Il y a de l'ironie dans la Latinité, cet art du dédoublement de l'autre par le dédoublement de soi.

Le monde hégémonique condamne les hommes à l'exil — au propre et au figuré — la latinité offre le salut de l'exode, une sortie hors de soi pour être soi. On n'est pas latin tout seul, entre soi, se félicitant de l'aubaine, savourant sa supériorité. Il y a une responsabilité particulière à poser la latinité comme valeur. C'est affirmer que le "fleuve de vie" (Carlos Fuentes), comme tout fleuve,

a deux rives, desquelles nous nous regardons, dans un face-à-face, un vis-à-vis salutaire.

Pensons au beau passage de l'*Alcibiade* de Platon:

Et quelle est la chose dans laquelle nous pouvons voir et l'œil et nous-mêmes? (...) As-tu remarqué que toutes les fois que tu regardes dans un œil, ton visage paraît dans cette partie de l'œil placée devant toi, qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir, fidèle image de celui qui s'y regarde. (...) Un œil, donc, qui veut se voir lui-même, doit se regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil où réside toute sa vertu, c'est-à-dire la vue. (132^e-133a.)

En arabe (comme en siwi, dialecte berbère de l'oasis d'Amon — *tett*), un seul mot — *aïn* — sert à désigner la source et l'œil:

La source est à la fois un point de vie, toujours nouvelle [...] et un point de vérité, incapable de mensonge comme le miroir de l'œil et le regard ne peuvent tromper.²⁵

Le monde dans lequel nous vivons, relayé jusque dans les esprits par l'emprise médiatique, est un monde où le face-à-face et le vis-à-vis n'est plus possible. C'est un monde sans rive... C'est un monde où l'autre n'est jamais regardé dans les yeux.

NOTES

1. "J'ai souvent en tête une phrase de Baudelaire: '*Je m'ennuie en France car tout le monde y ressemble à Voltaire.*' Eh bien moi, je dis qu'on ne fera pas que s'ennuyer: on ne pourra même plus vivre, on crèvera en France quand ce pays sera peuplé d'intellectuels, quand tout le monde y ressemblera à Alain Touraine ou Régis Debray." Alain Finkielkraut, *L'Arche*, n° 555, mai 2004.

2. Alain disait que nous avons toujours “un fond d’estime et même quelquefois une secrète admiration, pour des hommes qui mettent en jeu leur propre vie, et sans espérer aucun avantage; car nous ne sommes point fiers de faire si peu et de risquer si peu pour ce que nous croyons juste ou vrai”.
3. Anne-Marie Le Pourhiet, in: *Le Droit à la différence* (coll.), Presses Universitaires d’Aix-en-Provence, 2002, p. 251-61.
4. Ce qui ne contredit pas les analyses d’Alain Touraine, en tout cas, pas le tout de ses analyses, en particulier celles développées dans son article “L’universalisme et les différences” in *Islam, Latinité, Transmodernité*, Rio de Janeiro, Académie de la Latinité, 2005.
5. L’un d’entre eux (un certain Marc Weizmann), va jusqu’à dire que les “néo-cons” ne sont jamais que les héritiers d’Aron contre Sartre. *Bis repetita placent...*
6. “Courant mal nommé [que celui des néo-conservateurs], puisque les anciens gauchistes qui le composent — démocrates, intellectuels, souvent trotskystes à l’origine — étaient passés à l’extrême opposé en devenant non pas des conservateurs, mais plutôt des révolutionnaires-réactionnaires.” Hubert Védrine, *Continuer l’histoire*, Fayard, 2007, p. 17.
7. *Le Nouvel Observateur*, février 2007.
8. *La Peau des mots*, Seuil, 2004.
9. *La Peau des mots*, *op. cit.*, p. 68.
10. Albin Michel, 2006.
11. *Aveuglantes Lumières*, Gallimard, 2006.
12. *Ibid.*, p. 13.
13. *Ibid.*, p. 119.
14. André Comte-Sponville, *L’esprit de l’athéisme*, Albin Michel, 2006, p. 57.
15. In *Continuer l’histoire*, *op., cit.*
16. *Aveuglantes lumières*, *op. cit.*, p. 130.
17. Régis Debray rappelle que c’est un nègre — Toussaint Louverture — qui du haut de ses mornes “a notablement rapproché de l’universel effectif notre Déclaration dite à tort universelle, qui n’était jusqu’à lui que de et pour l’homme blanc, moins les femmes et les gens de couleur”. *Ibid.*, p. 72.

18. *Continuer l'Histoire, op. cit.*, p. 21.
19. L'opposition entre Mars (les Américains) et Vénus (les Européens) selon Robert Kagan.
20. *Aveuglantes Lumières, op., cit.*, p. 153.
21. *Continuer l'histoire, op. cit.*, p. 32
22. Verdier, 2003. Voir l'analyse très pertinente qu'en propose Jacques Rancière in *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005.
23. Le Président Bush aime rappeler que les Américains sont “fondamentalement bons”.
24. *Festivus Festivus*, Fayard, 2005, p. 430.
25. Alain Blottière, *L'Oasis, Siwa*, Payot, Paris, 1992, p. 64-65.



Human Rights and Historical Consensus

Islam laïque: oxymoron ou défi ouvert?

Giuliana Turrone

L'expression "islam laïque" combine deux éléments qui pourraient sembler, au premier abord, en contradiction réciproque. Considérés séparément, il s'agit de deux termes complexes et controversés, qu'il est préalablement utile d'éclaircir.

"Laïque", comme ses équivalents dans les autres langues, est un mot dérivé du latin médiéval *laicus*, qui signifie "simple personne du peuple" et qui dérive à son tour du grec classique *laikós*, de *laós* "peuple". Il faut d'abord souligner qu'une telle séquence existe seulement dans les langues néo-latines, qui, à partir du XVIII-XIX^e siècle, ont développé des significations analogues. La situation est différente pour l'anglais et l'allemand, où

existent des termes équivalents d'un point de vue étymologique, mais qui n'ont pas la même valeur sémantique.¹ Il faut toutefois remarquer qu'aux Etats Unis, à la suite des attaques récentes des fondamentalistes américains contre les institutions publiques, les termes anglais correspondants sont en train d'évoluer vers un sens proche de celui des langues néo-latines.²

En même temps, on constate une évolution récente du terme "laïque" et de ses correspondants dans les langues néo-latines, où une distinction s'est imposée entre le terme "laïcité" et celui de "laïcisme". En Italie, cette distinction ne date pas de plus d'une trentaine d'années. L'emploi du terme laïcisme s'est imposé aujourd'hui dans le sens de dérive idéologique du principe de laïcité; en fait, il est fréquent d'entendre, de la part d'intellectuels se déclarant laïques, la précision qu'ils sont "laïques" mais "pas laïcistes".

Significatif du caractère récent de cette distinction, le fait que, dans le débat italien, l'une des meilleures définitions de la "laïcité" a été donnée, dans un dictionnaire de philosophie des années soixante, sous l'entrée "laïcisme".³ La définition que son auteur donne est la suivante: "C'est le principe de l'autonomie des activités humaines, c'est à dire l'exigence que ces activités puissent être exercées selon des règles propres". Sur la base de ce type d'interprétation, la laïcité se présente comme un principe universel, qu'il ne faut pas entendre tout simplement comme la revendication de l'autonomie

de l'Etat face à l'Eglise. Tout au contraire, la théorie des deux épées remonte au pape Gélase I, qui, à la fin du Ve siècle, revendiquait l'autonomie de la sphère religieuse face à la sphère politique. Le principe que cette doctrine exprime reste le même quand les termes sont inversés et quand la même théorie des deux épées est invoquée pour défendre le pouvoir politique contre le pouvoir ecclésiastique, ce que font, au XIV^e siècle, Dante (*De Monarchia*), Marsile de Padoue (*Defensor pacis*) et Guillaume d'Ockham (écrits politiques).

Dans une telle conception, la laïcité est un principe universel et son caractère d'universalité n'est pas seulement limité à l'autonomie de l'activité politique et de l'activité religieuse mais comprend, dans un sens plus large, l'autonomie de la science (comme l'avait déjà revendiquée Galilée au XVII^e siècle) et de la recherche philosophique (déjà revendiquée par Ockham). Donc, si nous entendons le principe de laïcité comme le principe d'autonomie de ces sphères d'activité, nous pouvons à juste titre le considérer comme le fondement de la culture moderne.

Nous trouvons la même conception de la laïcité chez le philosophe des religions libanais Adel Daher: "La laïcité" — écrit-il — "ne vise pas à éliminer la religion, mais elle croit en l'indépendance épistémologique de la raison humaine dans tous les champs de la connaissance, y compris la religion."⁴ A bien voir, le fondement théorique de la laïcité ainsi conçue est le principe de

l'autonomie de la raison humaine, qui, dans la culture arabo-musulmane — différemment de ce que l'on croit habituellement — remonte aux premiers siècles de son histoire.



Les raisons pour lesquelles les courants rationalistes arabo-musulmans sont si peu et mal connus peuvent s'expliquer par ce que Dominique Urvoy a défini comme le "paradoxe du bouquiniste".⁵ Cet illustre spécialiste de la pensée islamique a remarqué que, bien que le XVIII^e siècle français nous ait laissé une littérature religieuse infiniment plus vaste que celle des adversaires des religions constituées, nous connaissons beaucoup mieux cette dernière, tant la première est presque ignorée. En poursuivant son raisonnement, Urvoy observe que "dans l'étude de la pensée arabe, c'est exactement le contraire qui s'est passé".⁶ Il me semble, au contraire, que le processus historique est bel et bien analogue puisque, dans les deux cas, ce sont les thèses des vainqueurs qui se sont imposées; la différence réside dans l'aboutissement de cette confrontation, puisqu'en France ce sont les laïques qui ont fini par l'emporter, tandis que dans les sociétés musulmanes l'"orthodoxie" — représentée, depuis le IX^e siècle en milieu sunnite, par le courant doctrinal ash'arite — a fini par s'imposer. C'est ainsi, par exemple, que les *falâsifa*, les philosophes arabes d'inspiration greco-hellénistique,⁷ ont été connus par le biais des traductions latines médiévales et que la plupart des orientalistes considèrent les *falâsifa* comme des pen-

seurs marginaux, pour la raison qu'ils ne seraient pas représentatifs d'une prétendue spécificité arabo-islamique, qu'ils accordent, par contre, aux *mutakallimûn*, c'est à dire les représentants de la théologie apologétique musulmane. La même opinion est par ailleurs partagée avec ceux, parmi les musulmans, qui considèrent les *falâsifa* comme trop influencés par la pensée grecque, sans tenir compte du fait que cette pensée a été re-élaborée dans un contexte culturel arabo-musulman.

La controverse sur une prétendue authenticité arabo-islamique nous incite à souligner une donnée historique simple, à savoir que la culture en question ne s'est pas formée en une seule fois et une fois pour toutes. Les Arabes, à partir de la culture bédouine de leur région de provenance, ont conquis différents peuples, porteurs de cultures particulièrement raffinées — persane, indienne, byzantine. La langue arabe, qui s'est imposées avec la conquête, a rendu possible l'appropriation et la réélaboration de toutes ces cultures. Ainsi, dès la fin du premier siècle de l'ère islamique, la pensée musulmane s'est formée sous l'influence de l'hellénisme, du gnosticisme, du manichéisme et du scepticisme, comme en témoignent les disputes théologiques rapportées par Ibn al-Muqaffa⁶, qui a vécu dans la première moitié du VIII^e siècle.

Les *falâsifa* constituent donc l'une des différentes expressions de la pensée islamique qui fait de la raison (*'aql*) la source de la connaissance. Aujourd'hui beaucoup de penseurs musulmans font aussi référence à un

courant théologique rationaliste fondé dans la première moitié du VIII^e siècle: l'*i'tizâl*.⁸ Ses adeptes, les mu'tazilites, qui, il ne faut pas l'oublier, étaient des théologiens, ne sont pas rationalistes dans le sens d'avoir théorisé un système fondé sur la seule raison indépendamment de la révélation; ils sont rationalistes dans le sens qu'ils reconnaissent que certains domaines de la connaissance sont accessibles à l'homme par le biais de la seule raison, en l'absence, ou avant, toute révélation.⁹

L'*i'tizâl*, qui soutenait le primat de la raison, la théorie du *libero arbitrio* et la doctrine du Coran créés, n'a pas du tout été marginale; elle a été, pendant toute la première époque abbaside (moitié VIII^e-moitié IX^e siècle), le courant théologique dominant dans le domaine sunnite. C'est seulement par la suite que s'est imposée l'école ash'arite: représentative d'une conception antithétique à celle des mu'tazilites, l'ash'arisme a dominé, parmi les sunnites, du X^e au XIX^e siècle, en professant l'absolu volontarisme divin, la négation de la causalité naturelle et la dévalorisation de l'expérience sensible. Ahmad Amin, l'un des plus éminents représentants du réformisme musulman de la première moitié du XX^e siècle a déclaré à ce sujet: "L'abandon de l'*i'tizâl* a été pour les musulmans leur plus grande disgrâce".¹⁰

Toutefois, l'affirmation de l'ash'arisme en tant que doctrine officielle n'a pas empêché l'existence d'une pensée critique fondée sur la raison (*'aql*), en opposition à la soumission à l'autorité (*taqlîd*); un illustre représentant en est le grand philosophe maghrebin Ibn

Khaldûn, dont le sixième centenaire de la mort a été célébré l'an passé.



Dans la pensée musulmane, le concept de laïcité a été formulé à l'intérieur de la question générale du rapport entre islam et modernité: sur cette question il y a un débat qui date de plus de deux siècles et qui offre une ample gamme de solutions. C'est entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e que les musulmans, face à la puissance économique et militaire de l'Europe, ont commencé à s'interroger sur les causes de ce qu'ils ont repéré comme un double retard: tant par rapport à leur passé que vis-à-vis des autres.

Un événement de cette période peut être tenu pour symbolique du rapport entre le monde musulman et la modernité européenne: c'est l'invasion de l'Egypte par Bonaparte en 1798. La conquête napoléonienne, qui dure seulement trois ans, met les musulmans face à la supériorité technologique et militaire des Français; mais ce n'est pas que cela: une grande admiration est suscitée aussi par l'attitude avec laquelle les hommes de science et les artistes qui accompagnent l'expédition s'appliquent pour réaliser les projets les plus divers.

L'invasion de Bonaparte symbolise l'ambivalence du rapport des musulmans avec l'Occident, puisque, si la civilisation européenne devient le modèle de référence pour la modernisation de la société musulmane, elle représente, en même temps, la puissance coloniale à qui

s'opposer. Le colonialisme se révèle ainsi, aux yeux des musulmans, l'élément dans lequel sont concentrées les contradictions d'une société fondée sur les principes de liberté, d'égalité, de fraternité. L'adhésion à la pensée laïque place les musulmans face au dilemme de s'opposer à l'hégémonie politique et économique de l'Occident en ayant, en même temps, recours à l'un de ses principes fondateurs. Il faut aussi rajouter une méfiance spécifique à l'égard de l'idée de laïcité, causée par une certaine confusion sur son sens; la laïcité a été longtemps et de façon erronée, considérée, et elle l'est encore en partie, comme un système qui s'oppose à la religion pour la nier.¹¹



Tracer une histoire de la pensée laïque en contexte musulman présente deux difficultés fondamentales; la première, d'ordre pratique, dépend de la réticence de nombreux intellectuels, qui sont pour l'autonomie des sphères politique et religieuse, à se définir comme laïques: je veux dire que l'assomption du principe de laïcité n'implique pas nécessairement sa reconnaissance explicite. La deuxième difficulté est d'ordre méthodologique et concerne la question controversée de savoir s'il convient de prendre en compte ou non l'apport des arabo-chrétiens. La question n'est pas de petite importance, puisque les arabo-chrétiens, pendant tout le cours de l'histoire musulmane, en ont fait partie intégrante, comme la même expression culture "arabo-musulmane" en témoigne. Les ignorer apparaît

donc impossible, d'autant que, par rapport au débat sur la modernité, leur apport demeure incontournable.

Surtout par rapport à la première génération des Arabes laïques, celle qui a vécu entre la fin du XIX^e et les premières décennies du XX^e siècle, comment parler de 'Abd al-Rahmân al Kawâkibî, de Taha Husayn, de 'Alî 'Abd al-Râziq — qui étaient musulmans — en ignorant Farah Antûn, Ya'qûb Sarrûf ou Salâma Mûsâ — qui étaient chrétiens et participaient au même débat tout en fréquentant les mêmes milieux? Par rapport à la pensée laïque, d'après une certaine interprétation, il serait faux de distinguer entre arabo-chrétiens et musulmans, le modernisme arabe étant considéré comme un mouvement fondé plus sur une appartenance sociale (issu des aspirations de la bourgeoisie naissante) que sur l'affiliation religieuse.¹²

Si ce dont il s'agit est d'identifier un principe de différenciation, ce qui distingue les auteurs musulmans des chrétiens dans leur adhésion aux principes politiques modernes — comme ceux de la division des pouvoirs, de la démocratie représentative et, surtout, du gouvernement de la loi positive —, c'est que les musulmans se sont toujours efforcés de démontrer la correspondance de ces principes-là avec ceux de la religion musulmane, à partir du premier grand intellectuel libéral de la première moitié du XIX^e siècle, Rifâ'a Râfi' al-Tahtâwî.

À l'affirmation des idéologies laïques a contribué l'époque des nationalismes, dont le commencement peut

être symboliquement représenté par la conquête du pouvoir par les Jeunes Turcs (1909). Pendant un bon demi-siècle les idéologies laïques, telles que le nationalisme, le socialisme, le libéralisme, le communisme, se sont développées dans des sociétés de plus en plus sécularisées. Pendant quelques décennies, la religion ne s'est pas imposée dans la sphère publique, sinon exceptionnellement. Mais le scénario a changé à la suite de l'échec des nationalismes: pour les pays arabes, la Guerre des Six jours en 1967 en a décrété la fin. Dès lors, la religion est redevenue progressivement un point de repère, ainsi qu'une base, sur lesquels édifier une identité à opposer à l'identité occidentale. On comprend ainsi, aussi bien l'hésitation des intellectuels laïques à se définir comme tels, que le passage à l'idéologie islamique de la part de certains théoriciens nationalistes et marxistes de l'envergure des égyptiens Muhammad 'Imâra e Târiq al-Bishrî ou du tunisien Râshid al-Ghannûshî.¹³

Dans le discours politique récent, la présence de la religion est plus forte que jamais: il s'agit d'une évidente instrumentalisation du religieux de la part du politique, les acteurs étant aussi bien les régimes en quête de légitimité, que leurs opposants islamistes, qui voudraient imposer une version mythifiée de l'islam des origines.

La situation qu'on peut observer dans les sociétés musulmanes contemporaines, mais aussi dans celles où l'islam est minoritaire (par exemple en Europe), est la co-présence de deux phénomènes symétriques et contraires: d'un côté on parle d'islam "décontextualisé", dans le

sens d'une forme d'islam "mondialisé"¹⁴ où, grâce aussi à internet et aux chaînes satellitaires, disparaissent les différences caractérisant les divers contextes culturels de provenance (c'est par exemple le cas de la diffusion du tchador iranien dans certains pays musulmans où il n'avait jamais existé auparavant, de même que le retour du *niqab*, le voile intégral, selon la "mode du golfe"). De l'autre côté, nous assistons, surtout en Europe, à l'affirmation de ce qui est désigné comme un islam "culturel",¹⁵ mais qui pourrait être aussi appelé "laïque": en ce sens, les gens gardent un attachement aux valeurs spirituelles de l'islam sans pourtant adhérer aux dogmes ni orienter leur vie individuelle en fonction des prescriptions de la doctrine islamique. L'éventail des positions est très large et va du croyant pratiquant au musulman athée.



La production intellectuelle sortant du cadre socio-culturel ainsi tracé en reflète de même les caractères saillants. Les formulations les plus intéressantes viennent d'une catégorie d'intellectuels que les observateurs ont pris l'habitude de regrouper sous l'étiquette de "nouveau penseurs de l'islam".¹⁶ Il s'agit de réformistes qui s'opposent tant aux élites politiques et religieuses des pays musulmans qu'aux différentes formes d'islamisme. Ce ne sont pas tant les contenus qu'ils ont en commun que la méthode qu'ils adoptent et qui consiste en la réinterprétation des textes sacrés et de l'histoire des premiers

siècles de l'islam par le truchement des instruments des disciplines scientifiques modernes.

Le vrai tournant dans la pensée réformatrice contemporaine se place en début du XX^e siècle, quand l'application des principes des disciplines historiques et sociales et de la linguistique provoque une crise des convictions dominantes. Les deux cas les plus éclatants ont eu lieu dans les années vingt, avec les thèses de Taha Husayn sur la poésie anté-islamique qui, soumise à l'analyse historique et linguistique et malgré son répertoire de thèmes "païens", était ramenée à l'époque islamique de sa composition.¹⁷ Un an auparavant (1925) 'Alî 'Abd al-Râziq, un 'âlim¹⁸ égyptien, publie *al-Islâm wa-usûl al-hukm* (L'islam et les fondements du pouvoir). Écrit un an après l'abolition du califat par Atatürk, cet ouvrage fonde sur les textes et l'histoire sacrée la thèse qu'en islam la religion et la politique sont séparées. 'Abd al-Râziq montre bien que les textes sacrés ne donnent pas d'indications sur un système politique en particulier ni n'expriment aucune prescription pour l'instauration d'un système politique "islamique"; d'après 'Abd al-Râziq, l'ordre politique du califat se met en place après le décès du prophète Muhammad, donc en dehors de la révélation. À travers une lecture historique des premiers temps de l'islam, le 'âlim égyptien démontre ainsi que l'institution islamique par excellence, le califat, n'a aucun fondement théologique et que la mission du Prophète ne fut pas politique mais seulement religieuse: en somme, Muhammad n'était pas

un roi, mais seulement un prophète. La conclusion qu'en donne 'Abd al-Râziq est qu' "aucun principe religieux n'interdit aux musulmans (...) d'édifier leur Etat et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine".¹⁹

Parmi les contributions au débat sur la *shari'a*, il vaut la peine de citer celle proposée par Husayn Ahmad Amîn dans les années quatre-vingt du siècle passé.²⁰ Il distingue clairement le plan de la révélation de celui de l'histoire humaine: au premier appartient la *shari'a*, composée du Coran et des *hadîth*, tandis que du deuxième font partie les traités de droit (*fiqh*), élaborés par les docteurs de la loi aux VIII^e et IX^e siècles. Pour Husayn Ahmad Amîn le caractère originaire des prescriptions contenues dans le Coran et dans la Sunna est religieux, puisqu'elles visent à régler les actions humaines en fonction d'une récompense ou d'une punition ultramondaine. De celles-ci il faut distinguer les sanctions terrestres, qui ont été établies en fonction des nécessités historiques et qui varient selon les lieux et les époques historiques.

Pour Amîn le théorème des fondamentalistes — terme par lequel il entend les partisans de l'application littérale de la *shari'a* — n'a aucun fondement, car la loi sacrée à laquelle ils font référence est en réalité "un édifice majestueux, dont les étages — presque tous — ont été superposés l'un après l'autre dans le cours de longues siècles, par des mains semblables aux nôtres et en fonc-

tion de l'évolution même de la société islamique et de ses besoins essentiels".

Le dernier auteur favorable à la séparation du politique et du religieux que nous voulons évoquer ici est Nasr Hâmid Abû Zayd, qui publie ses thèses principales au début des années quatre-vingt-dix.²¹ Pour Abû Zayd le Coran est un texte historique et il faut l'interpréter en tant que tel, en tenant compte des changements historiques et culturels. Adversaire de l'interprétation littérale fondamentaliste, Abû Zayd propose une lecture des textes sacrés (Coran et *hadîth*) qui en analyse le sens métaphorique, outre les changements sémantiques subis par les mots tout au long des siècles. Abû Zayd revendique ainsi la nécessité de saisir l'esprit de la révélation coranique — dont il soutient qu'elle va dans la direction de la raison, de la justice et de la liberté — afin de l'adapter aux exigences des sociétés contemporaines.



Indépendamment de leurs contenus spécifiques, les différentes théories qui ont recours aux méthodes des sciences modernes débouchent sur l'affirmation du caractère individuel et libre de la foi, fondé sur la conscience de la transcendance divine et de la responsabilité de l'homme. A la question de savoir si l'islam peut être vécu et pratiqué comme une religion du for intérieur, la réponse peut être positive dès lors que le contenu du message religieux est séparé de l'évolution historique de l'islam; en fait, c'est seulement à travers une activité exégétique qui a duré pendant des siècles que l'islam est

devenu un système complexe qui a investi la politique et le droit positif.

Pour conclure sur les interrogations qui nous semblent les plus urgentes, qu'Alain Touraine a efficacement synthétisées avec la question "pourrons-nous vivre ensemble?",²² la laïcité se présente comme l'un des éléments décisifs pour la fondation du dialogue des cultures et le respect des droits fondamentaux. L'islam n'est pas — pour reprendre une autre formulation heureuse — "hostile à la laïcité";²³ tout dépend de quel islam nous voulons parler et, par conséquent, de quels interlocuteurs nous nous choisissons. Le grand malentendu dépend de la confusion des causes avec leurs effets: c'est la laïcité — avec le pluralisme et l'autonomie des individus qui en découlent — qui est susceptible d'engendrer la démocratie, tandis que le contraire n'est pas nécessairement vrai; la démocratie, en tant que forme de gouvernement, n'est pas capable d'engendrer le pluralisme et le respect des droits fondamentaux et ceci est d'autant plus vrai si on prétend l'imposer par la force.

NOTES

1. En allemand le mot de *Laie* et ses variantes se limitent à exprimer l'ancien sens de "non ecclésiastique" ou "profane". Pour l'anglais aussi, le mot *lay* a un emploi beaucoup plus limité et un sens qui ne correspond pas à ses équivalents dans les langues néo-latines.
2. Comme c'est le cas pour *laity* ou *lay State*. Voir T. De Mauro, *Scuola e cultura laica*, dans N. Preterossi (sous dir.), *Le ragioni dei laici*, Bari, Laterza, 2005, p. 97 s.

3. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1960.
4. ‘Adil Dâhir, *al-Usus al-falsafiyya li-l-‘ilmâniyya* (Les bases philosophiques de la laïcité), Beyrouth, Dâr al-Sâqi, 1993, p. 38.
5. D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l’islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 8 s.
6. *Ibidem*, p. 9.
7. Parmi les plus connus, Al-Fârâbî X^e siècle, Ibn Sînâ XI^e s., Ibn Rushd XII^e s.
8. Fondateur du *i’tizâl* est Wâsil bin ‘Atâ’, début II^e sec. de l’hégire.
9. Ahmad Amîn, *Duhâ al-islâm* (Il mattino dell’islam), 1936.
10. *Ibid.*
11. Il est significatif qu’au XIX^e siècle, l’adjectif “laïque”, *secular* en anglais, été traduit en arabe *lâdînî*, terme composé par la négation *lâ* et *dîn*, qui signifie “religion”. Différemment, le terme employé aujourd’hui correspond à l’anglais *secularism*: *‘ilmâniyya* ou *‘almâniyya*, en référence à *‘alam*, “monde sensible”.
12. Abu-Rabi‘ parle d’appartenance de classe. Voir I. M. Abu-Rabi‘, *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Sterling (Virginia), Pluto Press, 2004, p. 97.
13. Dans la préface à son livre sur les libertés publiques en islam, Ghannûshî déclare: “Je dédie mon livre à la ville de Damas, qui a assisté à ma deuxième naissance, à l’aide du soldat inconnu, le pharmacien Muhammad Amîn al-Mujtahid.” *Al-hurriyyât al-‘amma fi-l-dawla al-islâmiyya*, 1993, p. 5.
14. Voir O. Roy, *L’islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
15. Selon la définition qu’en donne A. Filali-Ansary dans son *L’islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris, Actes Sud, 2002.
16. Voir A. Filali-Ansary, *Réformer l’islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003, R. Benzine, *Les nouveaux penseurs de l’islam*, Paris, Albin Michel, 2004, A. Roussillon, *La pensée islamique contemporaine, Acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005. Dans les deux premiers volumes chaque auteur est présenté singulièrement, tandis que le dernier offre un travail de synthèse et de réélaboration conceptuelle.
17. Taha Husayn, *Fi-l-shi‘r al-jâhili*, 1926.

18. Singulier de 'ulamâ', il s'agit des "docteurs de l'islam", théologues-juristes musulmans.
19. 'A. 'Abd al-Râziq, *al-Islâm wa-usûl al-hukm*, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitâb, al-Qâhira s.d., tr. fr. et introd. de A. Filali-Ansary *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, Le Caire, La Découverte, Cedej, 1994.
20. Husayn Ahmad Amîn, *Dalîl al-muslim al-hazîn* (Guide du musulman triste), tr. fr. *Le livre du musulman désespéré. Pour entrer dans le troisième millénaire*, Paris, La Découverte, 1992; *Mulâhazât hawla al-da'wa ilâ tatbîq al-sharî'a al-islâmiyya* (Observations sur la campagne pour l'application de la loi islamique).
21. *Mahfûm al-nass. Dirâsa fî 'ulûm al-Qur'ân*, (*Le concept de texte. Etude sur les sciences du Coran*), al-Qâhira, al-Hay'a al-misriyya, 1990; *Naqd al-khitâb al-dînî* (Critique du discours religieux), al-Qâhira, Sînâ li-l-nashr, 1992.
22. A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.
23. Voir l'ouvrage de Filali-Ansary cité *supra*.

Universality and Occidental Reason

Helio Jaguaribe

INTRODUCTION

Occidental Reason is usually understood as the type of thought that was originated in Ancient Greece; it was extended through the Hellenic/Roman world and was developed in the Occidental Culture of the Middle Ages; it continues throughout modern times. Strictly speaking, if the word “Occidental” refers specifically to the Occidental Culture—in contrast to the worlds of Greece or Rome—it is no less certain that the idea of *logos* arose with the Ionians of the 7th and 6th centuries BC; this idea was basically absorbed by the Occidental Culture. Thus, Occidental Reason is nothing more than the continuation

of the Hellenic *logos*, although incorporating progress in countless sectors at the logical and mathematical levels, from Pierre de la Ramée (1515–1572) to Gottlob Frege (1848–1925), as well as Kurt Godel (1906–1978)—with his *Undecidability Theorem* (1931).

The word “Universality” is related to the status of the universal, which is a concept with two distinct meanings: ontological and logical. In an ontological sense, the universal refers to the scope of a specific genre of all the species or modalities belonging to such category. In its more widely accepted meaning, this genre is the Universe itself, meaning the set of astral bodies or, more generically, everything that exists in space-time.

In a narrower sense, such as when talking about Universal History, we refer to the set of events that occurred to the human race from Paleolithic times onwards.

In its logical acceptance, the universal—more properly used in the plural: the universals—are generic ideas: man, animal, stone. All men are contained within the idea of man; just as all animals and all stones are contained within the ideas of animal and stone, respectively.

Plato—within his Theory of Ideas—understood it as incorporeal substances; the corresponding rebuttal was made by Aristotle, who envisioned ideas as mental abstractions; a dispute was built up to shape medieval thought through the 13th century, known as the dispute of universal ideas.

There are three core concepts behind the explanation of these universal ideas: Realism, Nominalism and Conceptualism. According to Plato, the Realists understood universal ideas as incorporeal substances, learned as such through understanding. Outstanding among the Realists, are John Scotus Erigenus (810–877), St. Anselm (1033–1109) and William of Champeaux (1070–1121). They were opposed by the Nominalists, who conceived the universals as simple generic terms, or mere words (*flatus voci*). Outstanding among them, are Roscelin of Compiègne (1050–1120) and William of Occam (1300–1347), continuing a line already upheld by Boethius (480–524) and Marcianus Capella (late 4th and early 5th centuries AD).

This dispute was settled by Peter Abelard (1079–1143), who argued about the understanding of the universals, which would be adopted by the High Scholastics, known as Conceptualistic. Abelard showed that the word (*vox*) is a set of sounds that only acquires meaning and becomes a predicate (*sermon*) through conceptual thought (*conceptus*). Thus, the universal is the conceptual predicate.

Without entering any further into the logical aspect of the issue, it is merely mentioned that, according to Kant—as shown in the *Prolegomena to Any Future Metaphysics*—the necessary universality of a position depends on its objective validity.

Several universes were considered in ontological terms and may be conceptualized from the Universe, as such to the universes of the four kingdoms (mineral, vegetable, animal and human); and, with regard to the human, its two main fields: anthropology and history. In this succinct discussion of universality, grounded on Occidental Reason, a brief analysis is set forth, which concerns the cosmic, anthropological and historical universes.

COSMIC UNIVERSE

Human understanding of the cosmos has traveled far in the course of its evolution, from the geocentric concepts of Ancient Greece to the heliocentric revolution of Nicholas Copernicus (1473–1543), continuing through the universes of Newton and Laplace, to the universes of Einstein and Gamow.

Contemporary cosmology distinguishes the total universe (whether existing in a single universe or in several universes) from the visible universe that is consequently cognizable, meaning that its light may reach us. As mentioned in my most recent book about *The Position of Men in the Cosmos (O Posto do Homem no Cosmos, São Paulo, Paz e Terra, 2006)*, this has a horizon of thirty billion light years, encompassing some ten billion galaxies, each one with around a hundred billion stars. This universe is quite empty, with a density of 10–11 g/cm³,

a length of around 1,026m and a mass of approximately 1,053 kg. It encompasses a set of sub-atomic, atomic and molecular units that constitute the material-energy complex, driven by four fundamental forces: gravity and electromagnetism, as well as light and heavy nuclear power.

The universe is subject to three key constants: (1) the speed of light in a vacuum, at 300,000 km/s; (2) the Hubble Constant; and (3) the Einstein Constant in its modified form. The speed of light is constant, regardless of the Universality and Occidental Reason speed of its source. Such speed constitutes the maximum limit of any possible speed in the cosmos. The Hubble Constant is designated by the letter H, and constitutes the ratio between the velocity (V) with which two galaxies increase the distance (D) between them. This is expressed through the equation $H = V/D$ and is estimated at around 73 kilometers per megaparsec, with one megaparsec (Mpc) equivalent to just over three million light years.

The cosmological constant has been subject to several construal since it was introduced by Einstein, who used it to explain why the stars do not hurl themselves against each other. With Hubble's discoveries showing that the universe is expanding rapidly, Einstein cancelled his constant hypothesis. However, he noted that the expansion of the universe also requires a repelling force, which is deemed to be dark energy.

The confirmation of this energy and other observations led to the acknowledgement that there is only an

insignificant proportion of normal non-luminous matter in the universe. Its composition currently complies with the following table:

Components of the Universe	%
Dark energy	71
Dark matter	23
Non-luminous matter	3
Luminous matter	0.995
Radiation	0.005
Total	100

How did the universe begin? There is a widespread agreement today about the Big Bang theory, which was presented by George Gamow, in the late 1940s. According to this hypothesis, around 13.7 billion years ago, a primordial explosion blasted the universe that we know today into space; although, initially in the form of a massive radiation. The expansion resulting from this explosion was very fast, according to Alan Guth, due to an initial unfurling process that doubled the universe every 10–33 seconds, resulting in an expansion of $3 \times 1,041$.

The question about the Big Bang theory is: how and why did such explosion take place? Only afterwards did space and time begin to exist and this constitutes the reason why the Big Bang occurred completely blank. Among the many hypotheses about this matter, the most solidly-grounded one seems to be that of the

cyclic theory, set forth by Archibald Wheeler (1953) and Andrei Linde. According to such theory, the universe consists of an endless process of explosion, expansion and concentration: a Big Crunch followed by another Big Bang, with each Big Crunch eliminating the entropy of the previous cycle. This leads back to the views of Democritus in the 5th century BC.

ANTHROPOLOGICAL UNIVERSE

The anthropological universe is that of the human being in time and space. As mentioned in my *Critical Study of History (Um Estudo Crítico da História)*, two volumes, Paz e Terra, 2001) and the *Position of Man in the Cosmos (O Posto do Homem no Cosmos)*, Paz e Terra, 2006):

Human evolution began some four million years Ago with the Australopithecus species. From this link between man and the anthropoid primates, four species emerged successively: *Homo habilis*, some two million years ago; *Homo erectus*, around one million years ago; *Neanderthal Man*, some 200,000 years ago, and finally modern man, *Cro-Magnon Man*, some 70,000 years ago. (*O Posto do Homem no Cosmos*, pages 95–6.)

As shown by Yves Coppens,¹ the roots of the hominization process is a remote one, stretching back to a massive geological accident that took place some eight million years ago, when a vast fault running thousands of kilometers North to South split a broad strip of East Africa off from the rest of the continent. This separation considerably altered its rainfall system, remaining unchanged in West Africa, but becoming far drier along this Eastern strip. As a result of this reduction in rainfall, the Eastern forests began to vanish and were replaced by vast savannas. Anthropoid primates lived in both regions. Those living in the Western areas continued their arboreal lives, while tho-

se on the East of the gorge were forced to adapt to life on the open savannas, where the survival of their species depended on gradually attaining an erect stance, which offered the all-round views needed to seek food and flee from predators. This bipedal condition had extremely important consequences: a larger brain, hands and arms released for new purposes, and evolution to the status of omnivores. This launched the hominization process. (*O Posto do Homem no Cosmos*, page 97.)

From this original enclave in a smallish area of East Africa, south of the Red Sea, human evolution moved steadily ahead over time, through the successive macro stages of the Paleolithic, Neolithic and Bronze Ages, with the concomitant urban revolution and the appearance of the great early cultures, extending through to the Iron Age. In terms of space, the territorial boundaries of human beings expanded tremendously over a lengthy period of time, from *Homo erectus* onwards, finally colonizing every continent. This geo-climatic diversification resulted in the formation of the various human races through local adaptations of the dark pigmentation of the early hominids. Within each of these macro-stages, it also resulted in vast cultural diversification.

By the end of the 14th century, humankind was geoculturally diverse, dispersed and split into the massive blocs formed by Africa, Europe, Asia, Oceania and the Americas. As Vasco da Gama rounded the Horn of Africa in quest of India, European trade routes spread across the globe, reaching North America with Columbus, and South America with Cabral. The Trade Revolution of the 16th–18th centuries led to the initial wave of world-

wide unification. From this period onwards, the first global differences in income levels began to appear and favored nations engaged in shipping and long-haul trade, initially in the Iberian Peninsula, and soon followed by the French, the British and the Dutch, to the detriment of the Asians.

The second massive wave of globalization began in England during the late 18th century, with the Industrial Revolution, extending through to the 20th century. If the Trade Revolution doubled the income levels of the peoples that triggered it, compared to income levels in the great civilizations of Asia, the Industrial Revolution ushered in a tenfold gap (or more) between the industrialized nations and those that remained agrarian. This is the root of the striking differences between the central and peripheral nations, widening exponentially with the Technological Revolution of the 20th century.

These successive technological stages have resulted in today's massive differences in the social, economic and cultural levels of humankind, divided into four major groups:

1. the developed nations, including those living in Europe and North America, members of the British Commonwealth, Japan and incipiently China;
2. the underdeveloped countries, including Southeast Asia, Latin America, India and South Africa;
3. the late developers, including much of Africa; and

4. the primitives, encompassing tribes still clinging to their traditional lifestyles in many parts of the world.

Blurry differentiation between human nature and the human condition has prompted many thinkers—particularly the Existentialists—to urge the theory, which says that man has no nature, but is merely a project of man, as affirmed by Ortega and Sartre, among others. In fact, the human being—like all species—has a fixed and permanent nature that has been reproduced through heredity since the days of Cro-Magnon Man. What varies tremendously is the human condition, meaning the many different ways in which people relate to the world, to other human beings and to themselves.

As indicated in my recent *Brief Essay on Man* (*Breve Ensaio sobre o Homem*), there are many different paths through which the human condition is developed. Thus, concerning the relationship between man and the world, it is important to distinguish two major groups, based on how man conceives himself as an object within the world (Cosmological Civilizations), or views the world as an object (Rational Civilizations). Regarding the links between an individual person and other human beings, family ties must be distinguished from their social and historical counterparts. Concerning man's relationship to himself, there is a difference between cultures with no clear self-awareness, such as the cosmological societies, and those endowed with self-awareness, such as the civilization of Ancient Greece.

The globalization process ushers in the steady homogenization of the human condition, tending result in the planetary man. Over the long term (if history will offer this to the human species), the new living conditions of the mass technology society will tend to impose adaptive influences on human nature, just as happened for aeons in the course of the hominization process.

During an incomparably briefer period, man is now faced by two major constraints on current lifestyles. One is related to technological civilization, with the impossibility of extending to all peoples, the extremely demanding consumption levels of the highly developed societies, due to physical constraints. Even more serious, the other consists of the impossibility of forging ahead with the current standards of industrial civilization at the turn of the millennium, due to the depletion of many rare minerals required by modern production processes.² Without decisive technological innovations—not even current on drawing boards—that would lead to the substitution of the relatively scarce and non-renewable materials by other materials or processes, industrial civilization might well grind to a halt during the final third of the 21st century.

HISTORICAL UNIVERSE

During the first decade of the 21st century, the world faced a crucial alternative: either to consolidate the supremacy of the USA into a Universal Empire, or to establish a new bipolar world, through the consolidation of the development of China.

There are significant indications favoring the second option. Particularly under the Bush Administration, but for reasons that extend well beyond its scope, the USA has not been able to draw up an international project that is attractive to other countries, and has consequently triggered stubborn resistance throughout its “provinces.” Although China offers the world no alternative to the predominance of the USA in any universal sense, this Eastern nation is endowed with ample self-sustainability, backed by startling development capacity. Its annual growth rates have been of around 10% for the past thirty years; nowadays, is the fourth among the world’s major economies and is apparently on the way to moving into first place in a not-too-distant future. The main difference between China and the USA lies in the fact that the validation of the international preponderance of the latter depends on the international validity of its project, which does not apply to China, as its international projection depends only on its domestic and international self-sustainability, which has every sign of continuing. Strictly speaking, China is not an international alternative to the USA, but rather a bulwark against its consolidation as a global empire.

The assumed consolidation of China’s economic weight will lead the world into a new and dangerous bipolarity, not unlike the Cold War between the USA and the USSR. This new bipolarization may even expand into a West x East antagonism. This might create a long drawn-out deadlock, due to the resistance of the Asian

mindset to international characteristics and validation. However, if the effects of a stand-off between China and the USA—which seems quite likely—were to counter-balance the international power and clout of the latter, the outcome of this new bipolarization would also tend to pave the way for new international influences flowing from Europe and Latin America. Notwithstanding, the risks inherent to this situation, a strategic bipolarity between China and the USA would tend to lead the world towards a fertile cultural and economic multi-polarity.

The extremely serious risks lurking in the formation of a new strategic bipolarity should not be underestimated, as the death-dealing capacities of these two super-powers will be exponentially incomparable to the clashes that punctuated the bipolarism between the USA and the USSR. However, regarding the deliberate deployment of this overkill capacity, the two-way constraints that prevailed during the Cold War must still be borne in mind. Mirroring the fairly recent past, the main risk for the future is that unforeseen circumstances may cause the strike button to be pressed inadvertently, resulting in a nuclear hecatomb.

Accepting the hypothesis—which is rationally more likely—of reciprocal deterrence in the probable case of a new global bipolarity, the resulting situation, on the one hand, will tend to result in the long-term formation of a wary peace, under the aegis of which many different types of co-existence will develop, gradually becoming institutional. If widespread slaughter is avoided, either

one of these superpowers will overwhelm the other over the long term, or the world will move towards increasingly institutionalized forms of a *Pax universalis*, as foreseen by Kant during the late 18th century.

The main problem arising under the aegis of this probable new bipolarity is the type of society developing at each pole. Without entering further into this important issue, it is worthwhile noting that the hyper-consumerism of the contemporary society is not sustainable over the long term. The sustainability of a society depends on a high level of internalized values that are compatible with civilized ways of living together—and this certainly does not apply to today's hyper-consumerist approach. What might correct this intransigent greed for goods? A return to traditional religious beliefs seems unlikely. Among other possibilities, the most feasible seems to be the appearance of a new humanism, socially oriented and environmentally aware. This new humanism is apparent in the views of leading contemporary thinkers, from Karl Jaspers and Cassirer, to Habermas. Will this project of a new humanism develop into the mainspring of the society of the future? In this or other ways, society is dependent on the issue of a new transcendental substratum, in parallel to the establishment of a *Pax universalis*.

NOTES

1. Yves Coppens, *Pré-ambules*, Paris: Poches Edile Jacob, 2001, page 172.
2. Petroleum, uranium, molybdenum, tungsten, cobalt, copper, lead and zinc.

L'Universel comme enjeu de la mondialisation

Abdesselam Cheddadi

L'Histoire a-t-elle un sens, autrement dit, comment se définit aujourd'hui l'universel humain? Cette question semble devoir recevoir une réponse positive dans la mesure où, sur un plan pratique, le sens de l'Histoire et, partant, la définition de l'universel, est devenu depuis quelque temps un enjeu mondial et que, par ailleurs, plusieurs théories ou visions de l'histoire universelle ont été lancées et ont reçu un écho mondial. Ceux qui ont récemment affirmé "la fin de l'Histoire", le "choc des civilisations", ou une "utopistique" pour l'avenir du monde, ou qui ont pris les armes pour mener le combat "du Bien contre le Mal" ou de "la civilisation contre la Barbarie", ont pris parti pour *un* sens de l'Histoire et une définition

de l'universel, avec la volonté ou le désir d'engager le monde et l'humanité sur des voies particulières. Le débat sur le sens de l'Histoire et la définition de l'universel ne revêt donc pas seulement une signification théorique, il a toujours été, on le sait, au centre des orientations pratiques et du destin de l'humanité.

Ce qui importe donc ce n'est pas tant de se demander si la question du *sens de l'histoire* a encore, aujourd'hui, un sens, que de s'interroger sur les enjeux que représente, à notre époque contemporaine, le fait de donner *tel* ou *tel* sens à l'Histoire, ou de se refuser à en donner aucun. Or à l'heure où la réalisation effective de la mondialisation n'a jamais semblé aussi imminente, aussi nécessaire, la question du sens de l'Histoire se trouve intimement mêlée à celle de *l'universel*, comme le montrent clairement les réponses qui lui ont été récemment apportées. En effet, toutes ces réponses ont rapport à la possibilité ou non d'un *universel* humain, aujourd'hui, à l'extension et à la portée de cet *universel* et aux problèmes et difficultés que cela entraîne.

Trois ordres de faits allant dans le sens de l'unification dans un même horizon humain homogène de l'espace, du temps et des activités des hommes — ce qu'on appelle aujourd'hui vulgairement “le village planétaire” —, poussent à réviser, à redéfinir, à *rouvrir* ce que l'on pourrait appeler “le paradoxe de l'universel”, c'est-à-dire la contradiction ou, du moins, la tension entre l'universalité de l'humain et la particularité des sociétés. Ces trois ordres de faits, qui sont les plus ca-

ractéristiques de la dynamique profonde de la modernité, sont à l'œuvre depuis deux siècles mais remontent sans doute au moins au XV^e siècle, avec l'émergence de l'Europe moderne. Depuis quelques décennies, ils sont en train de s'accélérer et de se diriger vers un seuil ou une masse critique dont nous sommes bien en peine de prédire les réactions en chaîne. Il s'agit

1. de l'unification spatiale de la planète, se matérialisant dans les nouvelles capacités d'exploration, de mesure, de surveillance et de contrôle de la terre, ainsi que celles de s'y déplacer et d'y communiquer rapidement et sans aucune entrave;
2. de la possibilité concrète — grâce à l'accès aux documents et aux autres traces des activités des humains partout sur la terre — d'embrasser du regard le passé et le présent de toute l'humanité, même si l'on admet une multiplicité indéfinie de points de vue et de temps différents;
3. de l'inscription des activités humaines dans un cadre unifié grâce à l'universalisation des sciences et des techniques, la mondialisation de l'économie, une élaboration poussée du droit international, l'interpénétration des cultures à l'échelle planétaire, une forme de culture planétaire identifiée, revendiquée ou adoptée d'abord comme moderne même si elle est fortement américaine de par son origine et son contenu, et le projet à très long terme de conquête de l'espace.

L'étude, la prise de conscience et l'appréciation de ces trois tendances lourdes de notre modernité conditionnent

les divers points de vue que nous pouvons avoir, de nos jours, sur le sens de l'histoire et sur le devenir de l'universel humain. Ils peuvent servir de pierre de touche pour juger à la fois des enjeux fondamentaux en cours et des théories de l'histoire proposées.

La réflexion proposée ici est fondée sur l'analyse de deux des principales visions de l'histoire qui ont été récemment au centre de débats à l'échelle planétaire, celles de Samuel P. Huntington et de Francis Fukuyama. Ces deux penseurs proposent une lecture de l'histoire et une conception de l'universel humain que je crois pouvoir qualifier d'essentiellement fermées, par contraste avec des visions comme celles de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein et Jacques Derrida qui me paraissent s'inscrire dans une perspective de l'universel humain que je qualifierais de plus "ouvertes". Alors que les premiers, me semble-t-il, partent d'un point de vue "occidental" et se portent à la défense d'une manière plus ou moins explicite de l'Occident, les seconds adoptent une démarche inverse, où ils tentent d'envisager le point de vue et l'intérêt de l'ensemble de l'humanité. Dans cette réflexion, je vais me concentrer sur les vues de Huntington et de Fukuyama, et je n'évoquerai que par allusion les alternatives que l'on pourrait trouver chez Braudel, Derrida ou d'autres.

HUNTINGTON: "LE CHOC DES CIVILISATIONS"

La position de Huntington, exposée dans son fameux article "The Clash of Civilisations?" paru en 1993 dans

la revue *Foreign Affairs* et développée trois ans plus tard dans un gros livre, *The Clash of Civilisations and the Making of World Order* (traduit en français sous le titre *Le Choc des civilisations*), est très importante, parce qu'elle est devenue, aujourd'hui, un cas d'école. Il convient donc d'en restituer précisément la logique et la signification.

Huntington s'appuie clairement sur un postulat implicite que l'on peut résumer ainsi: L'histoire du monde est déterminée par les conflits nécessaires entre civilisations; ce fut toujours le cas dans le passé et cela est encore plus vrai dans le présent. C'est à partir de ce postulat qu'il élabore la thèse centrale de son livre qu'il formule de la façon suivante:

Destabilisée par la modernisation, la politique mondiale se recompose selon des axes culturels. Les peuples et les pays qui ont des cultures semblables se rapprochent. Ceux qui ont des cultures différentes s'éloignent... Les frontières politiques se redessinent de plus en plus pour correspondre à des frontières culturelles, c'est-à-dire ethniques, religieuses et civilisationnelles.¹

Huntington ne cache pas les deux conséquences principales qui découlent de son postulat de base et de sa thèse centrale, c'est-à-dire l'adoption d'un point de vue résolument *anti-universaliste* et la défense de l'Occident. Dans les dernières pages de son livre, on lit ce court passage qui résume sa réflexion:

La coexistence culturelle nécessite de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et non pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée. Dans un monde aux civilisations multiples, la démarche

constructive consiste à renoncer à l'universalisme, à accepter la diversité et à rechercher les points communs.²

Huntington semble sacrifier à sa position anti-universaliste toute forme d'universalisme, y compris et même plus particulièrement l'universalisme occidental. Il a raison si l'on conçoit l'universalisme comme quelque chose d'univoque et d'unilatéral. Mais on peut se demander si, en fait, son renoncement à l'universalisme n'est pas simplement sa façon de défendre l'Occident. Ne dit-il pas, ailleurs, que "l'universalisme menace l'Occident" et que le multiculturalisme à l'intérieur des Etats-Unis et l'universalisme à l'extérieur "nient le caractère unique de la culture occidentale"?³ L'anti-universalisme à l'extérieur, dans les rapports entre civilisations, n'est donc, pour Huntington, que la réciproque du monoculturalisme à l'intérieur, qu'il revendique pour l'Amérique, notamment contre la culture hispanique.

La thèse de Huntington, dans son articulation plus complète, revient à ceci :

- Les hommes se sont organisés historiquement en civilisations distinctes, essentiellement étanches et hostiles les unes aux autres.
- Les rivalités constituent la base des relations inter-civilisationnelles, ce qui implique que les guerres se ramènent fondamentalement à des guerres entre civilisations.
- Tout universalisme, en particulier celui prôné par l'Occident et l'Amérique, est une vaine illusion.

Chaque civilisation, chaque bloc civilisationnel doit donc se préoccuper avant tout de développer sa propre puissance pour faire face aux civilisations rivales.

- Une guerre mondiale, même improbable, reste toujours du domaine du possible.
- Dans un ordre international fondé sur les civilisations, même si les chocs entre les civilisations représentent la principale menace pour la paix, ils constituent le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale.

“Le monde”, affirme Huntington, “trouvera un ordre sur la base des civilisations ou bien il n’en trouvera pas.”⁴

Le *Choc des civilisations* de Huntington apparaît clairement comme une théorie de la guerre: après avoir tenté de donner à la guerre dans sa double dimension locale et planétaire sa justification et sa légitimité, Huntington consacre la presque intégralité de son livre à la présentation des huit civilisations qu’il identifie dans le monde d’aujourd’hui et à l’analyse du degré de conflictualité qu’elles entretiennent entre elles. Trois éléments ressortent avec force du schéma global qu’il propose des relations d’alliance et de conflit dans le monde actuel:

- La centralité et la supériorité de l’Occident, qui représente la plus grande puissance mondiale.
- Le degré supérieur de conflictualité de l’Islam, miné par la contradiction entre une forte idéologie et une trop fragile cohésion politique, bien qu’il

constitue une des puissances les plus faibles de la scène mondiale.

- La menace pour l'Occident que constitue à moyen terme la Chine, puissance économique en pleine expansion et principale rivale de ce dernier. Les divisions qui prédominent dans le monde, selon Huntington, sont celles qui opposent l'Occident au reste du monde au niveau global, et celles qui opposent l'Islam à une majorité des autres civilisations au niveau régional.⁵

La phrase suivante résume la dynamique des chocs qui risquent, selon lui, de se produire dans l'avenir:

Les chocs dangereux à l'avenir risquent de venir de l'interaction de l'arrogance occidentale, de l'intolérance islamique et de l'affirmation de soi chinoise.⁶

Mais c'est à l'analyse des rapports entre l'Occident et l'Islam que notre auteur consacre les développements les plus importants, sans doute parce qu'il voit dans ces rapports le modèle le plus parlant des conflits entre civilisations. Faisant de l'Occident et de l'Islam deux civilisations qui s'opposent radicalement par leurs conceptions du monde, leurs valeurs et leurs modes de vie, il présente leur conflit comme quelque chose d'éternel, qui dérive en quelque sorte de leur essence:

Tant que l'Islam, dit-il, restera l'Islam (ce qui est certain) et que l'Occident restera l'Occident (ce qui l'est moins), ce conflit fondamental entre deux civilisations et deux modes de vie continuera à influencer leurs relations à venir, tout comme il les a définies depuis quatorze siècles.⁷

La série de mesures que Huntington préconise, dans ce contexte, pour “préserver la civilisation occidentale” vise d’un côté le renforcement de la cohésion de l’Occident et le maintien de sa supériorité technologique et militaire sur les autres civilisations et, de l’autre, la prise de distance vis-à-vis des autres civilisations en s’abstenant d’intervenir dans leurs affaires.⁸

Le principal argument de Huntington à l’appui de sa théorie de la guerre est fondé sur la conception des identités culturelles ou civilisationnelles comme quelque chose de monolithique et de figé. Cette rigidité fait que, selon lui, à la différence des différends matériels, les conflits culturels ne peuvent ni être négociés ni admettre de compromis.⁹ Cela est d’autant plus vrai, ajoute-t-il, que le conflit est universel et que, pour se définir, les hommes ont besoin d’ennemi. Les multiples exemples historiques qu’il fournit pour étayer sa théorie, puisés surtout dans la période de l’après-guerre froide, mais aussi dans un passé lointain, sont pris en un sens univoque et souvent biaisé ou même déformé, comme tout historien peut facilement s’en rendre compte. Pour ce qui est de l’opposition Occident/Islam, qui est au centre de son argumentation, l’Américain Richard W. Bulliet, spécialiste de l’histoire musulmane, a entrepris dans un livre récent, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, de démontrer que, loin de s’opposer aussi radicalement que le prétend Huntington, l’Occident et l’Islam ont

suffisamment de points communs et de convergences historiques pour qu'on puisse parler à leur sujet d'une "civilisation islamo-chrétienne".¹⁰

Par ailleurs, il est patent que Huntington fait l'impasse sur les tendances à l'unification du monde qui caractérisent notre modernité. Par là, il récuse l'universalisme moderne qu'il identifie sans nuances avec l'universalisme occidental; il ferme le paradoxe de l'universel et du particulier, inhérent à la société humaine, en prônant le multiculturalisme, c'est-à-dire les particularismes étroits qu'il prête aux huit grandes civilisations du monde actuel qu'il croit pouvoir définir comme distinctes et antagonistes.



FUKUYAMA: "LA FIN DE L'HISTOIRE"

Alors que Huntington se tient sur le terrain de l'histoire et de la science politique, Fukuyama donne la prééminence plutôt au point de vue de la philosophie. Sa thèse de "la fin de l'Histoire"¹¹ est bien connue, et je n'aurai donc pas besoin de la présenter en détail; mais pour pouvoir la discuter, je serai obligé d'en rappeler au moins les principales articulations.

La thèse de Fukuyama comporte deux points principaux:

- a) La démocratie libérale, en tant qu'idéologie politique, a triomphé de toutes les idéologies rivales, et notamment de la monarchie héréditaire, du fascisme et du communisme.
- b) De ce fait, elle peut bien constituer le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et la forme finale de tout gouvernement humain. C'est en ce sens qu'elle peut correspondre à "la fin de l'Histoire".

Contrairement à Huntington, Fukuyama adopte apparemment une position résolument *universaliste*, clairement ancrée dans la tradition de pensée occidentale, telle qu'elle s'exprime plus particulièrement depuis la philosophie des Lumières jusqu'à Marx, Nietzsche et Heidegger, en passant par Kant et Hegel. Il reconnaît la marche, sous l'effet du développement de la science et de la technologie qu'il subsume sous le nom de "physique moderne", vers "une homogénéisation croissante de toutes les sociétés, quels que soient leurs origines historiques et leurs héritages culturels". Il admet que le développement de l'économie moderne impose à toutes les sociétés qui l'adoptent un modèle similaire — État centralisé, urbanisation, transformation des formes anciennes d'organisation sociale, éducation des citoyens —, pour répondre aux exigences de la rationalité et de l'efficacité économique.

Cet universalisme, sur la signification duquel je reviendrai plus loin, s'inscrit en faux contre le relativisme,

où Fukuyama voit un des plus grands dangers contre “les valeurs de la démocratie et la tolérance”.¹² Fukuyama fait allusion aux liens entre le relativisme et les contestations de l’universalisme aussi bien à l’intérieur de l’Occident qu’au sein des autres civilisations, mais on regrette qu’il ne soit pas là-dessus plus explicite.

Cela posé, bien que Fukuyama considère que la démocratie n’a ni les défauts ni les irrationalités qui entraînaient l’effondrement des anciennes formes de gouvernement et, qu’en tant qu’idéal, elle ne peut être améliorée sur les plans de ses principes — c’est-à-dire la liberté et l’égalité —, il ne conteste pas le fait qu’elle a ses propres contradictions et ses limites et, qu’en particulier, elle ne réussit pas à s’implanter dans tous les pays. La plus grande partie de son livre est consacrée à l’examen approfondi de la nature de ces difficultés, en les rattachant essentiellement à la problématique de la reconnaissance qu’il emprunte à Hegel, en répondant aux critiques marxistes de gauche et aux critiques nietzschéennes de droite, et en proposant quelques scénarios et perspectives d’évolution pour l’avenir.

Après ce tableau nécessairement schématique, je vais tenter de présenter brièvement quelques critiques et suggestions, en m’en tenant à l’essentiel. Je vais d’abord examiner les trois points suivants:

1. L’affirmation du triomphe de la démocratie libérale.
2. La nature de celle-ci, en tant qu’idéologie politique et son rapport avec les idéologies rivales ou antérieures.

3. Ses difficultés actuelles et les conséquences qui en découlent.

Trois objections formelles, au moins, peuvent être opposées à l'affirmation du triomphe définitif de la démocratie libérale en tant que système de gouvernement:

- Le fait d'abord qu'elle émane de notre propre époque et que seules les époques postérieures pourront éventuellement en attester la véracité. On sait ce qu'il en est advenu des affirmations du même type de Hegel et de Marx.
- Ensuite, le fait que la démonstration de la victoire de la démocratie sur les autres idéologies, notamment le communisme à l'époque contemporaine et les idéologies des époques prémodernes et/ou non occidentales, est trop hâtive pour être convaincante. Qui nous dit que l'une ou l'autre de ces idéologies, sous une forme peut-être nouvelle, ne refera pas un jour surface pour concurrencer fondamentalement et peut-être éliminer à tout jamais la démocratie libérale?
- Enfin, et c'est l'objection la plus forte, il paraît, à l'examen, comme je vais le montrer dans un instant, que le fascisme ou le communisme que Fukuyama présente comme des idéologies rivales de la démocratie libérale n'en sont, en fait, que des variantes.

J'en arrive ainsi au deuxième point relatif à la nature de la démocratie libérale. Fukuyama définit celle-ci en

référence aux deux principes de liberté et d'égalité. Mais ne savons-nous pas que ces deux principes ont été au centre d'au moins trois idéologies politiques du passé: celle de la démocratie grecque de l'époque classique, celle du christianisme et celle de l'Islam? Qu'est ce qui différencie les formes qu'ils revêtent dans la démocratie libérale moderne — qui sont nouvelles, on en conviendra aisément — de celles qu'ils avaient au sein de ces trois idéologies du passé prémoderne? Fukuyama, d'accord avec une thèse du philosophe français Kojève, répond à cette question en affirmant que seule la démocratie libérale moderne a résolu définitivement le problème de la reconnaissance qui se pose depuis les débuts de l'humanité, en remplaçant la relation du maître et de l'esclave par la reconnaissance universelle et égale.

Mais là deux observations s'imposent. D'une part, l'idéal — car ce n'est, hélas qu'un idéal — de reconnaissance universelle et égale a été déjà formulé et concrètement mis en œuvre dans des institutions religieuses et politiques, antérieurement à la démocratie libérale, par l'idéologie chrétienne et l'idéologie musulmane qui s'en est explicitement inspirée. En outre, toutes les deux ont prétendu apporter à la question de la reconnaissance une solution définitive, mais aucune d'elles, comme l'histoire l'a montré, n'a été confirmée dans sa prétention. D'autre part, qu'est-ce qui nous prouve que la démocratie libérale a mieux réussi dans la réalisation de cet idéal que les deux idéologies qui l'ont précédée? Qu'est-ce qui

nous garantit que la solution démocrate libérale est plus “définitive” que ne l’ont été les solutions chrétienne et musulmane, d’autant plus qu’elle est constamment soumise à des crises et à des déviations extrêmes qui n’ont rien à envier à celles de ces dernières? Enfin, qu’est-ce qui nous garantit que les conceptions chrétienne et musulmane, qui ne sont pas mortes, ne reviendront pas détrôner la démocratie libérale?

Il reste qu’il existe une différence indéniable entre la solution chrétienne et musulmane du problème de la reconnaissance et celle que lui a apportée la démocratie libérale laïque. Mon hypothèse est que c’est le troisième principe nécessaire à la définition de la démocratie libérale, omis ou peut-être consciemment écarté par Fukuyama, qui, intimement combiné à ceux de la liberté et de l’égalité, confère à la conception démocrate libérale de la reconnaissance son caractère proprement moderne, la rendant de la sorte distincte des formes qu’elle a pu avoir dans toutes les autres sociétés humaines. Ce troisième principe, c’est celui de l’accumulation incessante du capital. Le principe de l’accumulation incessante du capital a pris la place du principe de participation directe propre à la démocratie grecque classique et, surtout, du dieu transcendant chrétien et musulman.

En fait, le système de démocratie libérale vit en permanence selon un équilibre précaire entre les trois principes qui le fondent: *la liberté* profite à *l’accumulation incessante du capital*, mais elle nuit à *l’égalité*; *l’égalité*

peut s'harmoniser avec *la liberté*, mais au détriment de *l'accumulation incessante du capital*; *l'accumulation incessante du capital* se porte le mieux avec la réduction tant de *la liberté* que de *l'égalité*. Les trois principes s'impliquent et se conditionnent mutuellement. Ce qui permet le fonctionnement de la démocratie libérale, ce n'est ni un état idéal statique de chacun des principes pris séparément ni un état statique de leur équilibre, mais leur incessante interaction dans des conditions variées et changeantes où ils peuvent coexister sans qu'aucun d'eux ne soit menacé de se voir provisoirement exclu, ou définitivement éliminé. Car si cela arrivait ce serait la fin du système tout entier. Le communisme se veut le triomphe de *l'égalité*, mais avec la réduction ou l'élimination de *la liberté* et de *l'accumulation incessante du capital privé*; le fascisme se voue au triomphe de *l'accumulation incessante du capital privé*, mais avec l'élimination de *l'égalité* et de *la liberté*. Les crises à répétition, les cycles longs ou courts reconnus par les historiens depuis deux siècles, comme le cycle de Kondratief, correspondent à une évolution des structures des rapports entre ces trois principes dans les démocraties libérales, de leur combinaison et de leur dosage. La crise signifie que l'un des trois principes l'a emporté d'une façon excessive et insupportable sur les autres, ou que la combinaison des trois a abouti à un dosage inadéquat.

On ne peut donc dire de la démocratie libérale ni qu'elle constitue une forme d'idéologie politique radi-

calement nouvelle ni, *a fortiori*, qu'elle ait remporté une victoire décisive sur les formes anciennes, étant donné qu'elle s'avère n'être qu'une transposition, une variante de celles-ci. Le même raisonnement peut être tenu, avec encore plus d'évidence, en ce qui concerne le fascisme et le communisme, où nous retrouvons les trois principes de liberté, d'égalité et d'accumulation incessante du capital privé, mais réunis selon des conceptions et des combinaisons qui se sont révélées aberrantes et humainement désastreuses.

Pour ce qui est du troisième point, en rapport avec les difficultés actuelles de la démocratie libérale et leurs conséquences, la première observation à faire est que Fukuyama, prenant pour acquis son affirmation du triomphe définitif de la démocratie libérale et de la fin de l'Histoire, ramène tous les problèmes que vit actuellement la démocratie libérale à des causes purement psychologiques, soit au niveau de l'individu, soit à celui de la collectivité. Empruntant cette fois ses concepts à Nietzsche et à Platon, il relève deux phénomènes psychologiques fondamentaux. Il y aurait, d'un côté, les deux tendances naturelles et contradictoires de l'homme à la recherche de l'égalité et de la supériorité, ou ce qu'il appelle l'*isothymia* et la *mégalothymia*, l'une et l'autre porteuses de dangers pour la société quand elles sont poussées à l'excès; et d'un autre côté, l'incapacité de tout régime, de tout système socio-économique, y compris la

démocratie libérale à satisfaire tous les hommes à la fois en tous lieux.

L'insatisfaction [admet Fukuyama] naît précisément là où la démocratie a triomphé le plus complètement du régime antérieur: on est insatisfait *de* la liberté et de l'égalité. Ainsi, ceux qui restent insatisfaits auront toujours la liberté de recommencer l'histoire.¹³

Cette insatisfaction mine la capacité des sociétés libérales à s'établir et à se maintenir sur une base rationnelle à long terme. On remarquera que ces soi-disant causes psychologiques sont en fait ramenées à des causes naturelles: la double tendance humaine, en général, à l'égalité et à l'affirmation de la supériorité; l'incapacité essentielle de tout régime à satisfaire tous les hommes.

Pour éviter le pire, Fukuyama envisage deux types de solution à ces difficultés. Tout d'abord, faisant le constat que, de toute façon, aucune société libérale existante n'est fondée exclusivement sur l'*isothymia*, c'est-à-dire la recherche de l'égalité, il pense que les sociétés libérales "doivent toutes exiger un certain degré de *mégalthymia* sûre et domestiquée, même si cela va à l'encontre des principes en lesquels elles proclament leur croyance". Cela implique pratiquement la légitimation de la guerre. S'abritant sous l'autorité de Hegel, Fukuyama affirme qu'

une démocratie libérale qui pourrait mener une guerre courte et décisive, chaque génération ou presque, pour défendre sa liberté, serait bien plus saine et bien plus satisfaisante qu'une société qui ne connaîtrait rien d'autre qu'une paix continuelle.¹⁴

Ce genre de guerre serait, selon lui, d'autant plus légitime que la pensée moderne "n'oppose aucun obstacle à une guerre nihiliste contre la démocratie libérale, de ceux qui ont été élevés en son sein" lorsqu'ils sont mus par le relativisme.

Le second type de solution préconisées par Fukuyama pour résoudre les difficultés actuelles de la démocratie libérale est de revenir à des formes prémodernes de reconnaissance, c'est-à-dire, aux croyances religieuses ou à "l'engagement pour la nation et la race".

Une démocratie stable requiert une culture démocratique parfois irrationnelle, et une société civile croissant spontanément à partir de traditions prélibérales. La prospérité capitaliste est favorisée par une forte éthique du travail, laquelle dépend à son tour des fantômes des défuntes croyances religieuses, sinon de ces croyances elles-mêmes, ou de quelque engagement irrationnel pour la nation ou la race. La reconnaissance d'un groupe plutôt que la reconnaissance universelle peut être un meilleur soutien aussi bien pour la croissance économique que pour la vie communautaire...¹⁵

Que signifie ce retour aux conceptions prémodernes et cette alliance avec elles? Comment les justifier théoriquement, c'est-à-dire en partant de la structure même du système de démocratie libérale? N'y a-t-il pas là une simple tentative de colmatage et un clair aveu d'échec de cette dernière?

En fait, il faut rechercher une explication des difficultés actuelles de la démocratie libérale du côté des

rapports entre les trois principes qui la fondent — la liberté, l'égalité, l'accumulation incessante du capital privé — parvenus peut-être à un degré de conflictualité qui tend vers l'insolubilité. Les difficultés présentes de la démocratie libérale et du libéralisme en général sont à mettre en rapport avec la crise du système capitaliste comme tel, et plus particulièrement avec le fait que le principe d'accumulation incessante du capital privé est en train de s'acheminer vers un goulot d'étranglement irrépressible en raison d'une double tendance, à l'échelle planétaire, à l'augmentation de la masse salariale et des coûts de la production par l'internalisation des frais de la pollution.

Avant de terminer ces réflexions sans doute trop hâtives, trop incomplètes, je voudrais revenir à la question de l'universel en tant qu'enjeu de la mondialisation. Je ferai deux remarques. Tout d'abord, en permettant le recours, pour résoudre les difficultés actuelles de la démocratie libérale, aux idéologies religieuses et à ce qu'il nomme par euphémisme "un engagement pour la nation ou la race", Fukuyama ouvre largement la porte aux particularismes. Par là, sa pensée rejoint, malgré les apparentes différences qui les séparent, celle de Huntington qui, lui, on l'a vu, rejette franchement tout universalisme et propose une théorie de la coexistence des particularismes dans le cadre d'un équilibre de la guerre intercivilisationnelle régionale et/ou mondiale. Comme la théorie du "choc des civilisations" de Huntington mais d'une façon plus

subtile, celle de Fukuyama apparaît comme une tentative de légitimation à la fois de la démocratie libérale et des guerres qu'elle se sent obligée de mener pour se préserver. Ainsi l'interprétation de l'Histoire qu'elle propose, autant que celle de Huntington, n'est possible qu'au prix d'une fermeture du paradoxe de l'universel et d'une condamnation du destin humain aux particularismes.

Par ailleurs, Fukuyama fonde toute sa vision sur la théorie hégélienne de la reconnaissance qui serait à la base de l'histoire humaine. L'anthropologie moderne a montré que les sociétés humaines fonctionnent tout autrement. Sans parler des sociétés chinoises et indiennes ou d'autres sociétés asiatiques, il n'est même pas sûr que les sociétés chrétiennes et musulmanes, qui constituent les plus importants précédents de la mise en œuvre des principes de liberté et d'égalité, il n'est même pas sûr que la société occidentale moderne elle-même, aient placé au centre de leurs préoccupations le problème de la reconnaissance. Faire de celui-ci, d'une manière catégorique, le pivot de l'histoire universelle trahit le fond particulariste de la pensée de Fukuyama. Cette affirmation d'un sens univoque de l'universalisme est aussi une manière de fermer le paradoxe de l'universel. C'est une manière de ne pas voir la crise qui le traverse, et de fermer les yeux devant ce qui paraît être la tendance la plus profonde du monde moderne, c'est-à-dire ce qui s'annonce comme une ouverture définitive de ce paradoxe.

En fait, cette ouverture est déjà présente, maintenant que tous les hommes — au niveau des individus, des

groupes, des peuples, des nations —, ne veulent et ne peuvent plus se définir autrement que comme des absolus et ne sont plus prêts à se voir imposer une définition de l'absoluité — de l'universel, donc — qui vient d'en haut ou d'ailleurs. Nous accepter tous comme à la fois particuliers et universels, comme relatifs et absolus, c'est à gérer cet impossible, cette tension insoutenable, individuellement et collectivement, que nous sommes appelés à nous atteler. Toutes les formes de domination, tous les empires n'y feront rien.

NOTES

1. Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris: éditions Odile Jacob, 1997, p. 135.
2. *Idem*, p. 353.
3. *Idem*, p. 353-4.
4. *Idem*, p. 170.
5. *Idem*, voir figure 9.1, page 270.
6. *Idem*, p. 199.
7. *Idem*, p. 232.Christai.
8. *Idem*, p. 345.
9. *Idem*, p. 140.
10. Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York: Columbia University Press, 2004.
11. Voir Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris: Flammarion, 1992.
12. Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, p. 372.
13. *Idem*, p. 375.
14. *Idem*, p. 369.
15. *Idem*, p. 375.



**Representation, Collective
Will and Democracy**

L'Islam et la tolérance

Cesario Melantonio Neto

LA QUESTION DE L'ISLAM

Peu de monde doute, depuis le 11 septembre 2001, que nous soyons entrés dans une phase de confrontation avec le monde de l'Islam. Mais confrontation n'est pas seulement conflit, ni nécessairement, ni inéluctablement.

Relégué longtemps dans une friche folklorisée de notre imaginaire, l'Orient musulman a fait un retour en force sur la scène de notre siècle.

Ce texte a pour but essentiel de réfuter les préjugés courants sur ce monde et faire comprendre l'enjeu majeur que représente la transformation parfois opaque qui affecte la vie islamique.

Je dois rappeler que l'islam a connu de grandes choses très tôt mais que le processus qu'il a initié s'est interrompu. L'islam avait assis sa grandeur au moment où l'Europe était en léthargie (VIII^e-XI^e siècles) mais n'a pas su créer les conditions qui doivent préparer l'avènement de la science moderne, avec ses corollaires, c'est-à-dire la révolution scientifique et technique, puis la révolution industrielle.

Il faut comprendre que l'émergence de cet islam maigre et pauvre agit en premier lieu contre l'islam lui-même en tant que civilisation par moyen de l'intégrisme de la régression archaïque, inconsolé de sa destitution historique.

LA CROISSANCE DU RESENTIMENT

Le monde islamique a connu un très grand moment de civilisation accompagné de l'audace hégémonique. Si je reprends la notion de capitale-monde inventée par Fernand Braudel, il est raisonnable d'estimer qu'avant son déplacement vers l'Europe cette notion s'était concrétisée dans le Bagdad abbasside des IX^e et X^e siècles, dans Le Caire fatimide du XI^e et mamelouk des XIII^e et XIV^e siècles, parmi d'autres villes.

Ensuite la capitale-monde a traversé la Méditerranée et prospéré sur sa rive septentrionale, avec le duo Gênes-Venise, avant qu'elle ne s'exile et ne s'écarte encore plus du monde islamique en s'installant à Amsterdam au XVII^e siècle, puis à Londres au XIX^e et à New York au

XX^e siècle. Et désormais la voyons-nous probablement à l'œuvre vers la côte Pacifique dans la dense activité qui tisse ses réseaux entre l'Asie et le nord de l'Amérique.

Ainsi, depuis le XV^e siècle, la capitale-monde n'a cessé de s'éloigner géographiquement de l'espace islamique.

Pour l'Islam l'entropie était à l'œuvre dès le XIV^e siècle mais c'est seulement à la fin du XVIII^e (avec l'expédition de Bonaparte en Egypte) que les musulmans eux-mêmes commencent à prendre conscience qu'ils ne sont plus à la hauteur de l'Occident. Un tel écart a conduit nombre de pays appartenant à la territorialité islamique à être colonisés parce qu'ils étaient colonisables. Le sujet islamique, qui se revendiquait supérieur ou ou moins égal à l'Occidental, ne saisit pas le processus qui l'a conduit à tant de faiblesse dans sa confrontation avec le protagonisme européen.

Dès lors, face à l'Occidental va naître chez le musulman le ressentiment. Le propre de l'homme du ressentiment est d'être dans la posture de celui qui reçoit sans avoir les moyens de donner, ni d'être affirmatif. Ainsi, le sujet islamique n'est plus l'homme du "oui", qui rayonne par le monde et crée un être naturellement hégémonique. De souverain, il est peu à peu devenu l'homme du "non", celui qui refuse, qui n'est plus actif mais réactif, celui qui accumule la haine et attend l'heure de la vengeance.

Imperceptiblement, ce sentiment, qui était ignoré du sujet islamique, va croître en lui et s'installer au centre.

À mon sens, les opérations intégristes dont l'agent est le sujet islamique s'expliquent par la croissance du ressentiment, un état qu'il ignorait historiquement et qui ne l'avait pas constitué comme tel depuis qu'il était entré en tant que sujet dans l'histoire.

Ce sentiment nouveau ne s'est pas installé mécaniquement avec la défaite consécutive à la confrontation coloniale: un long temps est passé avant que le germe du ressentiment et de la dévastation ne croisse.

D'après un argument théologique, si le sujet musulman a connu la défaite c'est qu'il a dû être tiède et négligent dans le service réclamé par son Seigneur. D'après un autre argument psychologique de bon sens, il est dans la nature humaine que, par fascination, le vaincu imite le vainqueur et aille même jusqu'à apprendre sa langue.

D'après une juste observation sociologique, adopté d'abord par l'élite, le processus de l'imitation se propage ensuite comme un poison dans tout le corps social.

L'argument théologique me semble le plus fort pour essayer de comprendre le ressentiment qui cherche son explication dans la négligeance vis-à-vis de Dieu (le Dieu lâcheur qui vous abandonne) pour justifier la défaite du musulman face à l'Européen, l'Occidental.

Dieu abandonnerait les musulmans à cause de l'abandon de Dieu.

Cette vision de l'effet divin s'applique à l'intégrisme islamique.

Depuis qu'il a pris conscience de sa stérilité, le sujet islamique est devenu un inconsolé de la destitution. Or cet état des choses ne date pas de l'époque coloniale; la domination impériale qu'ont subie la plupart des pays d'Islam n'est pas la cause de leur déclin mais la conséquence: le sujet islamique n'était plus créateur depuis plusieurs siècles dans le domaine scientifique et il n'était pas non plus maître de l'évolution technique. Il mit plus d'un siècle pour maîtriser la technique, laquelle fut acquise dans la phase postcoloniale, celle de l'américanisation du monde qui autorise cette acquisition; celle-ci appartient au stade de la consommation et du fonctionnement, et non pas de la production et de l'invention. Cependant, mis à part les individualités d'origine islamique qui travaillent dans les institutions de recherche occidentales, le sujet de l'Islam, dans l'horizon de sa propre territorialité symbolique et linguistique, reste exclu de l'esprit scientifique; il n'est pas dans le concept de l'avion, ni dans son invention, ni même dans sa fabrication, mais il peut conduire l'engin volant et aller jusqu'à en détourner l'usage.

Les grandes choses ont été acclimatées très tôt en Islam. Mais le processus de leur mutation fut trop vite interrompu. Le monde islamique n'est plus créateur de grande science depuis le XVII^e siècle; dès le milieu du XIX^e siècle, il a vainement essayé de renouer avec l'esprit scientifique qui avait rayonné jadis dans ses cités.

LA TOLÉRANCE

Ceux qui ne sont pas guéris de la blessure que ressent le sujet d'Islam, d'avoir été changé en dominé après avoir été dominateur, ont besoin d'être compris dans l'esprit de la tolérance.

S'ils sont en effet le résultat éventuel des considérations ci-dessus rien ne les prédispose fatalement à être intégristes.

Nous pouvons apprendre avec Lady Mary W. Montagu, femme de l'ambassadeur d'Angleterre auprès de la Grande Porte (1717-1718), que la tolérance religieuse était plus positive en Turquie au XVIII^e siècle qu'en Europe.

Dans un monde où règne l'interférence, dans une planète soumise à la mondialisation, il faut user les nuances de la dialectique qui combine le particulier et l'universel, le spécifique et le commun, le différent et le même. C'est seulement dans cet esprit de tolérance, de dialogue de cultures et de religions qu'on pourra utiliser les frontières pour rapprocher les hommes et pas pour les diviser.

C'est dans la perspective qu'il n'y a pas des intolérances raisonnables que l'exercice du dialogue entre Occident et Orient peut fonctionner pour comprendre que l'injustice nourrit la haine et le terrorisme, lequel reste l'arme du démuné, du faible, de celui qui a épuisé les ressources du droit. Comme a dit Jean Baudrillard, le 11 septembre aurait constitué un événement dont tout le monde aurait rêvé, parce que chacun rêve de la destruction de la puissance américaine.

Une diabolisation de l'Arabe, du musulman, par l'intégrisme occidental ne contribue en rien pour trouver une solution raisonnable à la confrontation. Il faut approcher l'Islam avec respect en tant que croyance authentique et établir un dialogue avec la foi de l'autre, sans chercher ni à escamoter ni à déformer ou réduire la différence entre nos religions.

À ce cheminement vers la reconnaissance du ressentiment j'ajouterai l'importance de la reconnaissance dans les champs séculiers de l'art, de la poésie, de la philosophie.

Cette intégration croissante du legs islamique aux sources de la pensée et de la création serait un gage supplémentaire pour la constitution de la scène commune qui devrait être celle de la culture mondiale, dont les produits seraient les oeuvres de l'esprit, se situant au-delà des traditions sans interrompre le dialogue avec elles.

Il faut apprendre à connaître les particularités de chaque nation, car c'est par elles que l'échange s'opère et se réalise dans toute son ampleur. Ainsi l'on parviendra à une médiation du conflit et à une reconnaissance réciproque. C'est cette médiation fondée sur la tolérance et la connaissance qui servira d'intermédiaire entre les nations.

J'en reviens à la question de la tolérance évoquée par Voltaire, lequel appelle au bon sens. Le maître de Ferney invoque la raison, qu'il conçoit comme le remède radical contre la maladie mentale du fanatisme.

Je voudrais insister sur ce recours à la raison pour contenir l'intolérance des intégrismes ainsi que le propose l'Alliance pour les Civilisations, initiative turco-espagnole et des Nations Unies qui compte parmi ses membres le professeur Candido Mendes représentant le Brésil.

Ce groupe de réflexion invoque la raison comme remède au mal pour empêcher que les religions divisent les hommes et utilise la raison pour les rapprocher.

Selon mon expérience le sentiment d'exclusion de l'Islam peut se modifier si la laïcité change, de même qu'on demande à Islam de changer. La laïcité doit changer, car aujourd'hui la laïcité ne peut se contenter d'une définition selon laquelle elle cantonne le religieux à la sphère privée. Le retour du religieux est aujourd'hui général et il interroge tout le champ social.

UNE POLITIQUE DE LA TOLÉRANCE

Lorsque je vois l'actualité se dérouler sous mes yeux, lorsque j'entends les propos tenus par les responsables américains, toujours partisans dans les positions qu'ils expriment à propos des faits brûlants qui nous parviennent du Moyen et du Proche-Orient, je me dis que le drame du 11 septembre n'a pas suffi à ouvrir les yeux des Etats-Unis de l'Amérique et éclairer son jugement sur les raisons de la haine que sa politique actuelle suscite.

Pourquoi cette Amérique-là n'agit-elle pas avec tolérance pour rétablir le dialogue avec tous les pays du Proche et du Moyen-Orient?

Le triomphe de la politique des deux poids deux mesures dans cette région exprime l'arrogance de l'injustice qui à son tour nourrit la rage et le ressentiment. C'est l'exercice de l'injustice dans l'impunité qui alimente la haine et le terrorisme. C'est l'idéologie sacrale des "dominés" face à l'idéologie techniciste des "dominants" (qui tentent de se re-sacraliser en déclarant à leur tour des "Guerres Saintes"), dans les mots de Georges Balandier.

La diabolisation du Palestinien, de l'Arabe, des Perses, du musulman en général ne contribue pas du tout à trouver une solution raisonnable entre Israël et la Palestine. C'est une vérité qui devra percer la voie de son destin dans la conscience d'Israël pour trouver un *modus vivendi* raisonnable dans la logique de deux États souverains, dont les territoires seraient circonscrits par la légalité internationale reconnaissant la légitimité d'Israël dans les contours des frontières d'avant juin 1967 et la souveraineté de la Palestine dans une continuité géographique viable.

Cette politique demande de la tolérance mutuelle pour éviter un immense désordre régional.

Dans ce contexte d'une politique de la tolérance, la Turquie pourra demain bénéficier de sa double matrice occidentale et orientale pour devenir un pont de liberté entre l'Europe de l'Ouest et le Moyen-Orient. Ces deux sujets géopolitiques qui nous semblent aujourd'hui déterminants, dos à dos comme deux frères dissemblables, mais intimement liés par une longue histoire commune,

peuvent combattre aujourd'hui — chacun à leur manière — pour le triomphe d'un certain dialogue entre l'Occident et l'Orient musulman qui a fait un retour en force sur la scène de l'histoire dans le dernier demi-siècle.

Cette politique de la tolérance doit porter un profond respect à la conscience de soi du peuple islamique et à la façon dont sa culture est confrontée aux défis du capitalisme moderne cherchant à intégrer la modernité à leurs traditions. La prescription première du politique doit être la reconnaissance du particulier de l'altérité comme moment de l'universel de la citoyenneté. C'est un rôle important pour l'Académie de la Latinité de chercher des éléments de convergence entre Latinité et Héritage Islamique et de "détente" religieuse dans une situation internationale caractérisée par le danger d'une domination hégémonique et par l'américanisation du monde.

Je souhaite que cette Conférence en Jordanie puisse contribuer à un dialogue culturel plus ample et à concrétiser un nouvel ordre moral dans le système international.

The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism¹

Walter D. Mignolo

The article reprinted here was published in Public Culture, 12.3: 721–48 (2000). My presentation in Amman will start from the thesis shown herein and will concentrate on one aspect of Human Rights, which has been argued by theologians of liberations, in South America, such as Franz Hinkelammert and Ignacio Ellacuría. Their thesis state, basically, that capitalist economy and civilization are founded in the very violation of human rights to be human. In other words, from the massive enslavement of Africans in the sixteenth century, to the increasing marginalization of larger sector of the population, to new forms of slavery demanded by global

markets in an increasing “end-of-work-society,” human rights are consistently transgressed and human dignity consistently eroded. I will then move to Sylvia Wynter’s (one of the greatest and unknown intellectuals of our time) conceptualization of “After Man.” Wynter starts from the assumption that, during the European Renaissance, the concept of Man became indistinguishable from the concept of Human. The assumed model of such Humanity was based on the “bodies,” who proposed such a conceptualization. And, those “bodies” were Christian (and white, later on) heterosexual males. Thus, racism and patriarchy became two pillars of a concept of Man and of Human, which pushed aside people of color, and those who disobeyed heterosexual normativity. Conceptualizing Human from the perspective of Blackness and Womanhood gives us a different perspective of Humanity and, therefore, of Human Rights and Human Dignity.

Right of the people (Vitoria, sixteenth century), Right of Man and of Citizens (French Revolution, eighteenth century), Universal Declaration of Human Rights (after WWII), have been and continues to be based on a Eurocentered concept of Humanity. The problems is not, as it has been done already, to recast the debate on Human Rights and Cultural Diversity and, therefore, to have on the table a European, a Chinese, a Muslim and an African concept of Human Right. The next stage shall go a step further to recast the very concept of Hu-

man and Humanity that was still presupposed by those who claimed their own cultural singularity in relation to Human Rights (e.g., Asian values and Human Rights). The next step would be to question the very nature of capitalist civilization, which naturalized daily violations of Human Rights through racist and patriarchal discrimination, commercialization of human bodies and human organs, human lives converted into commodities and, consequently, transforming a growing number of the global population into “expendable humanity.”



How cosmopolitanism shall be conceived in relation to globalization, capitalism, and modernity? The geopolitical imaginary nourished by the term and processes of globalization lays claim to the homogeneity of the planet from above—economically, politically and culturally. The term *cosmopolitanism* is, instead, used as a counter to globalization, although not necessarily in the sense of globalization from below. Globalization from below invokes, rather, the reactions to globalization from those populations and geo-historical areas of the planet that suffer the consequences of the global economy. There are, then, local histories that plan and project global designs, and others that have to live with them. Cosmopolitanism is not easily aligned to either side of globalization, although the term implies a global project. How

shall we understand cosmopolitanism in relation to these alternatives?

Let's assume then, that globalization is a set of designs to manage the world, while cosmopolitanism is a set of projects toward planetary conviviality. The first global design of the modern world was Christianity, a cause and a consequence of the incorporation of the Americas into the global vision of an *orbis christianus*. It preceded the civilizing mission, the intent to civilize the world under the model of the modern European Nation-states. The global design of Christianity was part of the European Renaissance and was constitutive of modernity, and of its darker side, coloniality. The global design of the civilizing mission was part of the European Enlightenment and of a new configuration of modernity/coloniality. The cosmopolitan project corresponding to Christianity's global design was mainly articulated by Francisco de Vitoria, at the University of Salamanca; while the civilizing global design was mainly articulated by Immanuel Kant, at the University of Königsberg.

In other words, cosmopolitan projects, albeit with significant differences, have been at work during both moments of modernity. The first was a religious project; the second was secular. Both, however, were linked to coloniality and to the emergence of the modern/colonial world. Coloniality, in other words, is the hidden face of modernity and its very condition of possibility. The colonization of the Americas in the 16th and the 17th centuries, and of Africa and Asia in the 19th and the early 20th

centuries, consolidated an idea of the West: a geopolitical image that exhibits chronological movement. Three overlapping macro narratives emerge from this image. In the first narrative, the West originates temporally in Greece and moves northwest of the Mediterranean to the North Atlantic. In the second narrative, the West is defined by the modern world originated with the Renaissance and with the expansion of capitalism through the Atlantic commercial circuit. In the third narrative, Western modernity is located in Northern Europe, where it bears the distinctive trademark of the Enlightenment and the French Revolution. While the first narrative emphasizes the geographical marker *West* as the keyword of its ideological formation, the second and third link the West more strongly with modernity. Coloniality, as the constitutive side of modernity, emerges from these latter two narratives, which, in consequence, link cosmopolitanism intrinsically to coloniality. By this, I do not mean that it is improper to conceive and analyze cosmopolitan projects beyond these parameters, as Sheldon Pollock does in this issue of *Public Culture*. I am simply stating that I will look at cosmopolitan projects within the scope of the modern/colonial world—that is, located chronologically in the 1500s and spatially in the northwest Mediterranean and the North Atlantic. While it is possible to imagine a history that, like Hegel's, begins with the origin of humanity; it is also possible to tell stories with different beginnings, which is no less arbitrary than

to proclaim the beginning with the origin of humanity, or of Western civilization. The crucial point is not when the beginning is located, but why and from where. That is: what are the geo-historical and ideological formations that shape the frame of such a macro narrative? Narratives of cosmopolitan orientation could be either managerial (what I call *global designs*—as in Christianity, 19th century imperialism, or late 20th century neoliberal globalization), or emancipatory (what I call *cosmopolitanism*—as in Vitoria, Kant, or Karl Marx, leaving aside the differences in each of these projects), even if they are oblivious to the saying of the people that are supposed to be emancipated. The need for a critical cosmopolitanism arises from the shortcomings of both.

My story begins, then, with the emergence of the modern/colonial world and of modernity/coloniality, as well as with the assumption that cosmopolitan narratives have been performed from the perspective of modernity. Coloniality remains difficult to understand, as the darker side of modernity, due to the fact that most stories of modernity have been told from the perspective of modernity itself, including, of course, those told by its internal critics. In consequence, I see a need to reconceive cosmopolitanism from the perspective of coloniality (this is what I call *critical cosmopolitanism*) and within the frame of the modern/colonial world. It should be conceived historically, as from the 16th century until today; and, geographically in the interplay between a growing

capitalism in the Mediterranean and the (North) Atlantic, as well as a growing colonialism in other areas of the planet.

In this scenario, I need to distinguish, on one hand, cosmopolitanism from global designs and, on the other, cosmopolitan projects from critical cosmopolitanism. While global designs are driven by the will to control and homogenize (either from the right or from the left, as in the Christian and civilizing mission, or in the planetary revolution of the proletariat), cosmopolitan projects can be complementary or dissenting with regard to global designs. This is the tension we find in Vitoria, Kant, and Marx, for example. In the 16th century, the Christian mission embraced both global designs of conversion and the justification of war, on the one hand; on the other, a dissenting position that recognized the “rights of the people” that were being suppressed and erased by Christian global designs. A similar argument could be made with respect to the global design articulated by the civilizing mission as a colonial project, and the “rights of man and of the citizen”—this argument opens up a critical perspective on global designs, although global designs were historically contradictory (for example, the Haitian revolution). The civilizing and Christian missions shared colonization as their final orientation, while cosmopolitan projects, such as Vitoria’s and Kant’s were attentive to the dangers and the excesses of global

designs. Today, the modernizing mission that displaced the Christian and civilizing missions after World War II (having the global market as its final destination) witness the revival of cosmopolitan projects that are attentive to the dangers and excesses of global designs. Rather than having fomented globalization from below, cosmopolitan projects, since the inception of the modern/colonial world have provided a critical perspective on global designs, as well as on fundamentalist projects that originated and justified themselves in local histories, both national and religious.

The cosmopolitan projects I have identified arose from within modernity, however, and, as such, they have failed to escape the ideological frame imposed by global designs themselves. Thus, their critical dimensions must be distinguished from what I will here articulate as critical cosmopolitanism, which I conceive as the necessary project of an increasingly transnational (and post-national) world. In a subsequent section of this essay, I illustrate the distinction between cosmopolitan projects from the perspective of modernity and critical cosmopolitanism from the exteriority of modernity (that is, coloniality). By *exteriority* I do not mean something lying untouched beyond capitalism and modernity, but the outside that is needed by the inside. Thus, exteriority is indeed the borderland seen from the perspective of those “to be included,” as they have no other option. Critical cosmo-

politanism, in the last analysis, emerges precisely as the need to discover other options beyond both benevolent recognition (Taylor, 1992) and humanitarian pleas for inclusion (Habermas, 1998). Thus, while cosmopolitan projects are critical from inside modernity itself, critical cosmopolitanism comprises projects located in the exteriority and issuing forth from the colonial difference.

The distinctions I have drawn between global designs and cosmopolitan projects, and between cosmopolitan projects and critical cosmopolitanism, presuppose the complex geopolitical scenario that I am exploring in this essay. I examine three historical and complementary moments, and sketch a fourth, all of which define the profile of the modern/colonial world from the 16th century until today. The four moments shall be conceived, not within a linear narrative of succession but, rather, in terms of their diachronic contradictions and geo-historical locations. The ideological configuration of one moment does not vanish when the second moment arrives; but it is reconfigured. The Renaissance did not disappear with the Enlightenment! Museums, tourism, media, scholarly centers, and journals bear witness to the fact. Neither did liberalism vanish with the emergence of Marxism, nor Christianity after its displacement by liberal and Marxist projects. Keeping in mind diachronic contradictions in the density of the imaginary of the modern/colonial world, we can conceive these three moments—each as defined by a particular global design. The fourth moment—after

the end of the Cold War—can be characterized as a new form of colonization in a post national world.

The first of these designs corresponds to the 16th and 17th centuries, to Spanish and Portuguese colonialism, and to the Christian mission. The second corresponds to the 18th and 19th centuries, to French and English colonialism, and to the civilizing mission. The third corresponds to the second half of the 20th century, to U.S. and transnational (global) colonialism, and to the modernizing mission. Today, we witness a transition to a fourth moment, in which the ideologies of development and modernization anchored in leading national projects are being displaced by the transnational ideology of the market—that is, by neoliberalism as an emergent civilizational project. In each case examined—and this is the main argument of my essay—the question of rights (rights of the people, of men, of the citizen, or of human beings) erupts as—and still remains—a hindrance to cosmopolitan projects.

Given that in the 16th and the 17th centuries rights were discussed in relation to humans and (Christian) believers; that from the 18th century onward, rights were discussed in terms of man and national citizenship; and that, since World War II, rights have been discussed in terms of humanity, today, critical cosmopolitanism faces at least two critical issues: human rights and global citizenship to be defined across the colonial difference (see

the last section of this essay). Critical cosmopolitanism must negotiate both human rights and global citizenship, without losing the historical dimension in which each is reconceived, today, in the colonial horizon of modernity. Let's explore in more detail (the coexistence of) the three moments (religion, nation, ideology) in the constitution of the modern/colonial world, in order to better understand the present scenario in which critical cosmopolitanism became thinkable.

FROM ORBIS UNIVERSALIS AND OCCIDENTALISM TO COSMO-POLIS AND EUROCENTRISM

In the imaginary of the modern world or, if you prefer, in the macro narrative of Western civilization, everything imaginable began in Greece. Since my own interests and personal investments are historically framed in the emergence and consolidation of the modern/colonial world during the 16th century, I do not look for antecedents of cosmo-polis among the Greeks. I posit a different beginning: the emergence of the Atlantic commercial circuit in the 16th century, which linked the Spanish Crown with capitalist entrepreneurs from Genoa, with Christian missionaries, Amerindian elites, and with African slaves. I argue that a new sense of international and intercultural relations emerged at that time, and it helped to consolidate the idea of European Christianity and to inscribe the colonial difference that became the histori-

cal foundation of modernity/coloniality. The final victory of Christianity over Islam in 1492, the conversion of Amerindians to Christianity after Hernán Cortés' victory over the Aztec "emperor" Mocthecuzoma, the arrival of Franciscan missionaries to dialogue with the Aztec wise men, the arrival of Vasco da Gama at India in 1498, the entry of the Jesuits into China around 1580, the massive contingent of African slaves in the Americas—these are the landmarks of macro narratives whose beginnings lie, not in Greece, but in the 16th century and in the making of planetary colonial differences. Let us call this the macro narrative of the modern/colonial world from the perspective of coloniality that has been suppressed by hegemonic stories of and from modernity.

In the sixteenth century, the emerging hegemonic imaginary of modernity was built around the figures of orbis and, more specifically, orbis universalis christianus. The idea of orbis universalis received support from Renaissance cartography. The 16th century was the first time in the history of humankind that a world map was drawn, on which the continents of Africa, Asia, America and Europe could be connected on the basis of empirical information. The diversity of local cosmographies in complex civilizations (of China, India, Islam, Europe, Tawantinsuyu, Anahuac) were unified and subsumed by a world map drawn by cartographers of Christian Europe. The map, rather than the Internet, was the first step of the imaginary of the modern/colonial world,

which, nowadays, we call globalization (Mignolo, 1998: 35–52). *Orbis*, not *cosmos* (as in the eighteenth century), was the preferred figure of speech; and it was a vital figure in the Christian imaginary. The emergence of this imaginary happened in tandem with that of the Atlantic commercial circuit, at a particular stage of historical capitalism/colonialism that was also the initial configuration of modernity/coloniality. I even suggest that it was with the emergence of the Atlantic commercial circuit, and at that particular historical moment of the Christian world, that the matrix for global designs in the modern/colonial world was produced—a matrix, as imaginary, in which we continue to live, and in relation to which there is a need to reflect on past cosmopolitan projects and on the future of critical cosmopolitanism.

There is a specific local history to which Christian global design responds, which is quite complex. I summarize here a few of its aspects, most of which are related to the internal conflicts of Christianity during the second half of the sixteenth century. First, the religious war that concluded with the Peace of Westphalia (1648) created the conditions and the need to look for a rational society that would transcend and avoid previous horrors. Second, the law of nature provided an attractive alternative to the design of God with which to imagine a society that replicated the regularities of nature. Third, since this law of nature applied to the universe (or, at least, to the solar

system), the regulation of society by its principles could be conceived as universal, or at least planetary. Fourth, the path toward a universal secularism, or a secular universalism was laid open by competing interpretations within Christianity and continuing conflicts between the three religions of the book: Christianity, Judaism and Islam—all of which worked to render dubious the universality of the Christian God. The law of nature could now be declared universal, precisely when a Christian God no longer could. Thus, a “natural”-based idea of cosmopolitanism and universal history came together in one stroke.

Within this local history, I am interested in a particular aspect of the idea of cosmo-polis: its relation to the idea of Nation-state. Once God became questionable, the pope and the emperor became questionable as well, and *orbis christianus* lost its power to unify communities. In the 16th century, the church and the state emerged as institutional replacements for the pope and the emperor. As the church continued to be questioned by an increasingly secular world and as the state became sovereign, the category of the infidel (gentiles, Jews, pagans) that comprised the population exterior to the *orbis christianus* (Höffner, [1947] 1957: 289–335) was reconverted into that of the foreigner (Kristeva, 1991: 127–68; Held, 1995: 48–99). If Christians were those who inhabited the interior of a transnational *orbis christianus*, citizens were inhabitants of the new, emergent space of the Na-

tion-state; in consequence, the Renaissance idea of man was also reconverted and given center stage, thus transcending the division of citizen and foreigner (Gordon, 1995).

Michel-Rolph Trouillot has recently underlined this point in an argument that explains the silence surrounding the Haitian revolution. Philosophers who during the Renaissance asked themselves “What is man?” Trouillot (1995: 75) writes,

could not escape the fact that colonization was going on as they spoke. Men (Europeans) were conquering, killing, dominating, and slaving other beings thought to be equally human, if only by some.

The famous debates of Valladolid, between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de Las Casas about the degree of humanity of the Amerindian, bears witness to this convergence of events (Ramos *et al.*, 1984). However, the 18th century obscured the religious cosmopolitanism based on the rights of the people and supplanted it with a national cosmopolitanism based on the rights of man and of the citizen.

The 16th-century debates, which took place in Valladolid and were followed up in the University of Salamanca, are of extreme relevance in world history, and yet they were forgotten during the 18th century. However, they are becoming relevant today to discussions of group and individual rights, as well as of migration and multiculturalism (Pérez Luño, 1992). The debates

fostered the inquiries of philosopher-theologians in the Salamanca school, who examined the ethical and legal circumstances of Spaniards in the *Indias Occidentales*, or the New World. They remain crucial to world history, not merely because they focused on the human nature of Amerindians and the right of Spaniards to declare war, enslave Amerindians, and take possession of their land and bodies—their repercussions travel further.

The debates broke out several decades after the triumph of Christianity over the Moors and the Jews, which was followed by the expulsion of both groups from the Iberian Peninsula. The debates were indirectly—but powerfully—related to the initiation of massive contingents of slaves brought from Africa. Since Amerindians were considered vassals of the king and serfs of God, they were assigned a niche above Africans in the chain of being, which meant that, theoretically, they were not to be enslaved.

Several cities in 16th-century Europe (Salamanca [Spain], Coimbra [Portugal], Rome [Italy], Paris [France], Lovaina [the Netherlands], Dilinga and Ingolstadt [Germany]) were busy with this legal and theological investigation and were concerned with the Valladolid debates. The “Indian doubt,” as it developed, was defined around two issues: the right of Amerindians to the possession of their land, and the right of Spaniards to declare war against Indians. As is well known, the debates drew the attention of Vitoria and led him to a series of legal theo-

logical inquiries, motivated by an interest in the behavior of Spaniards in the New World. These inquiries circulated in Europe, first in manuscript form and, later, as the book entitled *Relectio de Indis* (Vitoria, [1539] 1967). In published form, the inquiries were organized into three major issues:

1. whether Amerindians were true “owners” of their lands and other properties and in control of their own social organization;
2. whether, instead, the emperor and the pope were “owners” and had the right to control both Amerindians and other non-Christian people (infidels); and
3. what the “legal entitlements” were that justified (from a Spanish point of view) Spanish domination of Amerindians.

In today’s terminology, Vitoria’s inquiry was principally concerned with the idea of “the inclusion of the other.” The political aspects of society and international relations were examined with the assumption that there is a “natural right” that every human and rational being (under Greek/Christian parameters) has.² Vitoria extended the principle of natural right to the “rights of the people” to adjudicate new questions of international relations raised by developments in the New World. Theology in Vitoria (as opposed to philosophy in Kant) was the ultimate ground on which to examine all kinds of human relations among individuals and among nations

(*pueblos*, peoples). But, the inquiries included also a profound ethical concern: to be a Christian meant to be self-conscious and to act consciously on behalf of the common good. Of course, Christian ethical concerns were to Vitoria no less honest or earnest than philosophical concerns were to philosophers of the Enlightenment, and the law of nature is, of course, no better warranty with which to build arguments on behalf of the common good than are natural rights. There was not a fully developed notion of the state in Vitoria, as there would be in the 18th century, but neither was one necessary given historical conditions. While Vitoria's horizon was the planetary scope opened to 16th-century Renaissance intellectuals, the Enlightenment operated with a different set of concerns—namely, European peace and the construction of the Europe of nations. A conception of the state, however, did begin to emerge in Vitoria, although it remained coupled with the church: Vitoria removed the emperor and pope as “owners” of the world and of all imaginable communities, and he conceived the religion-state as the civil and spiritual order of society. The cosmopolitan ideology of possession enjoyed by the pope and emperor was replaced by Vitoria's proposal in favor of international relations based on the “rights of the people” (community, nation). *Derecho de gentes*, which required the discussion and regulation of theology and jurisprudence, were then assigned to the religion-state, instead of to the pope and emperor.

When in the third part of *Relectio de Indis*, Vitoria examined the “legal entitlements” that justified war against the Indians, he proceeded to enunciate a series of “fundamental rights” for people—nations of human communities—the violation of which was justification of war. Vitoria had a vision of a “natural society” grounded in communication, conviviality and international collaboration. Vitoria’s utopia was cosmo-polis, a planetary society or a world community of religion-states founded on the principle of natural right (instead of on the law of nature) and subject to the regulation of the religion-state. The fact that the “Indian doubt” was prompted at the same time as the emergence of the Atlantic commercial circuit—a crucial step in the formation of capitalism after Christianity obtained victory over the Moors and the Jews—justifies conceiving this moment as the historical foundation of modernity/coloniality, or, if you prefer, as the historical foundation of the modern/colonial world system to which Kant and the European Enlightenment contributed to transform and expand. I have the impression that, if one stripped Vitoria of his religious principles, replaced theology with philosophy, and the concern to deal with difference in humanity with a straightforward classification of people by nations, color, and continents, what one would obtain, indeed, would be Kant. Is that much of a difference? In my view, it is not. These are two different faces of the same imaginary—the imaginary of the modern/colonial world as an

interstate system regulated by the coloniality of power. The reason why the “Indian doubt,” the “rights of the people,” and the Christian idea of orbis were erased in the 18th century is another matter, and one of the issues with which I deal below.

Relevant to my argument, however, was a change that Vitoria introduced into the principle established by Gaius, the Roman jurist who related *ius naturalis* (natural law) to *homines* (human beings). Vitoria replaced *homines* by *gentes* (people)—perhaps an almost imperceptible change, but one of enormous significance. Vitoria was facing a situation in which the *gentes* in question had been previously unknown to Christianity and, obviously, were not clearly *homines*. Certainly, there was a difference between the Amerindians, on the one hand, and the Moors, Jews, or Chinese, on the other. But, this was precisely the difference that would become the historical foundation of colonial differences. Thus, it was no longer the question of thinking of men or human beings (*homines*), but of thinking of different people within a new structure of power and rights: the right to possess, the right to dispossess, the right to govern those outside the Christian realm. Vitoria began to rethink the international order (the cosmo-polis) from the perspective of the New World events and from the need to accommodate, in that international order, what he called “the barbarians,” that is, the Amerindians. On the one hand, Vitoria had orbis christianus as the final horizon on which he would

justify the rights of barbarians and pagans; on the other, he had a spectrum of Christian-European “nations” already established in the 16th-century imaginary (Castile, France, Italy). Interaction between the two levels was never made explicit by Vitoria; he treated them as equals in his thinking on international rights and international communication, although it was obvious at the time that barbarians or pagans were considered unequal to the French or Italians. More explicit in Vitoria, however, was the balance between the rights of commerce, peregrination, and settlement, on the one hand, and the rights Castilians have to preach and convert Amerindians, on the other. This was the domain in which the religion-state became instrumental as a replacement for the emperor and the pope in international relations, and in which a Christian cosmopolitanism was advanced as a correction of the Castilian crown’s global designs.

COSMO-POLIS, EUROCENTRISM, AND THE RIGHTS OF MAN AND OF THE CITIZEN

In the 16th century, “the rights of the people” had been formulated within a planetary consciousness — the planetary consciousness of the *orbis christianus* with the Occident, as the frame of reference. In the 18th century, the “rights of man and of the citizen” were formulated, instead, within the planetary consciousness of a cosmopolis analogous to the law of nature, with Europe—the Europe of nations, specifically—as the frame of refer-

ence. There was a change, although, within the system, or, better yet, within the imaginary of the modern/colonial world system.

Cosmo-polis has been recently linked to the hidden agenda of modernity and traced back to the 17th century in Western Europe, north of the Iberian Peninsula (Toulmin, 1990). In the post national historical context of the 1990s, the same issue was reformulated in terms of national diversity and cosmopolitanism (Cheah and Robbins, 1998) and by refashioning Kant's cosmopolitan ideas (McCarthy, 1999). In the same vein, but two decades earlier, cosmopolitanism was attached to the idea of the National State and located in Germany (Meinecke, 1970). What is missing from all of these approaches? To cosmopolitanism, however, is the link with the 16th century. This is not simply a historiographical claim, but a substantial one with significance for the present. Nowadays, multiculturalism has its roots in the 16th century, in the inception of the modern/colonial world, in the struggles of jurist/theologians, like Vitoria or missionaries like Las Casas, which where at the time similar to the struggles of post liberal thinkers, such as Jürgen Habermas. If Kant needs today to be amended to include multiculturalism in his cosmopolitan view, as Thomas McCarthy (1999) suggests, we must return to the roots of the idea—that is, to the 16th century and the expulsion of the Moors and the Jews from the Iberian Peninsula, to

the “Indian doubt” and the beginnings of the massive contingent of African slaves in the Americas.

There are two historical and two structural issues that I would like to retain from the previous section, in order to understand cosmopolitan thinking in the 18th century and its oblivion of 16th century legacies. The two historical issues are the Thirty Years’ War that concluded with the Peace of Westphalia in 1648 and the French Revolution in the 1700s. The structural aspects are the connections made at that point between the law of nature (cosmos) and the ideal society (polis). One of the consequences of the structural aspect was to derive *ius cosmopolitanicum* from the law of nature as a model for social organization. For 18th century intellectuals in France, England and Germany, theirs was the beginning.³ And, such a beginning (that is, the oblivion of Vitoria and the concern for the “inclusion of the other”) was grounded in the making of the imperial difference—shifting the Iberian Peninsula to the past and casting it as the South of Europe (Cassano, 1996; Dainotto, forthcoming). By the same token, the colonial difference was rearticulated when French and German philosophy recast the Americas (its nature and its people) in the light of the “new” ideas of the Enlightenment, instead of the “old” ideas of the Renaissance (Gerbi, [1955] 1982; Mignolo, 2000: 49–90). Their beginning is still reproduced, today, as far as the 18th century is accepted as the “origin” of modernity. From this perspective, the emergence of the

Atlantic commercial circuit, which created the conditions for capitalist expansion and French revolution remains relegated to a pre-modern world. The imperial difference was drawn in the 18th century, even as a cosmopolitan society was being thought out. It was simultaneous to (and part of the same move as) the rearticulation of the colonial difference with respect to the Americas and to the emergence of Orientalism, to locate Asia and Africa in the imaginary of the modern/colonial world. This “beginning” (that is, the South of Europe as the location of the imperial difference and the North as the heart of Europe) is still the beginning for contemporary thinkers, such as Habermas and Charles Taylor, among others. The “other” beginning instead, that of the modern/colonial world, is more complex and planetary. It connects the commercial circuits before European hegemony (Abu-Lughod, 1989) with the emergent Mediterranean capitalism of the period (Braudel, 1979; Arrighi, 1994) and with the displacement of capitalist expansion from the Mediterranean to the Atlantic (Dussel, 1998: 3–31; Mignolo, 2000: 3–48).

Why is this historical moment of the making of the imperial difference, as well as the rearticulation of the colonial differences with the Americas, and the emergence of Orientalism relevant to my discussion on cosmopolitanism? Not, of course, because of national pride or historical accuracy, but because of the impediment that the linear macro narrative constructed from the perspec-

tive of modernity (from the Greeks to current) presents to the macro narratives told from the perspective of coloniality (the making and rearticulation of the colonial and imperial differences). Bearing this conceptual and historical frame in mind (that is, the modern/colonial world system), there are, at least, two ways to enter critically into Kant's signal contribution to cosmopolitanism and, simultaneously, his racial underpinning and Eurocentric bias. One, would be to start with an analysis of his writings on history from a cosmopolitan point of view and on perpetual peace (Kant, [1785] 1996, [1795] 1963; McCarthy, 1999). The other one, would be to start from his lectures on anthropology, which he began in 1772 and published in 1797 (Van De Pitte, 1996). In these lectures, Kant's Eurocentrism enters clearly into conflict with his cosmopolitan ideals (Eze, 1997: 103–40; Serequeberhan, 1997: 141–61; Dussel, 1995: 65–76, 1998: 129–62). The first reading of Kant will take us to Habermas and Taylor. The second reading will bring us back to the 16th century, to Las Casas and Vitoria, to the relations between Europe, Africa and America, and from there onward to Kant's racial classification of the planet by skin color and continental divisions.

Let me explore these ideas by bringing into the picture the connections of cosmopolitanism with Eurocentrism. Enrique Dussel, an Argentinean philosopher resident in Mexico and one of the founders of the philosophy of liberation in Latin America, linked modernity with Eu-

rocentrism and proposed the notion of “transmodernity”, as a way out of the impasses of post liberal and post-modern critiques of modernity. Dussel argues that, if modernity includes a rational concept of emancipation, it also should be pointed out that, at the same time, it developed an irrational myth, a justification for genocidal violence. While “postmodernists criticize modern reason as a reason of terror,” Dussel (1995: 66) writes, “we criticize modern reason because of the irrational myth that it conceals.” The pronoun precisely situates the enunciation in the colonial difference, in the irreducible difference of the exteriority of the modern/colonial world. Much like the slave, who understands the logic of the master and of the slave, while the master only understands the master’s logic, Dussel’s argument reveals the limits of modernity and makes visible the possibility and the need to speak from the perspective of coloniality. Thus, there is a need for Dussel (as there is for African philosophers—e.g., Eze, 1997) to read Kant from the perspective of coloniality (that is, from the colonial difference), and not only critically, but from within modernity itself (that is, from a universal perspective without colonial differences). Dussel observes that,

Kant’s answer to the question posed by the title of his essay “What Is Enlightenment?” is now more than two centuries old. “Enlightenment is the exodus of humanity by its own effort from the state of guilty immaturity,” he wrote. “Laziness and cowardice are the reasons why the greater part of humanity remains pleurably in this state of immaturity.” For Kant, immaturity,

or adolescence, is a culpable state, laziness and cowardice is existential ethos: the *unmundig*. Today, we would ask him: an African in Africa, or as a slave in the United States in the 18th century; an Indian in Mexico, or a Latin American mestizo: should all of these subjects be considered to reside in a state of guilty immaturity? (Dussel, 1995: 68.)

In fact, Kant's judgment regarding the American or Amerindian was complemented by his view of the African and the Hindu; for to him they all shared an incapacity for moral maturity, owing to their common ineptitude and proximity to nature. African philosopher Emmanuel Eze (1997: 117–19) provides several examples, in which Kant states that the race of the Americans cannot be educated since they lack any motivating force, they are devoid of affect and passion, and they hardly speak and do not caress each other. Kant introduces then the race of the Negroes, who are completely opposite of the Americans: the Negroes are full of affect and passion, very lively, but vain; as such, they can be educated, but only as servants or slaves. Kant continues, in tune with the naturalist and philosophic discourses of his time, by noting that inhabitants of the hottest zones are, in general, idle and lazy—qualities that are only correctable by government and force (Gerbi, [1955] 1982: 414–18).

In part II of *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, devoted to “Classification,” Kant's argument ([1797] 1996) comes into full force. It begins with a consideration of the character of the person, moves next to the character of the sexes and then to the character of na-

tions; and concludes with speculation on the characters of races and species. The fact that the “person” is Kant’s beginning and reference point is already indicative of the presuppositions implied in the universal neutral imaginary that for him constitutes the person. Kant obviously was not thinking about the Amerindians, the Africans, or the Hindus as paradigmatic examples of his characterization. “Person” was for Kant an empty signifier around which all differences may be accommodated and classified. Also, “person” is the unit upon which sexes and nations are built (Gregor, 1993: 50–75). But, let us pause for a while over Kant’s discourse on the character of nations, since it more strictly relates to cosmopolitanism. Cosmo-polis implies the possibilities and the capabilities of people (*populus*) to live together, and the unity of the people is organized around the concept of nation. A nation, for Kant,

is not (like the ground on which it is located) a possession patrimonium. It is a society of men whom no one other than the nation itself can command or dispose of. Since, like a tree, each nation has its own roots, to incorporate it into another nation as a graft, denies its existence as a moral person, turns into a thing, and thus contradicts the concept of the original contract, without which a people (*Volk*) has no right. (Kant, [1795] 1963: para. n° 344.)

A nation has roots, and a state has laws, and people have rights. But, of course, the character of each nation varies, and a successful cosmopolitanism and a perpetual peace would very much depend on the characters

of (peoples in) nations and on the state they constitute together. Thus, England and France (and Germany, by implication of the enunciating agency) are “the two most civilized nations on earth” ([1797] 1996: 226). The fact that they constantly feud because of their different characters does not diminish their standing as paragons of civilization. Thus, the French and the English are the first national characters Kant describes in the section entitled “The Characters of the Nations.” The third national character is the Spanish. And this makes sense, since Kant’s order of things is not alphabetical, but imperial: Spain, the empire in decay, follows England and France, the new and emerging imperial nations. The first feature that Kant observes in the Spaniards is that they “evolved from the mixture of European blood with Arabian (Moorish) blood.” And (or perhaps) because of this the Spaniard “displays in his public and private behavior a certain solemnity; even the peasant expresses a consciousness of his own dignity toward his master, to whom he is lawfully obedient” (Kant, [1797] 1996: 231). Kant further adds:

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, he is cruel, as the former auto-da-fe shows; and he displays in his taste an origin that is partly non-European. ([1797] 1996: 231–32.)

The entire philosophical debates of the 16th century, the contributions of Las Casas and Vitoria, are here aban-

done in the name of the negative features of national characters. The mixture of Spaniard with Moorish blood sets the character of the nation in racial terms; this time not in relation to Africa, Asia, or the Americas, but to Europe itself—the South of Europe. In this regard, Kant contributed to drawing the imperial difference between the modern/North (England, France, Germany) and the traditional/South (Spain, Portugal, Italy). Russians, Turks, Greeks and Armenians belong to a third division of national character. While still within Europe, these nations do not belong to the core, as Kant paved the way for Hegel's tripartite division of Europe: the core (England, France, and Germany), the south and the northeast (Hegel, [1822] 1956: 102). Thus, according to Kant's geopolitical distribution of national characters that anticipates Hegel's geopolitical distribution of Europe, Kant's cosmopolitanism presupposes that it could only be thought out from one particular geopolitical location: that of the heart of Europe, of the most civilized nations. Indeed, we owe much to Kant's cosmopolitanism, although we must not forget that it plagued the inception of national ideology with racial prejudice. It is not difficult to agree with both Vitoria and Kant on their ideas of justice, equality, rights, and planetary peace. But, it remains difficult to carry these ideas further without clearing up the Renaissance and Enlightenment prejudices that surrounded concepts of race and manhood. One of the tasks of critical cosmopolitanism is precisely that of

clearing up the encumbrances of the past. The other is to point toward the future.

For instance, when Kant thinks in terms of “all nations of the earth” ([1795] 1963: 121; no. 62) he assumes that the entire planet eventually will be organized by the terms he has envisioned for Western Europe and will be defined by his description of national characters. With this scenario in mind, our options today are several. One would be to update Kant, as McCarthy does (1999: 191–92) and to account for the multiculturalism of the post national world in which we live, and which was less foreseeable to Kant (Habermas, 1998). Another would be to start from Vitoria and to learn how multiculturalism was handled in the 16th century, in a Christian (pre-national) world faced for the first time with a planetary horizon—a “globopolis”, perhaps. However, Vitoria in the 16th century and Kant in the 18th century belong to the same “world”—the modern/colonial world. They are divided by the imperial difference of the 18th-century’s European imaginary. It is necessary, then, to reestablish the commonality between both cosmopolitan projects that were obscured by the convergence of industrial capitalism, cosmopolitanism, and the civilizing mission.

Today, in a post national moment of the same modern/colonial world, the problems of rights, justice, equality, and so on are thought out by way of inclusion, as Vitoria and the Salamanca school did in the 16th century. However, inclusion doesn’t seem to be the solution to

cosmopolitanism any longer, insofar as it presupposes that the agency that establishes the inclusion is itself beyond inclusion: “he” being already within the frame from which it is possible to think “inclusion.”⁴ Today, silenced and marginalized voices are bringing themselves into the conversation of cosmopolitan projects, rather than waiting to be included. Inclusion is always a reformative project. Bringing themselves into the conversation is a transformative project that takes the form of border thinking or border epistemology—that is, the alternative to separatism is border thinking; the recognition and transformation of the hegemonic imaginary from the perspectives of people in subaltern positions. Border thinking then becomes a “tool” of the project of critical cosmopolitanism.

HUMAN RIGHTS: THE CHANGING FACE OF THE MODERN/COLONIAL WORLD IMAGINARY

Vitoria and Kant anchored cosmopolitan projects and conceptualizations of rights that responded to specific needs: for Vitoria, the inclusion of the Amerindians; for Kant, the redefinitions of person and citizen in the consolidation of the Europe of nations, and the emergence of new forms of colonialism. The “United Nations Declaration of Human Rights” ([1948] 1997) that followed World War II also responded to the changing faces of the coloniality of power in the modern/colonial world (Koshy,

1999: 1–32). During the Cold War, human rights were connected to the defense of the Western world against the danger of communism, as if communism was not an outcome of the Western world. At the conclusion of the Cold War, human rights became linked to world trade and to the diversity of capitalism (Raghavan, 1990; Koshy, 1999: 20–30). Neither Vitoria, nor Kant had to deal with a world in which the state took a leading role in a conflicting discussion over human rights (Tolley, 1987).

The conclusion of World War II reconfigured the scenario of a narrative of which the first chapter was written by the Salamanca school, and the second by Kant's conception of a universal history from a cosmopolitan point of view—of perpetual peace and cosmopolitan rights. This chapter of Western history could be read today as a prolegomenon to a model for planetary liberal democracy. It ended, however, with the postwar realization that such dreams were no longer viable (Friedman, 1962). Decolonization in Africa and Asia brought to the foreground an experience that Kant could not have foreseen when British and French colonization were not yet fully in place. The Nation-state alone and Europe were on Kant's horizon, and less so colonization. Curiously enough, the scenario that presented itself after World War II brought us back to Vitoria and the Salamanca school. Not curiously enough, the Cold War and the intensification of the conflict between the two previous phases of the modern/colonial world system left the

exteriority of the system in the shade, as an expectant Third World contemplated the struggle between the First and the Second. Coloniality remained hidden behind the struggle of modernity. The horrors of National Socialism that contributed to the transformation of the “rights of man and of the citizen” into “human rights” were horrors whose traces stretch back to the 16th century (the expulsion of Jews from Spain) and to the 18th century (the imaginary of national characters). During the Cold War, human rights as a strategy to control communism was similar to the control of pagans, infidels, and barbarians by the model of international relations devised by the Salamanca school, or of foreigners by the model of relations urged by Kant. Thus, while for Vitoria and the Salamanca school the master discourse was theology, and for Kant and the Enlightenment it was philosophy, after World War II the master discourse was political economy (Hayek, [1944] 1994; Friedman, 1962; Brzezinski, 1970; Cooper, 1973).

The “United Nations Declaration of Human Rights” ([1948] 1997), which followed by a few years the constitution of the United Nations, announced, paradoxically, the closure of the Nation-state and international laws, as conceived since Kant. A couple of decades later, dependency theory in Latin America voiced the concern that international relations were indeed relations of dependency. Theoreticians who supported transnational corporations did not agree with that view. In one

stroke, they put a closure to Kant's trust in the nation and transformed dependency into interdependency (that is, with the 1973 Trilateral Commission between the United States, Europe and Japan).⁵ They ended the sovereignty of the Nation-state and revamped the language of developing underdeveloped nations as an alternative to communism. Thus, as communists (and no longer pagans, infidels, or foreigners) represented the danger to the system, parallel to decolonization in Asia and Africa, dictatorial regimes were ascending in Latin America (Brazil, Uruguay, Chile and Argentina). Human rights commissions, no doubt, played a fundamental role in abating the atrocities of dictatorial regimes, at the same time that human rights served as an instrument to promote liberal democracy against communism. During the Cold War, the world was divided into three geopolitical areas, and human rights were caught in the middle of the transformation of liberal into neoliberal democratic projects. In this battle, within the new imperial borders of the modern world, the problem was no longer the racial South, as in Kant's time, but the communist East. Decolonized countries were striving for a Nation-state, at the same time that the ideologues of the new world order no longer believed in them. Zbigniew Brzezinski, in 1970, was promoting interdependence—apparently a good ground for cosmopolitanism—while despising the Nation-state. He believed, or at least said, that

on the formal plane, politics as a global process operates much as they [Nation-states] did in the past, but the inner reality of

that process is increasingly shaped by forces whose influence or scope transcend national lines. (1970: 8.)

Interdependence redraws the lines of the imperial difference (now, between the First and the Second Worlds) and the colonial difference (now, between the First and the Third Worlds), either by the process of decolonization through nation building (Asia and Africa) or military dictatorship (Latin America). But, from Vitoria to Brzezinski, through Kant, the modern/colonial world kept on growing and transforming itself, while simultaneously maintaining the colonial space as derivative, rather than as constitutive, of modernity. Alternatives to human rights have been removed from the question, and one of the consequences has been to elicit suspicious responses (China's position on human rights) to suspicious proposals (Western ambiguities on human rights).

The difficulties I am trying to convey here have been cast in different words by Abdullahi A. An-Na'im, a lawyer and Muslim advocate for human rights. He points out that the universality of human rights is undermined by both Western and non-Western cultural relativism.

Similar to the claims of some elites in non-Western societies that their own cultural norms should prevail over international human rights standards, Western elites are claiming an exclusive right to prescribe the essential concept and normative content of human rights for all societies to implement.⁶ Both types of relativism, not only take a variety of conceptual and practical forms, but also play an insidious role in inhibiting even the possibilities of imagining supplementary or alternative conceptions and implementation strategies. (An-Na'im, 1994: 8.)

This dilemma calls for a radical reconceptualization of the human rights paradigm, as the next step toward cosmopolitan values (ethics) and regulations (politics). And this will be the topic of my next and last section.

BORDER THINKING: A NEXT STEP TOWARD A COSMOPOLITAN ORDER

I have shown three stages of cosmopolitan projects of the modern/colonial world system or, if you prefer, of modernity/coloniality. In the first, cosmopolitanism faced the difficulties of dealing with pagans, infidels and barbarians. It was a religious and racial configuration. In the second, cosmopolitanism faced the difficulties of communities without states and the dangers of the foreigners that, at that point in time, were the foreigners at the edge of the Europe of nations. In the third stage, communists replaced pagans and infidels, barbarians and foreigners, as the difficulties of cosmopolitan society were reassessed. Today, the scenario that Kant was observing has changed again with the “dangers” presented by recent African immigration to Europe, and Latin Americans’ to the United States. Religious exclusion, national exclusion, ideological exclusion and ethnic exclusion have several elements in common: first, the identification of frontiers and exteriority; second, the racial component in the making of the frontier as colonial difference (linked to religion in the first instance and to nationalism in the second); and third, the ideological component in the remaking of the impe-

rial difference during the third historical stage (liberalism versus socialism within the modern/colonial world). Ethnicity became a crucial trademark after the end of the Cold War, although its roots had already been established in connection with religion and nationalism. While there is a temporal succession that links the three stages and projects them onto the current post-Cold War globalization, they are each constitutive of the modern/colonial world and cohabit today, as Kosovo clearly bears witness to. Furthermore, the three stages that I am reconstituting historically, but that are the “ground” of the present, are successive and complementary moments in the struggle for the survival and hegemony of the North Atlantic or, if you wish, the reconstituted face of the Western world.

I suspect that it is possible now to talk more specifically about a fourth stage, perhaps a postmodern/postcolonial moment, of the modern/colonial world, which I have been announcing in the previous paragraph and in which current discussions on cosmopolitanism are taking place—a stage that Immanuel Wallerstein (1999) described as the “end of the world as we know it.” It also may be possible now to have a “cosmopolitan manifesto” to deal with the “world risk society” (Beck, 1999).⁷ The erasure of the imperial difference that sustained the Cold War and the current process of its relocation in China brings us back to a situation closer to the one faced by Vitoria: imagining conviviality across religious and racial divides. Global coloniality is drawing a new scenario. Capitalism is no

longer concentrating in the Mediterranean (as in Vitoria's time), or in the Europe of nations and the North Atlantic (as in Kant's time) when liberalism went together with Christian Protestantism, and skin color began to replace blood and religion in the reconfiguration of the colonial difference. At that time, capital, labor control and whiteness became the new paradigm, under which the colonial difference was redefined. In the second half of the 20th century, but more so, after the end of the Cold War, capitalism is crossing the former colonial difference with the Orient and relocating it as imperial difference with China—thereby entering territories in which Christianity, liberalism and whiteness are alien categories. Perhaps, Samuel Huntington (1996) had a similar scenario in mind when he proposed that in the future, wars would be motivated by the clash of civilizations, rather than by economic reasons. Which means that when capitalism crosses the colonial difference, it brings civilizations into conflicts of a different order. In any event, relevant to my argument is the fact that while capitalism expands, and the rage for accumulation daily escapes further beyond control (for instance, the weakening of Nation-states, or the irrational exuberance of the market), racial and religious conflicts emerge as new impediments to the possibility of cosmopolitan societies.

The new situation we are facing in the fourth stage is that cosmopolitanism (and democracy) can no longer be articulated from one point of view, within a single

logic, a mono-logic (if benevolent) discourse from the political right or left. Vitoria, Kant, the ideologues of interdependence, the champions of development, and the neoliberal managers believing, or saying, that technology left little room for those on the other side of the colonial difference. And, obviously, managed cosmopolitanism could (and more likely will) remain as a benevolent form of control. In the New World order, how can critical and dialogic cosmopolitanism be thought out without falling into the traps of cultural relativism (and the reproduction of the colonial difference), as pointed out by An-Na'im? I have been suggesting, and now will move to justify, that cultural relativism should be dissolved into colonial difference and that the colonial difference should be identified as the location for the critical and dialogic cosmopolitanism that confronts managerial global designs of ideologues and executives of the network society. Instead of cosmopolitanism managed from above (that is, global designs), I am proposing cosmopolitanism, critical and dialogic, emerging from the various spatial and historical locations of the colonial difference (Mignolo, 2000). In this vein, I interpret the claim made by An-Na'im.

Replacing cultural differences with the colonial difference helps change the terms, and not only the content, of the conversation: *Culture* is the term that in the 18th century and in the Western secular world replaced *religion* in a new discourse of colonial expansion (Dirks, 1992). The notion of cultural relativism transformed coloniali-

ty of power into a semantic problem. If we accept that actions, objects, beliefs, and so on, as culture relative, we hide the coloniality of power from which different cultures came into being in the first place. The problem, then, is not to accommodate cosmopolitanism to cultural relativism, but to dissolve cultural relativism and to focus on the coloniality of power and the colonial difference produced, reproduced, and maintained by global designs. Critical cosmopolitanism and new democratic projects imply negotiating the coloniality of power and the colonial difference in a world controlled by global capitalism (Redrado, 2000). Rights of man or human rights, of course, would have to be negotiated across gender lines (Wollstonecraft, [1792] 1997; Beijing Declaration, [1995] 1997), but also across the coloniality of power that structured and still structures the modern/colonial world around the racially grounded colonial difference. Human rights can no longer be accepted as having a content that Vitoria, Kant, and the United Nations discovered and possessed. Such expressions, as well as democracy and cosmopolitanism, shall be conceived as connectors in the struggle to overcome coloniality of power from the perspective of the colonial difference, rather than as full-fledged words with specific Western content. By *connectors*, I do not mean empty signifiers that preserve the terms, as the property of European Enlightenment, while they promote benevolent inclusion of the other, or making room for the multicultural.

The Zapatistas have used the word *democracy*, although it has a different meaning for them, than that of the Mexican government. Democracy for the Zapatistas is not conceptualized in terms of European political philosophy, but in terms of Maya social organization based on reciprocity, communal (instead of individual) values, the value of wisdom rather than epistemology, and so forth. The Mexican government doesn't possess the correct interpretation of democracy, under which the Other will be included. But, for that matter, neither the Zapatistas have the right interpretation. However, the Zapatistas have no choice but to use the word that the political hegemony imposed, although using the word doesn't mean bending to its mono-logic interpretation. Once democracy is singled out by the Zapatistas, it becomes a connector through which liberal concepts of democracy and indigenous concepts of reciprocity, and community social organization for the common good must come to terms. Border thinking is what I am naming the political and ethical move from the Zapatistas' perspective, by displacing the concept of democracy. Border thinking is not a possibility, at this point, from the perspective of the Mexican government, although it is a need from subaltern positions. In this line of argument, a new abstract universal (such as Vitoria's, or Kant's, which replaced Vitoria's, or the ideologies of transnationalism, which replaced Kant's abstract universal) is no longer either possible, or desirable.

The abstract universal is what hegemonic perspectives provide, be they neoliberal or neo-Marxist. The perspective from the colonial difference (illustrated in the dilemma formulated by An-Na'im and further developed with the example of the Zapatistas), instead, opens the possibility of imagining border thinking, as the necessary condition for a future critical and dialogic cosmopolitanism. Such a critical and dialogic cosmopolitanism itself leads toward "diversality," instead of toward a new universality grounded (again) "on the potential of democratic politicization, as the true European legacy from ancient Greece onward" (Žižek, 1998: 1009). A new universalism recasting the democratic potential of the European legacy is not necessarily a solution to the vicious circle between (neo)liberal globalization and "regressive forms of fundamentalist hatred" (Žižek, 1998: 1009). It is hard to imagine that the entire planet would endorse the democratic potential of "the European legacy from ancient Greece onward." The entire planet could, in fact, endorse a democratic, just, and cosmopolitan project as far as democracy and justice are detached from their "fundamental" European heritage, from Greece onward, and they are taken as connectors around which critical cosmopolitanism would be articulated. Epistemic diversality shall be the ground for political and ethical cosmopolitan projects. In other words, diversity as a universal project (that is, diversality) shall be the aim, instead of longing for a new abstract universal and rehearsing a new universality grounded in the

“true” Greek or Enlightenment legacy. Diversality, as the horizon of critical and dialogic cosmopolitanism, presupposes border thinking or border epistemology grounded on the critique of all possible fundamentalism (Western and non-Western, national and religious, neoliberal and neosocialist) and on the faith in accumulation at any cost that sustains capitalist organizations of the economy (Mignolo, 2000). Since diversality (or diversity as a universal project) emerges from the experience of coloniality of power and the colonial difference, it cannot be reduced to a new form of cultural relativism, but should be thought out as new forms of projecting and imagining, ethically and politically, from subaltern perspectives. As Manuel Castells (1997: 109) puts it, the Zapatistas, American militia, and Aum Shinrikyo are all social movements that act politically against globalization and against the state. My preference for the Zapatistas and not for the other two is an ethical rather than a political choice. Diversality as a universal project, then, shall be simultaneously ethical, political and philosophical. It cannot be identified, either, with oppositional violence beyond the European Union and the United States. And, of course, by definition, it cannot be located in the hegemonic global designs that have been the target of critical reflections in this essay. As John Rawls would word it in his explorations on the “law (instead of the right) of peoples,” diversality as a universal project shall be identified with “the honest non-liberal people” (Rawls, 1999: 90, see also 89–128). But,

also with “the honest non-Western people or people of color” that Rawls, following Kant, doesn’t have in his horizon.

Critical and dialogic cosmopolitanism as a regulative principle demands yielding generously (“convivially”, said Vitoria; “friendly”, said Kant) toward diversity as a universal and cosmopolitan project, in which everyone participates instead of “being participated.” Such a regulative principle shall replace and displace the abstract universal cosmopolitan ideals (Christian, liberal, socialist, neoliberal) that had helped (and continue to help) to hold together the modern/colonial world system and to preserve the managerial role of the North Atlantic. And here is when the local histories and global designs come into the picture. While cosmopolitanism was thought out and projected from particular local histories (that became the local history of the modern world system) positioned to devise and enact global designs, other local histories in the planet had to deal with those global designs that were, at the same time, abstract universals (Christian, liberal, or socialist). For that reason, cosmopolitanism today has to become border thinking, critical and dialogic, from the perspective of those local histories that had to deal all along with global designs. Diversality should be the relentless practice of critical and dialogical cosmopolitanism, rather than a blueprint of a future and ideal society projected from a single point of view (that of the abstract

universal) that will take us back (again!) to the Greek paradigm and to European legacies (Žižek, 1998).

CONCLUSION

At the beginning, I suggested that cosmopolitanism is linked to human rights and, indirectly, to democracy. I suggested further that these expressions would be taken as connectors for critical and dialogic cosmopolitan conversations, rather than as blueprints or master plans to be imposed worldwide. Thus, critical and dialogical cosmopolitanism demands a different conceptualization of human rights and democracy; and, of course, of citizenship—a notion that belongs to the ideology of the Nation-state. If all human beings are rational, as had been recognized by Vitoria, Kant and the United Nations, then let it be. But then “natural rights”, or the “law of nature” can hardly be the only principles upon which rationality and the rationality of society shall be defended. To “let it be” means to take seriously “human rationality” as another connector that will contribute to erase the coloniality of power ingrained in the very conceptualization of “natural rights”, and the “law of nature” as models for human cosmo-polis. At this point in history, a critical and dialogic cosmopolitanism leading to diversity, as a universal project, can only be devised and enacted from the colonial difference.

I have also assumed a framework in which the three cosmopolitan designs with human rights implications

were also linked to three different stages of the modern/colonial world system: the Spanish empire and Portuguese colonialism (Vitoria); the British empire and French and German colonialism (Kant), and U.S. imperialism (human rights). All three cosmopolitan designs shall be seen not only as a chronological order, but also as the synchronic coexistence of an enduring concern articulated, first, through Christianity as a planetary ideology; second, around the Nation-state and the law as grounds for the second phase of colonialism, and, third, as the need to regulate the planetary conflict between democracy and socialism during the Cold War. I concluded by arguing for diversality as a universal project and for border thinking as a necessary epistemology, upon which critical cosmopolitanism shall be articulated in a post national world order governed by global capitalism and new forms of coloniality.

Finally, my argument intended to be from a subaltern perspective (which does not imply inferiority, but awareness of a subaltern position in a current geopolitical distribution of epistemic power). In a sense, it is an argument for globalization from below; at the same time, it is an argument for the geopolitically diversal—that is, one that conceives diversity as a (cosmopolitan) universal project. If you can imagine Western civilization as a large circle with a series of satellite circles intersecting the larger one but disconnected from each other, diversality will be the project that connects the diverse subaltern

satellites appropriating and transforming Western global designs. Diversality can be imagined as a new medievalism, a pluricentric world built on the ruins of ancient, Non-Western cultures and civilizations with the debris of Western civilization. A cosmopolitanism that only connects from the center of the large circle outward, and leaves the outer places disconnected from each other, would be a cosmopolitanism from above, like Vitoria's and Kant's cosmopolitanism in the past, and Rawls's, as well as Habermas's cosmopolitanism today, and like the implications of human rights discourse, according to which only one philosophy has it "right."

NOTES

1. For their insightful critical observations, I am indebted and thankful to the *Public Culture* editorial committee; to anonymous reviewers; and to Homi Bhabha, Carol A. Breckenridge, and Sheldon Pollock. I have also received helpful critical comments from Paul Eiss, Tim Watson, and Pramod Mishra.
2. Vitoria's notion of a "natural right" is not quite like Kant's "natural law," which indirectly obscured the question of "the other" that recently became Jürgen Habermas's (1998) concern.
3. I am here repeating a well-known story (Cassirer, [1932] 1951) and displacing it with a reading that takes the perspective of "Man of Colors," rather than the perspective of the "White Man's Burden" (Gordon, 1995).
4. Dussel (1998: 411–20) has confronted Habermas, Taylor, and Rawls from the perspective of the philosophy of liberation. Dussel's argument is grounded in the relevance of the 16th century debates on the humanity of Amerindians and their relevance to current debates on multiculturalism, recognition and "people rights" (as Vitoria and now Rawls call it).

5. In 1973, David Rockefeller, then-CEO of Chase Manhattan Bank, initiated the Trilateral Commission. President Jimmy Carter's national security adviser Zbigniew Brzezinski was its main ideologue.
6. An-Na'im's observation at this point could be applied to Vitoria, Kant, and the "United Nations Declaration of Human Rights."
7. "Cosmopolitan desires" can no longer emanate from the same epistemic location of global designs, unless "cosmopolitanism" is conceived as a new global design from the left and converted into a "cosmopolitan manifesto" (Beck, 1999: 1–18). Among the many issues cosmopolitan (postnational) projects will have to deal with what is often called "intercultural critique" and "cultural differences" (Beck, 1998: 99–116; Fernet-Betancourt, 1994). The main problem here is to change the terms of the conversation: from *cultural* to *colonial difference*. A world risk society has coloniality of power imbedded into it and the reproduction of colonial differences in a planetary and post national scale.

WORKS CITED

- ABU-LUGHOD, Janet L. (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press.
- AN-NA'IM, Abdullahi A. (1994). "What do We Mean by Universal?" *Index of Censorship* 4/5: 120–27.
- ARRIGHI, Giovanni (1994). *The Long Twentieth Century*. London: Verso.
- BECK, Ulrich (1998). *Qué es la globalización? Falacias del globalismo, repuestas a la globalización*, translated by Bernardo Moreno and María Rosa Borrás. Buenos Aires: Paidós.
- . (1999). *World Risk Society*. Cambridge, U.K.: Polity Press.
- BEIJING DECLARATION ([1995] 1997). *In: The Human Rights Reader*. Edited by Micheline R. Ishay. New York: Routledge.
- BRAUDEL, Fernand (1979). *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.

- BRZEZINSKI, Zbigniew (1970). *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking.
- CASSANO, Franco (1996). *Il pensiero meridiano*. Bari: Sagittari Laterza.
- CASSIRER, Ernst. ([1932] 1951). *The Philosophy of the Enlightenment*. Translated by F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- CASTELLS, Manuel (1997). *The Power of Identity*. New York: Blackwell.
- CHEAH, Pheng and BRUCE, Robbins, eds. (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- COOPER, Richard, ed. (1973). *Towards a Renovated International System: A Report of the Trilateral Integrators Task Force to the Trilateral Commission*. New York: Trilateral Commission.
- DAINOTTO, Roberto (forthcoming). "A South with a View: Europe and its Other". In: *Nepantla: Views from South* 1, n° 2: 375–90.
- DIRKS, Nicholas (1992). "Introduction: Colonialism and Culture". In: DIRKS, Nicholas B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DUSSEL, Enrique (1995). "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". In: BEVERLEY, J.; OVIEDO, J.; and ARONA, M.. *Postmodernism in Latin America*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- . (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Mexico City: Universidad Autónoma Nacional de México.
- EZE, Emmanuel Chukwudi (1997). "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology". In: EZE, E. C. (ed.). *Post-colonial African Philosophy: A Critical Reader*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- FORNET-BETENCOURT, Raúl (1994). *La filosofía intercultural*. Mexico City: Universidad Pontificia de México.
- FRIEDMAN, Milton (with the assistance of Rose Friedman) (1962). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

- GERBI, Antonello ([1955] 1982). *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750–1900*. Translated by Antonio Alatorre. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- GORDON, Lewis R. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- GREGOR, Mary (1993). “Kant on ‘Natural Rights’.” In: BEINER, R. and BOOTH, W. J. (ed.). *Kant and Political Philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1998). *The Inclusion of the Other*. Translated by C. Cronin and P. De Greiff. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- HAYEK, F. A. ([1944] 1994). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- HEGEL, G. W. F. ([1822] 1956). *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Dover.
- HELD, David (1995). *Democracy and the Global Order*. Stanford: Stanford University Press.
- HÖFFNER, Joseph ([1947] 1957). *La ética colonial española del siglo de oro: Cristianismo y dignidad humana*. Versión española de Francisco de Asis Caballero. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- KANT, Immanuel ([1785] 1996). *The Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- . ([1795] 1963). “Perpetual Peace”. In: BECK, Lewis White (ed.). *Kant on History*. Translated by Lewis White Beck, Robert E. Anchor, and Emil L. Fackenheim. Englewood Cliffs, N.J.: Macmillan.
- . ([1797] 1996). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell. Carbondale: Southern Illinois University.
- KOSHY, Susan (1999). “From Cold War to Trade War: Neocolonialism and Human Rights”. *Social Text* 58, 1–32.

- KRISTEVA, Julia (1991). *Strangers to Ourselves*. Translated by L. S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- MCCARTHY, Thomas (1999). "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity". *Public Culture* 11: 175–208.
- MEINECKE, Friedrich (1970). *Cosmopolitanism and the National State*. Translated by F. Gilbert. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- MIGNOLO, Walter D. (1998). "Globalization and the Relocation of Languages and Cultures". In: JAMESON, F. and MIYOSHI, M. (ed.). *The Cultures of Globalization*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- . (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique (1992). *La polémica sobre el nuevo mundo: Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
- RAGHAVAN, Chakravarthi (1990). *Recolonization: GATT, the Uruguayan Round, and the Third World*. London: Zed.
- RAMOS, D., A. García, I. Pérez, M. Lucena, J. González, V. Abril, L. Pereña, R. Hernández, J. Brufau, C. Bacieron, J. Barrientos, A. Rodríguez, P. Cerezo, P. Borges, and G. Lohmann (1984). *La ética en la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- RAWLS, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- REDRADO, Martín (2000). *Cómo sobrevivir a la globalización: Una guía para protegerse de la economía global*. Buenos Aires: Prentice Hall.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay (1997). "The Critique of Euro Centrism and the Practice of African Philosophy". In: Eze, C. (ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. E. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- TAYLOR, Charles (1992). "The Politics of Recognition". In: *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- TOLLEY, Howard, Jr. (1987). *The U.N. Commission on Human Rights*. Boulder, Colo.: Westview Press.

- TPUMIN, Stephen (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press.
- TROULLOT, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- UNITED NATIONS DECLARATION OF HUMAN RIGHTS ([1948] 1997). In: *The Human Rights Reader*. Edited by Micheline R. Ishay. New York: Routledge.
- VAN DE PITTE, Frederick P. (1996). "Introduction". In: KANT, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- VITORIA, Francisco de. ([1539] 1967). *Relectio de Indis o libertad de los Indios*. Bilingual (Latin and Spanish) and critical edition by L. Pereña and J. M. Perez Prendes. Introductory studies by V. Belgran de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdanoz, A. Truyol, and L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1999). "Social Science and the Communist Interlude, or Interpretations of Contemporary History". In: *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WOLLSTONECRAFT, Mary ([1792] 1997). "The Rights of Women". In: *The Human Rights Reader*. Edited by Micheline R. Ishay. New York: Routledge.
- ŽIŽEK, Slavoj (1998). "A Leftist Plea for 'Euro Centrism'." *Critical Inquiry* 24: 989–1009.

Global Convergence

Cristovam Buarque

THREE CLOUDS

Three Clouds Cast their Shadows Over the Future of Man.

The first one is the astonishing ecological cloud that threatens the fragile net, which sustains life in the Planet. Global warming already shows its devastating power. The scenarios for the future are all scary, with little differences on the timing and dates of the upcoming tragedy. The future of humanity is threatened by a foreseen disaster, created by the civilizatory path chosen at the past two centuries of industrial civilization.

After four decades of warnings—since the 1968 Report of the Club of Rome, the Stockholm Meeting in

1972, and the Rio de Janeiro Earth Summit in 1992—, the world entered the 21st century facing the symptoms of global warming and climate change. As of now, futurologists will no longer predict the future: it has arrived. Its effects are visible, its causes are known and its catastrophic evolution demands no foretelling: it can be seen with naked eye.

If the current path is maintained, the agriculture will soon be disorganized, water will be scarce, cities at sea level will be flooded, the economy will shrink, unemployment will grow, quality of life will fall dramatically and the civilizatory patrimony will meet a strong setback. It shall be worse than during the Great Wars; maybe even worse than the fall of the Roman Empire, which was basically restricted to political, social and intellectual aspects.

The second one is the terrible social cloud, which separates humanity in two different parts. After millenniums of building the similarity between human beings, after centuries of increasing mutual respect, and after decades of dreaming about equality utopias, man starts walking backwards. Not only an increasing inequality is being created: we walk toward the rupture of the feeling of similarity between human beings, due to a biological mutation induced by the advancement of medical sciences, biotechnology and genetics, at the service of a minority.

While watching the global warming worsen, the present generation witnesses the increase of the social breach, which divides humankind in two. The quality of life, that has always differentiated the rich from the poor, has grown worse along the 20th century. Now, at the beginning of the 21st century, thanks to scientific and technological resources, a few men live longer—they are stronger, healthier and more intelligent than the great majority. Until recently, the general belief was that the benefits would reach those who remained excluded. Now, we know that the ecological limits and the increasing violence between the included and the excluded will lead to a feeling of strangeness, which will turn into dissimilarity, within the biological, mental and cultural characteristics. Such separation will be much more dramatic than the racial or social apartheid; it will be a rupture in the similarity aspect—a biological mutation produced by the wonders of the technique, to the horror of the ethics.

The third cloud is the tragic intellectual failure in the design of an alternative path for the civilizatory project. After trusting democracy and believing that the State would lead to utopia, man now realizes that the State is authoritarian and democracy is unable to balance the requirements of the global world with the demands of each single nation.

For centuries, the mainstream has formulated several ideas about human evolution and its future. Among them,

the optimism prevailed: the civilization project would be crowned by utopian abundance, freedom, equality, and the resulting peace. To the exception of some fictionists of the second half of the last century, all efforts aimed at drawing technical tools, designing social models and orienting political projects toward abundance. Watt and Marx are icons of an extensive list of intellectuals of such clear blue sky of optimism. The few disputes were raised in accordance with alternatives for the social and political project, the design of utopia and political strategies; there was no disagreement regarding the paradise to be built on Earth.

The warnings of the Club of Rome were entirely refused, either by the rightist liberals, who stated that the market would decide, or by the leftist interventionists, who believed that the technical and political intelligence would win. The social evolution pointed the way to equality, and the technique would solve all problems. The right-wing thinking disdained all warnings about the ecological crisis; the left wing thinking considered such warnings as a conspiracy of the rich against the poor.

When the catastrophe becomes reality, thinkers will become speechless. Liberals realize that their utopia and the extreme wealth coexisted with a Social Gulag of prisoners—people refused at national borders; poor, unemployed, sick people left unattended; hungry children and starving mothers unable to breastfeed. And, the leftists noticed that, along with the failure of the socialist

experiences and the stupendous victory of the capitalism, the basis of their thinking had failed: from Marx to the 21st century, the technical knowledge changed its role. It induced more needs, instead of reducing them; instead of making more products and generating abundance, it started creating new products and generating the scarcity of the unmet desires.

In this scenario of negative synergy, history heads to a disaster—as if a huge meteor produced by men alone—, which is about to hit the Earth. The first step to fight the threats is to overcome one tragedy—the lack of intellectual proposals at facing the other two tragedies. The second step is to design a new utopia, as well as the basis for a new revolution.

THE FAILURE OF DIALECTICS

The trust in the march of man toward utopia has limited analysts to the monitoring of this path, oblivious to the fact that millions of destinies are being led somewhere. The dialectic view confirmed that history was advancing in the right direction. It would be enough to understand it and to let it flow—in democratic regimes—, or to speed it up—in systems of state regulation. Just like the Greek thinkers of the 6th century B.C. started looking at nature from an external viewpoint; as of the 18th century, philosophers started to observe the nature of society, and to search for the logic behind its movements. In spite of their interference in historic movements, such as the

French Revolution, or the Industrial Revolution, the leaders of the social revolutions and the creators of the scientific revolution acted as if they were only analyzing and stimulating a pre-determined movement.

Hegel was the greatest of these analysts, starting from the dialectic principles that guided the evolution of social relations. Marx, who not only analyzed, but also changed reality, merely gave the dialectics some speed, by replacing the focus: instead of the shock between ideas, there came the shock between things in the world — including concepts and social classes. Watt, Ford and Edison created objects, which would have forcibly appeared as a requirement of the evolution.

In fact, intellectuals took the humanity project for granted; and they were platonic, in the sense that they believed that things existed as pure archetypes, stored in the future, waiting to be unrevealed. They believed in the natural evolution of history toward a pre-determined fate. Even though God was denied as the conductor; the pre-determined fate was not forgotten: improvement, perfection and utopia. The social dynamics were invigorating, revitalizing, refreshing. Marx believed that revolution would anticipate some pre-determined goals of a project that was already designed. Utopia existed and was already defined; one should only develop social sciences and anticipate the future.

The dialectics conduct the fate of humanity. The fight against opposites would help materialize an upper

stage of the civilizatory stairway, where the strongest, the best, and the most advanced would be the winners. That was the hegemonic view for the past two hundred years: a conflict between a deist viewpoint, according to which God had a plan for the human society, and the process would lead to it; and, the materialistic view, which believed that the laws of social dialectics would affect society, like the natural dialectics affected nature, either by the idealistic dialectics of Hegel—where the shock of ideas made the new one prevail over the previous one, and that new one would change the reality of the world—, or by the materialistic dialectics of Marx, where the shock of contradictions between social classes would lead to new ideas and to new social realities. The world has changed from Hegel to the present date, since the end of the medieval era, until the latest scientific revolution, stimulated by a constant fight to bring the utopian dreams of human beings into reality.

As of 1950, the risk of a nuclear world war came to light. Still, with the exception of this specific risk, future was promising, either under socialist or capitalist regimes, thanks to the scientific planning, or to the wonders of the market. No crisis, not even the major ones, such as in 1929; no war, not even the Second World War, would threaten the utopian future. The dialectics would overcome any problems, since the winner would impose a better order.

The risk of the hecatomb of a nuclear war brought, for the first time, the feeling that the dialectics would leave no survivors. The winners would also lose, slaughtered together with the enemy. Between the thesis and the antithesis, there was the void—or a catastrophic synthesis. The result was a perception that only the agreement, instead of the shock, would keep humankind alive. Convergence would keep the antagonism. The national agreements against the proliferation of nuclear guns and the end of the USSR virtually eliminated the risk of a catastrophe. The future was again foreseeable and shiny.

Nearly simultaneously with the end of fear, during the Cold War, the reality of the past decades has shown that this risk would not derive only from the possibility of a Third World War, involving the atomic superpowers. A crisis appeared on the path—either automatic, or induced—to the utopia, regardless of the risk of a nuclear hecatomb. The dynamic of recent revolutions—social, global, neoliberal, scientific and technological—brought a new “reality” in the depiction of the future. Instead of a projection of the past running toward the utopia, the future became a series of alternative frames—not as utopian as it seemed before.

Not even the environmental problems, foreseen since the 1960's, seemed to threaten humankind in a catastrophic way. Scarcity was foreseen—by the report of the Club of Rome; the extinction of species was denounced—by actions and manifests of the WWF, or the

Greenpeace. But, the disarticulation of civilization, or worse, the annihilation of human life, or of the entire Planet, were unconsidered facts; were future non-events. The zero growth proposal, as a concrete possibility, gave the hope on an even more promising future. The dialectics between the frenetic growth of the 20th century and the controlled, near zero growth, gave the latter—a most ideological and programmatic alternative—a chance of victory.

More recently, the risk of nuclear, chemical and biological terrorism has scared humankind. However, the risks seemed restricted, geographically limited, but never planetary. They were conditioned on chance, not on a trend; just like the fear provoked by the effects of an old meteor fallen in the Mexican Gulf, or by the knowledge that others might be on the way. Those would have been random facts, oblivious to the mainstream of the civilizational process.

If the environmental crisis were manageable, it would be even easier to build a peaceful society, in respect to all kinds of war. Even a social war would be solved by the growing improvement in the distribution of products. Even while equality was being postponed, the future was a planet with less inequity among human beings. Man would be able to control any threat, using either the technical advancement, or the politics that would guide the social and political path, by means of the shock among opponents, dialectically.

This has changed. The observation of the dynamics of the evolution process, the acceptance of the upcoming forces, the independence with which the vectors of destruction advance, show how helpless and irreversible is the path toward the destruction of humankind. This destruction can be social, by the division among classes; or biological, by the rupture of species; or natural, by environmental degradation; or moral, by an acceptance of the rupture; or intellectual, by the failure or lack of proposals.

The march of technical advancement shows that human beings already possess the instruments to increase life expectancy, the quality of health during those additional years and the individual's intelligence and resistance. However, such scientific gains will not be equally distributed. Currently, there is an embryo of a mutation that will make human beings radically dissimilar, not only in economic and social terms, but also in their biological characteristics.

The break in the sense of resemblance can already be felt, not only by the increase in inequity, which slowly turns into difference, but also by the new antagonism of non-acceptance, of estrangement between them. This will put an end to the dialectics and to the antagonism, since they will be two different species. There will no longer be a shock of interests among equals, but rather the non-perception of similarity. The way rich see the poor and the poor see the rich in countries such as Brazil;

the way African immigrants see Europeans and are seen by them demonstrates that this is no longer a look of similar human beings. It is more like the look between Columbus and the native Indians, or between masters and slaves; worse than the look between servants and nobles; or South African black and white, or members of castes in India. It is an estrangement, dissimilarity, and a look of violence.

The riots in the French suburbs are neither a struggle of classes, nor a fight for simple social demands. They are rather the shocks of estrangement. The crimes committed nowadays in the outskirts of big Brazilian cities do not derive from a political war between classes, but from a polarization that cannot be addressed by political means. It is a war of strangers, like Aztecs and Cortez, a dialectics with no possible synthesis, since opposites do not belong to the same social family, or to the same logical model, and therefore cannot be understood by a single agglutinating philosophy. They are separated minds, completely *apart*.

The solution is more likely in the technique than in politics. Firstly, the police technique that “frames” the excluded; secondly, the bioengineering technique that enhances the difference and turns it into dissimilarity. This would ease the “framing” process of the excluded rebels, turning them into non-human beings, inferior animals, subject to radical treatments, such as extinction itself. A species in between human and irrational beings,

a new “found link,” produced in the future, recreating the “lost link” of the past. Back in time, men separated from their cousins by a natural mutation, and formed the human species. Currently, humankind produces an artificial mutation with its scientific knowledge and comes apart, separating the few chosen and included, from the numerous forgotten and excluded ones.

This is the scenario that threatens humanity from the moral point of view—an ethical suicide of humankind; a self-division.

After a few centuries have passed, forgetfulness will appear; the new humanity will have forgotten the crime of having separated itself from the main body of a humankind that had marched 10 thousand years towards integration and, suddenly, in the middle of the 21st century—counted after the birth of the main spiritual leader of resemblance—faced the disintegration of its similar essence, replacing exclusion by non-recognition.

The option of the man, as of the first decades of the 20th century, seems so distant from the essence of the modern human being that there will hardly exist a possibility of an alternative project for humanity, based on the reduction of consumption. The consumption-oriented elite—the nearly one billion rich and nearly-rich that make the International-First-World-of-the-Rich—, spread in the countries worldwide, will not be willing to give up the individual pleasure of the present consumption, in exchange of the promise of an alternative well-

being for all in a distant future. Besides, the poor and excluded will not be willing to give up a consumption that is beyond their possibilities, but about which they dream desperately, and believe to be possible.

Not only the industrial civilization has made the intellectuals some of the few beneficiaries of their own product—which will never be shared among all in the long run—, but it also imprisoned them within universities, turned into jails of ideas, trapped into a rigid structure of departments, professors, and a bibliography restricted to each area of knowledge, unable to look at the future in a holistic way—or to leave behind its old utopian and dialectic paradigms.

The GDP and the consumption are the gods of the present, and it is not easy to give up a god. The march toward inequality will go on, since it is impossible to ensure the present standards of consumption to everyone. Even worse will be the march toward the environmental destruction, caused by an economic growth that cannot be stopped. In opposite poles, China and the USA are the finest examples: the latter will not give up the present level of consumption, while the first dreams at getting there.

The ecological limits will stop the insane growth in consumption of the past century. However, since it is impossible to decrease the consumption levels within the International-First-World-of-the-Rich, a wall will be raised—a Gold Curtain, to limit consumption to only one

part of the population. The walls built to separate national borders in some countries, and the huge walls of the *shopping centers* in the poor countries are fine examples of the huge curtain that starts to run across the planet. The Gold Curtain will replace the Berlin Wall, as well as the liberal Gulag replaced the Soviet Gulag. And the social *apartheid* will ensure that growth remains restricted to few.

The Gold Curtain will stimulate the violence among the included and the excluded, in a spontaneous and pointless civil war, caused by mutual desire, envy and hate. The perception that equality is impossible will put an end to the dreams of the excluded ones, and will lead the included minority to quickly replace the social apartheid for a biological *apartation*—the rupture of the species. Soon, the curtain will no longer be necessary, since the chasm will be natural, like the one between human beings and irrational animals.

The failure of ideas, unable to blossom because of reality, keeps things exactly as they have been since the industrial revolution. The individualism—the main achievement of the modern thought—will not incorporate the needs of the ordinary life in a world where life itself is under threat. On the other hand, national states, which constitute another modern achievement, will not foster the formulation of ideas to promote a global understanding of the world. Democracy, an old concept, will also avoid alternatives of long-term thinking, without

which the tragedy will be irreversible. The voters—individual, national and acting within the limits of time of their shortsighted life—will be unable to think in a global, historical, ecological and humanistic way.

Maybe, at the bottom of all this lies the confirmation of Arthur Koestler's theory, that part of the human brain has developed with traits of upper intellectuality, while another kept the most primitive traits of the wild life. The result is an intern confrontation, forcibly suicidal, between the rational part, able to extract solar energy from the atoms, and the other that feels the urge of using this power, throwing an atomic bomb over a nation, like a pebble against a window.

Facing this biological inability, this cerebral dialectics where opposites annul and suicide themselves, like kamikazes targeted at each other, the alternative is to move from the dialectics of shock to that of convergence. If consciousness can be found outside, we must search for the convergence between threats, therefore inducing an intellectual mutation toward a brain in which knowledge and feeling live together.

THE CONVERGENCE BETWEEN HUMAN BEINGS AND NATURE

Twenty years ago, during a stroll at the campus of the University of Brasilia—of which I was the Dean—, my 11 year-old daughter asked me why we were putting down some trees. I answered that we were raising

a building there. She frowned and strongly protested against such violence. I told her that we would reforest the area around the new building, with hundreds of trees just like those. She promptly replied: “but none will be the ones that you have killed.”

Nowadays, she has certainly changed her biocentrism by a more utilitarian view. She must believe that putting down trees to erect a building is plainly justifiable. Or, maybe the need to reforest is no longer a concern for her. She has left her childish viewpoint, which gives life and souls to trees. She has grown up and started to think like all the intellectual descendents of the Greek-Judaic-Christian world—to the exception of some few Buddhists, or hippies, or radical ecologists—that see nature as storeroom and waste dump. Storeroom of resources used to produce our consumption goods and waste dump where we toss our leftovers.

This has been the perception since Adam was expelled from Paradise; since the Greeks started seeing us as beings who are apart from nature; since Christianity declared us sons of God—created after His image and likeness; since *Vicco*, Kant, *Hegel*, Marx and all the Western philosophers started treating us as subjects of a transcendental project, turning rocks, plants and animals into human beings and their products, either bombs or symphonies.

The last half of the 20th century strongly reinforced this concept of civilizatory fate, and came out with un-

imaginable means of a voracious use of the storeroom resources, as well as of carelessly throwing the waste away. As a result, the march for construction was replaced by a threat of destruction. And, man will have to choose between despising and protecting nature, understanding that the first option will certainly lead to the civilization suicide—a “civilicide.”

But, man refuses to transform despise in respect, or to change from dialectics to convergence between man and nature. The biocentrism of considering human beings as part of nature does not seem feasible. Every being identifies himself/herself with others, and finds contradictions too. Trees consume the water around. Carnivorous animals eat each other. The difference is that man’s natural intelligence prevents him to disturb the ecological balance, which would lead him to starvation. Man, with both a personal life and a civilizatory project, seems to have no limits, and uses his nature against nature itself, in spite of the awareness of the upcoming disaster. Man’s nature against nature for man, like the scorpion that killed the frog, which helped it across the river.

The harmonious coexistence is impossible, since the classic Greek created a barrier between the world of man and the world of nature. Refusing the “primitive thinking,” according to which people were part of the natural world; man chose to be part of the world of gods, apart from nature. The philosophical evolution only aggravated the distance and consolidated the chasm: the

theory of value, either capitalist or socialist, oriented by the labor or by the market, adds no value to nature.

The human soul shelters a predatory archetype. But, there is also awareness, which should be able to control such damaging instincts. This awareness was able to control human's impulse of making a nuclear war. The convergence between man and nature is a result of another convergence—between awareness and instinct.

THE CONVERGENCE BETWEEN AWARENESS AND INSTINCT

The biggest difficulty for awareness to defeat the instinct lies within each human being, with its individual and shortsighted view, in terms of the long-term civilizatory project. In spite of an awareness of the civilizatory risk, humanity is mainly the sum of individuals carrying on their own projects, not a harmonious team-spirited collectivity.

Even when broadening the horizon of individuality, each human being relates only with family, friends, neighbors and citizens. A few nets of working colleagues and political coreligionists can also be established. The sense of collectivity is only awakened when threatens occur: family losses, risk of robbery, fire, inundation, political persecution, national war. Apart from the concern of the near surroundings, man's decision-making process is restricted in terms of time, which limits the consequences of his decisions to a few months ahead.

Man is, above all, a shortsighted individualist being, who is unable to feel, share, or relate with the entire humanity and future generations. As if they were a family under the same roof, without personal ties with each other, let alone with those still to be born. These characteristics are unquestionably valid for every other living being; however, irrational beings are unable to make atomic bombs, or to overheat the planet.

Therefore, convergence between man and nature depends mainly on the convergence between human beings.

THE CONVERGENCE BETWEEN POLITICS AND ETHICS

In the year 2000—the symbolic beginning of the future, consolidation of economic globalization and technological power—, the president of the most powerful nation in history was elected thanks to a few votes from the city of Miami. Those votes gave him the power to quickly exterminate an entire country, or to increase the march toward the catastrophic global warming. His voters were only focused on their personal interests, or maybe concerned about their town, state, community—such as the exiled Cubans—, or nation. They were only thinking four years ahead, which is the average length of a presidential mandate. None of them, or maybe very few, were thinking about the planet, in the long term, or in the civilization. The constituency does not look far—either in space or time.

Democracy was invented to help manage state-cities and to empower individuals. It is however unable to incorporate humankind, the planet and the future. Since its invention, democracy has been the most creative and ethical of all decision-making systems. But, it failed in managing civilization. It has eyes for the nation and for the present, only.

This is rather an ethical, non-political dilemma. The solution lies in the collective decision-making process, in high-level meetings, in international agreements, like the Kyoto protocol. Democracy will still be responsible for the future of each country, provided that countries are seen as part of the Earth Condominium; subject to international rules that will regulate individual actions in face of the best interests of the group, of man and of the planet. To ensure that, convergence between the technique and the ethics must be built.

CONVERGENCE BETWEEN TECHNIQUE AND ETHICS

On September 13, 1987, in the city of Goiania, center of Brazil, two garbage pickers found an old radiotherapy device, which had been dumped in an abandoned hospital building. They sold one of the device's parts to Mr. Devair Alves Ferreira, who found inside it some shiny blue stones. Amazed by the stone's beauty, he took them home, to show his wife and neighbors, and then gave them to his daughter. Later on, he found out what they were.

He found it out at the cost of his life, a few weeks later, and the death of four other people—including his wife and daughter—, as well as the hospitalization of other 49 relatives and neighbors. He found it out after his street and neighborhood were interdicted. He finally found out that the shiny blue stones were made of a sinister force called *radiation*.

Unwillingly, he confirmed the Greek myth of Pandora's box—a trunk that raised man's curiosity, but that could never be opened, since it would release all the evils and sorcerers of the universe. The radiation was the result of a sorcery released by man when the scientific knowledge unveiled the world's secrets. Devair's blue stones were a sample of all threats surrounding men, produced by scientific curiosity and the arts of technology.

The global warming, the rupture of the human species, nuclear and biological terrorism, the new diseases provoked by the ecological lack of balance, or by a new virus escaped from a laboratory, the shock between civilizations in the world of real time and mass transportation—all the risks of the present, derive from the old prediction of Pandora's box.

Even knowing the myth for over 2,500 years, man was unable to be cautious. He opened Pandora's box, and carelessly played with the evils that it contained. Curiously, the myth is still seen as a fantasy, even after other warnings, such as *The Sorcerer's Apprentice*, and *Frankenstein*.

The 21st century turned mythology into reality, and now man must control the evil that has been released. It is impossible to return them to the box. We are forced to live with all the demons created by us—the robotic that kills jobs, the powerful weapons in the hands of terrorists, the nuclear waste scattered all over the planet. Searching for control, we have lost it. There is no turning back. We must control the uncontrollable with ethical rules, to orient the liberalism of scientific and technical advancement. We need an ethical regulation to make the convergence between technique and ethics, which will demand another convergence—between science and religion.

CONVERGENCE BETWEEN SCIENCE AND RELIGION

Science and religion had the same starting point. The beliefs were the truth. The evolution of thinking separated these two foundations of the human spirit. As time passed, they not only disconnected from each other, but became radical antagonists, with science despising religion and religion accusing science. Scientists have never burnt a priest, but they helped building the gas chambers that killed Jews, as well as the spikes and arrows used in the crusades against Muslims. They are presently developing the techniques that are about to burn the entire planet. On the other hand, along centuries, cardinals and popes devoted a great deal of time to burn, arrest and

silence the scientists, while leading wars in the name of their respective gods. Scientists have always declared themselves against wars, but unashamedly created the guns; while priests preached against hell, even though they have incited so many religious wars.

The future will demand the convergence between science and religion, provided that religion accepts the truth revealed by scientific means, and that faith explores the space of the yet unexplained. Nonetheless, as science faces the ecological and social catastrophe created by technology, it will need a set of values, principles and transcendental projects that will hardly derive from logic; they will have to come from faith.

Without a religious value, a faith in humanity, there is no reason to save the planet, or the civilization. Laws will hardly be designed for this purpose; besides, they will not be enough to beat the short-term limited view. Likewise, laws against murders and crimes would never be able to reduce violence, if they did not carry a feeling of sin.

The salvation of the planet will demand a planetary conversion and the development of a new religion of human beings and for human beings, able to create an intergenerational communion, and a ritual of patrimony transference—a sort of adoration of the future generations. The ecological balance must be seen as vital for life and for humanity in the future. Man will need to pay tribute to the permanence of human beings and of their evolutionary project.

Religions have shown too much concern with heaven and too little with humanity, while sciences have worried too much about the present and have forgotten the future. They have focused on the sins of each individual, therefore leaving humankind free to make its own mistakes. They have threatened each man with hell, but left humanity free to sinfully warm the planet and separate men. Concerned in saving each one, they forgot the salvation of all.

Religions need to create a concept of sin against humanity, and consequently, of sin against nature. Crimes against humanity already exist as such; however, they are little respected, since they have not been understood as sins. No religion worships humanity, or respects history as a sublime path. The clouds hanging over humanity will demand a religious sense, without which the march toward disaster will hardly be stopped.

Buddhists, Christians, Jews, Muslims, Animists, Shintoists, Ecologists and followers of other religions must gather in a new creed that goes across all of them, and puts in its core the entire humanity and the projects for the future generations.

CONVERGENCE BETWEEN POOR AND RICH

The Mediterranean is a small band of blue water separating two civilizations radically different. The passage from Africa to Europe can be done in less than one

hour, on a small boat. However, this is a journey from one world to another.

Such difference will neither be overcome by economic—or military dialectics—, nor by the mass migration of millions of poor Africans in the search of social and economic opportunities in Europe. The only alternative is a convergence between the rich North and the poor South. But, such convergences will not happen in the international sphere if, within each country, poor and rich are unable to converge.

Until recently, equality was the objective, and economy was the path. The egalitarian utopia was based on the economic dialectics between the poor workers that were exploited by the rich capitalists. This conflict would only be solved if workers took power and subverted the order and the economic structure, taking the place of the rich and implementing social justice.

Reality has shown that this dialectic possibility is no longer feasible. Globalization, neoliberalism, and the failure of socialism have withdrawn from dialectics the traditional struggle between social classes, as the way to justice and equality. Nowadays, qualified workers are increasingly incorporating their share of the benefits of progress, while a huge mass of unemployed is created. This divides society between workers, capitalists and the excluded poor. Also, the world integration ties the economic structure and prevents isolated national solutions.

Besides, capital itself has changed from wealth to knowledge. Inequality is no longer a result of the dialectics between capital and work, but rather between the ones with access to knowledge and the ones without it. The struggle against inequality is only possible if the educational gap is replaced by a convergence in the access to knowledge.

CONVERGENCE BETWEEN THE ONES WITH ACCESS TO KNOWLEDGE AND THE ONES WITHOUT IT

A qualified engineer of any country in the world is part of the International-First-World-of-the-Rich; has consumption standards similar to that of his employers, and lives a daily reality that is completely different from that of his poor fellow citizens. A wall separates the ones with knowledge and the ones without it. The alternative for the years to come is the destruction of such wall between them, which can only be achieved through a worldwide revolution in the educational field. The 21st century revolution will be the destruction of the knowledge wall.

THE SWEET REVOLUTION

The global world needs a global revolution: the adoption of every child in the world, ensuring them an education of the same quality—regardless of their family income, their nationality, gender or race.

For two centuries, utopists stood for a mankind that was economically equal, thanks to the nationalization of the means of production, according to socialists, or thanks to the economic growth, according to the capitalists. Reality has shown that both proposals were incorrect. The three clouds show that humanity must abandon the utopian dream, or accept the march toward tragedy.

The search for convergence requires another design of utopia, and different revolutionary means

a) *Connective Global Utopia*

Instead of equality in terms of income and consumption, global humanity must dream of an utopian integrated world, where everyone is connected and interlinked, with limitless access to the necessary equipment and to open dialogue.

The world is presently divided between the ones with access to a huge net of communication, and the ones without it. Exclusion hampers the access to the cultural advantages of globalization and innovation to nearly 4/5 of humanity, due to the lack of education.

The utopia would be to include them all—from the material viewpoint, by facilitating the access to essential goods and services; and, from the cultural viewpoint, by the cultural integration brought up by globalization. This can only be possible with a revolution concerning education of all human beings, starting with children.

b) *The Educational Revolution*

After the Second World War, the world has lived a period of internationalization of the social revolution, and the creation of international organizations to boost economic development. The results were unsatisfactory. Two walls still separate the population of each country: the walls of inequality and delay. None of them will be destroyed by the old concepts of economic revolution.

The 21st century requires another international movement, in defense of the world's education. The global revolution consists in making the world apply its income—of more than US\$ 40 trillions—, as well as its technical capacity, in the production of modern pedagogical equipment—to make the new educational revolution.

UNESCO can play a significant role in world's convergence—certainly, a more successful and less costly one—, just like the World Bank and others did in the economy growth, after the Second World War.

Such revolution will promote a convergence capable of stopping the weapons of terrorism, global warming and rupture of the species. It will stimulate thinking/reasoning and will blow away the clouds that darken the future. Only education can change the consumption standards that induce to the ecological crisis, and create a new scientific and technological advancement, oriented to stop global warming. Only education will eliminate exclusion and implement social integration. It will enable

the creation of connected humankind; the breaking of religious and cultural prejudices, and the strengthening of diversity. Education will induce a new intellectual revolution, no longer focused on sciences, but producing a true Renaissance, 500 years after the creation of the basis of rationalism, which, in the 20th century, ignored ethical and aesthetical values.

This new Renaissance will lead to the convergence between specialization and the holistic vision, between immediate hedonism and human beings' feelings of belonging, and between man and nature. Above all, it will immediately lead to the coexistence of Eastern and Western habits, cultures and religions, thus bringing about the benefits of integration of these two complementary visions: individualism and collectivity; anthropocentrism and naturalism; linear progress and circular history; modernism and traditionalism.

The Russian Paradigm of Lacking Freedoms in the Context of the Global “Inversion” of Human Rights

Madina Tlostanova

“Violence is fed with obedience, like fire—with straw.”
(Vladimir Korolenko, a Russian writer, 1853–1921.)

I

In the last few years I have been working closely with the Russian journalistic community and mainly with the Independent Institute of Communicative Studies and the Commission for the Free Access to Information, organized by well known analytical journalists Joseph Dzyaloshinsky, Yuri Kazakov, Alexei Simonov, Alexander Verkhovsky, a number of human rights activists, experts and leaders of various NGOs. There were several

book projects (Dzyaloshinsky, 2004a) and the bulletin *Right to Know* (Dzyaloshinsky, 2003, 2004), as well as a number of conferences on tolerance, social violence—in reality and in media-images—, on human rights and the freedom of speech in media and in society. However, I have to admit that gradually almost all of these projects have been effectively discontinued and brought to an end using various means—from an almost open state censorship to financial measures. In the last few years, many events have demonstrated a considerable toughening of the Russian state politics in relation to human rights: the recent state campaign against all Western NGOs, especially those with the human rights component, officially linked to an espionage scandal, a wide campaign against all ethnic Georgians, which seems to be a rehearsal of the looming bigger ethnic cleansing, the increased frequency of the bloody pogroms in all parts of Russia, aimed against any Non-Russians; particularly, the people from Caucasus and Central Asia, as well as the foreigners with a “wrong” color of skin, supported by the connivance of the judges and the executive power. The human rights activists from Amnesty International, Human Rights Watch and other NGOs are aware of still more alarming facts that are usually hidden from the public: the mass disappearance of people and political murders without trial, the tortures and death squadrons in Chechnya etc. All of this proves that the pendulum of Russian politics has once again leaned towards the

repressive, closed and violent system of lacking rights and freedoms. This general sentiment has culminated in Vladimir Putin's Munich speech on February 10, 2007, which was later repeated during his visit to Jordan. This speech signalizes the leaning of the Russian State policy towards the all too familiar intimidation and militant isolationism, which in today's situation of the collapsed Soviet empire seems to be ridiculous and dangerous, mainly to Russia itself.

The intellectual community in today's Russia and the post-soviet states either has to make itself accept and promote the predominant paradigm of violence,¹ or go back into the underground of contestation and disobedience, which, traditionally, has never been legitimized in Russia and has been interpreted by the public opinion as marginal, or dangerous and needs to be eliminated. A sad example of the latter is the tragic murder of the journalist and human rights activist Anna Politkovskaja several months ago.

A number of remaining non-conformists Russian intellectuals openly speak of the coming fascism and of a drastic change of priorities—from formally democratic to latently totalitarian. Thus, Victor Yerofeyev in his essay "A coup in invisible hats" reflects on the sinister change of the state climate in Russia and links it to the chronic problem of lacking freedom, and the concomitant fear and hypocrisy of the common people, who pretend that nothing is happening:

It is raining cats and dogs and you still walk without an umbrella, because you are told that the sun is shining; but you know that it is not shining; you have already bought an umbrella, just in case, and may even walk under it, but you pretend that you walk without it. (Yerofeyev, 2006.)

Boris Strugatsky openly calls the enfolding regime a Fascist one in his “Epidemiological instructions” (Strugatsky, 2006).

Russian laws seem to guarantee the human rights to everyone, but in reality they are formulated in such a way that it becomes almost impossible to punish anyone for the enkindling of national hatred or propaganda of violence against various social, ethnic and religious groups.² Many politicians and public figures openly defend militant nationalism and xenophobia, and remain unpunished. In today’s pre-election campaign it is precisely the populist slogans, such as “Russia for Russians,” that attract large numbers of potential voters who, at other times and with other slogans, would remain extremely apathic and not interested in politics at all. The most elementary rights of national minorities, and especially the Muslims and people from Northern Caucasus, which still remains a Russian colony, the non-Slavic migrant laborers and refugees, are being systematically and openly violated. This refers to the right to work, to medical help, education, social security, the right to leave the country, to property rights and even the fundamental right to live. A contemporary citizen of Non-Slavic origin suffers from this lack of most funda-

mental rights on at least three levels—as a Russian citizen, as an internal other, and also globally. For example, for a Chechen it is equally difficult to get a passport with a registration in Moscow, to find a job in any part of Russia, or a visa to Europe (Sokolov, 2002). A typical Moscow policeman scans with a poisonous blue glance all dark-eyed and dark-haired people who pass him. To be stopped by this policeman means very weapons and drugs put stealthily into your pockets, your valuables and money stolen, the fabricated charges or the knocked out teeth or brains. Such actions are almost legitimate in today's Russia and cannot be regarded as only excesses of post-traumatic syndrome of those who went insane at the Chechen war. Such actions and views are supported by the congressmen, the state functionaries and often the government which, along with mass-media, uses the basest crowd instincts and the old Russian principle of the dispensability of human lives to its benefit.

I am talking here about Russia, mainly, but the violation of human rights and the distortion of their meanings are typical of all post-Soviet countries, both European or aspiring to be European, such as the Baltic States, and Non-European, such as Southern Caucasus or Central Asia. I mean the disappearing journalists and human rights activists in these new “silence zones,” the gigantic scale of human trafficking, the discrimination against non-citizens and the violation of various ethnic minorities' rights. All of the given examples signalize

that the poisonous shoots of the specific Russian lacking freedoms paradigm have rooted themselves in the ex-colonies, as well. But, along with this sad diagnosis, a questions arises: can we really use the Western idea of human rights as a “traveling theory”? Can it be applied to other locales? How universal is it? And, do we really want to universalize the idea of human rights the way it was formulated in Western Europe in second modernity? The basic Western liberal human rights model, taken as a norm all over the world today, wheel-spins when it is being applied to other spaces. And the problem lies not in these locales alone. Thus, the cartoon juxtaposition of Russia as a police state and the free West, which is used as a basis of nation-building programs in many post-soviet states, or a logically similar opposition of equally demonized Russia and the sanctified ethnic-national tradition in others, is too simple because it ignores a number of common roots of today’s distortion of human rights in the West and in Russia, that lies in the project of modernity itself, and falls into the fallacy of idealizing the respective projects of liberalism and nationalism, by blackening their opposites and projecting them onto Russia as still a horrifying other.

II

No one in the West would be surprised to hear that Russia is a country where freedoms and rights chronically lack, because it is a stereotype that continues to

exist in the minds of the First World, often helping its inhabitants to define themselves positively, as opposed to the negative example of Russia. However, this binarity collapses with the first critical blow. And, here I am not going to either join the lively chorus of Western intellectuals routinely condemning Russia, or take the position of the no less lively Russian patriots, also acting as the proverbial hunchbacks who do not see their own humps, but are happy to point to the real or imagined humps of their Western companion's. I would like to understand, instead, how and why the lacking freedoms paradigm is a complex and hybrid product of many influences, not simply a paradigmatic feature of Russian archaic mentality, as it is often presented in the West, but also a consequence of the Western modernity discourses, including the human rights, which were digested in Russia in particular ways.

The inversion of human rights that I used in the title of my paper is a term that was used by Frantz Hinkelammert (Hinkelammert, 2004) in his skilful deconstruction of the Western paradigm of human rights. Hinkelammert states:

Human rights are destroyed in the name of preserving human rights themselves and that constitutes what we named the "inversion of human rights." This inversion has a long history. In fact, the history of modern human rights is precisely the history of their inversion, which transforms the violation of those rights into a categorical imperative for political action (...) This formula (...) erases the human rights of the human person that are prior to any social system, and substitutes them for rights of the

system that are declared human rights. (...) Human rights were transformed into humanitarian aggression: the violation of the rights of those who violate rights. Behind this transformation is another conviction according to which those who violate human rights forfeit their own. The violator of human rights becomes a monster, a wild beast to be eliminated without the minimal questioning of its human rights. It loses its character as a human being. (Hinkelammert, 2004.)

Hinkelammert criticizes the Western paradigm of human rights in general, but in case of Russia with its chronic and normalized lack of any freedoms, the human rights even in such interpretation, which is criticized by Hinkelammert, remain an unattainable ideal, rather than a target of criticism and, therefore, for the Russian configuration, Hinkelammert's analysis would be incomplete.

Those few remaining critics of the lacking freedoms paradigm in Russia tend to be positioned entirely within the Western human rights liberal model, which is based on the logical substitution described by Hinkelammert. A large number of phenomena, in this case, inevitably remain unaddressed or distorted. I do not mean to criticize the Russian human rights activists, because in the general context of the unrestrained racism, xenophobia and the culture of violence, as well as chauvinism in today's Russia, their position on terrorism, the war in Chechnya, their attitude to prisoners, women, foreigners and migrants—looks still much more attractive than the state or public opinion. These people, at least, do not strive to translate the cultural and value differences into

the paradigm of conflict and clash of civilizations. But their discourses demonstrate a typical modernity paradox of stagism that lost its Marxist face, but remained essentially the same in contemporary Russia. The western understanding of human rights and humanity remains as one of the unshakeable universals for the Russian progressive intellectuals today. They remain blind to the difference and diversality, as the necessary condition of any equity, as well as to the power asymmetry marked by race, ethnic, religious and other overtones, to their leveling within the frame of Western liberalism. Often they find themselves in the position of a puzzled liberal described by Jean-Paul Sartre in his introduction to Franz Fanon's "*The Wretched of the Earth*"—a liberal who is afraid of seeing in the mirror a distorted image of his own violence, which comes back to him as a boomerang, and who is not able to accept violence as a revival of the human dignity of those who have been systematically deprived of it for centuries (Sartre, 1963: 17).

The real criticism of the human rights situation in Russia has to be a double critique, which would be pointed against both the distorted Western understanding of human rights, which is based on the exclusion of the large groups of people, who do not fit the Western ideal of Man, and against the fundamentalist and ethnocentric totalitarian values, which Russia got as a legacy of its historical and cultural matrix. This is a difficult, although necessary task for the Russian mind, which is chroni-

cally marked with duality and lack of mediation. Therefore, it is necessary to make a step further and see what happens with the Western paradigm of human rights in the transmuted intellectual and ideological space of the Russian and Soviet empires and in today's Russia; and, how the constantly reproduced lacking freedoms' model becomes simultaneously a continuation of the Western circular inverted human rights principle, Eastern Christianity interpretation of this question and a result of the remaining pre-modern basis.

III

The understanding of human rights cannot be disentangled from the general cultural and existential priorities of Russia throughout the centuries. Many famous and not very Well-known intellectuals referred to this problem: Yuri Lotman in his book *Culture and Explosion* (Lotman, 2000), Eugene Ivakhnenko in *Russia on the Thresholds* (Ivakhnenko, 1999), Alexander Akhiezer in *Russia: the Critique of Historical Experience* (Akhiezer, 1997), Emil Pain in *Ethno-Political Pendulum* (Pain, 2004) and others. Their arguments can be summarized in the following statement: Russia has lived for several centuries in the situation of pendulum, swaying from the predictability and smoothness to the explosion, from the period of power dominance to the threshold situation, from the attempt at mediation (always unsuccessful) to

the inversion and dissidence, from ethnic nationalisms to the ethnocratic chauvinist state.

Lotman conceptualizes the problem of the explosive and gradual development from the semiotic point of view, seeing the two models of the dynamic (explosive) and gradual processes through the metaphors of “the mine field, with the unpredictable points of explosion and the spring river carrying its powerful, but guided stream” (Lotman, 2000: 18). According to him, today we live in the post-explosion era, which is accompanied by the efforts to conceptualize and legitimate the unavoidability of the explosion and its conformity to the laws of universal history. In Lotman’s view, the lacking freedoms paradigm in Russia can be explained through the logic of the binary systems, such as Russia, which try to replace law with moral and religious principles. This is what the Russian religious philosophy of the late 19th and early 20th century attempted to do in its strive to offer an alternative to the Western liberal idea, Marxism and the Russian authoritarian tradition. In this respect, it was a utopian hybrid theocratic system, Westernized and Byzantine at the same time; a bridge between the Western reason and Russia’s own newly rediscovered spiritual tradition. Russian Christian socialism attempted to combine the absolute value of the individual and the priority of the other-worldly God, which led to double standards in culture and thinking—the high moral value

of the individual, but the highest moral value of transcendence.³

Lotman, along with other philosophers, reflects on the fact that conscience for Russia has been always more valuable than law, pity and compassion—more important than justice (Lotman, 2000: 142). But what to do today, when conscience and pity evaporated, it seems, forever? They were discredited first, by the Soviet ideology, and then, by the neo-liberal capitalist ethics that flooded the unprotected immature Russian mind, which was forcefully deprived of its former idols. While law and justice, as absolute categories, have never become the real values in the public opinion and again, it seems, will never become such. What to do today, when the unrestrained will to power—more and more often—becomes the only criterion in politics and social life, and the Nietzschean overtones are heard openly even from the presumably “progressive” politicians? Today, Russia has nothing to oppose to that, except for the next roll back into the state fundamentalism. Lotman finished his book, which was published in 1992, with the appeal to finally get to the European ternary system. This is not surprising, because Lotman was always a passionate adherent of the West who, similarly to many intellectuals of his generation, idealized Europe and saw the salvation of Russia only in and through Europe. In other words, he stated the diagnosis correctly, but prescribed the wrong remedy. Yet, Russia did not take the way suggested by Lotman.

It turned to the next historical catastrophe, instead, and continued to flounder in the tenets of its binarity. (Lotman, 2000: 148). Today, the country is at a stage, which was predicted by A. Akhiezer as far back as 1991, as the coming of “moderate authoritarianism” (Akhiezer, 1997) and which was called by E. Ivakhnenko the next “dominant period” (Ivakhnenko, 1999). In my opinion, such authoritarianism is not particularly moderate, either. But, what is supposed to come after it, if we agree with both scholars, is the collectivist or collectivist-liberal stage, which in contemporary Russia—more and more often—takes the openly fascist forms. The irresolvable duality and the antinomian nature of Russia that Nikolay Berdyaev stressed a century ago in *The Soul of Russia* (Berdyaev, 2002), eventually inclines towards reaction and lack of human rights; and, after the period of sedition and unrestrained freedom, there always comes the frightening Russian “order.” The latest edition of this order is what we have to deal with in Putin’s Russia.

IV

Long before the modern idea of human rights was formulated in the West, the Russian civilization went into a different direction, which was linked, among other things, with the specific development of Christianity in this region. Today, the West often misrepresents Islam as the epitome of lack of individual rights, but in compari-

son with Russia it would become clear that the Russian variant of Christianity, which strongly determined its cultural specificity, is much more repressive towards the individual than any kind of Islam. As A. Davydov points out, in contrast with the West, Russia “did not have the experience of overcoming the other-world-ness.” Taken from the Byzantine tradition, which was moving farther and farther away from the West and linked with the Russian authoritarian collectivist ideal of “sobornost” (particular kind of sanctified communitarianism), the monotheism created in Russia a different religious and moral basis of culture—the communitarian religion. It led to the ideal of the other-worldly God as the protector of the clan; as an incomprehensible and unfathomable wonder-worker. But, what was created as well was the special kind of anthropology, which did not correspond to the New Testament at all. Its essence can be summarized in the following formula: “I am a worm, not a man.” This formula pulled apart and separated the God and the Russian man; one, in the direction of Heavens, and the other, in the direction of earth; it forced the Russian man to kneel in front of the church and the state; it made him prostrate himself in front of the tradition, and this was one of the crucial factors concerning the preservation and deepening of the schism, as the main cultural model of Russia’s historical development” (Davydov, 1999: 31).

If we add to this the solid integration of the church and the state, as well as the interpretation of the Czar as the anointed sovereign and not a normal human being, we would have a complete picture of the specific ecumenical and universalist Russian Orthodox vision. In 1877, F. Dostoyevsky expressed its essence in his diary:

Europe is almost as dear to us as Russia; in Europe, there resides the whole Japheth race, and our goal is to unite all the nations of this race and even further, to Sem and Ham. (Dostoyevsky, 2002:161.)

This is a manifestation of the typical, rather aggressive Russian Orthodox universalist ideal of a particular spiritually taking over the whole humanity. The darker side of this ideal is the fundamental lack of rights and freedoms as a cultural matrix, and a specific kind of sanctified expansionism not of economic, but rather of existential and spiritual nature. This tendency was later reproduced at every stage of the society's development in Russia and its colonies. Throughout the history "the weak Russian liberalism,"⁴ which did not go through the stage of a complete acceptance of the human and that of "god who was made man," still has had as its sacred reference point, either the other-world-ness of the leader, or of the communitarian collective group. This liberalism has not been able to justify the human and individual as an absolute value and, hence, has not been able to cope with the task of overcoming the chronic schism in Russian culture" (Davydov, 1999: 32). Russia chose the apophatic (negative) variant of Christian theology, which slowed down the development of anthropocentric

and, later, ego-political culture. Davydov stresses that, as a result, there was no alternative to the idea of the ultimately other-worldly God, which a human being could not possibly approach; but, at the same time, without which this human being could not exist. This idea of the completely transcendental other-worldly God, forever torn away from the human being, later led to the religious justification of the despotic ideal and regime, as a representation of the principle of peculiar alienation—the alienation of a human being from God (or the leader) and the idolizing of the imperial sovereign idea in society” (Davydov, 1999: 33–34).

This imperial sovereign idea has remained particularly dangerous up to now, because it measures the ethical values by the space and quantity criteria, by the dimensions of power, as well as absolute truth and absolute justice, interpreted through and by this power. All of this, automatically justifies the sacredness of the ideals of authoritarianism and the specific transcendental communitarianism. This diagnosis, correctly stated by A. Davydov, is still true today. And, here lie the reasons for the essential lack of the very idea of civil society and the lacking popularity of human rights, as the higher value in Russia.⁵

Today, under the pretext of fighting the Western human rights model, the familiar apology of complete lack of rights is being dragged into the mass consciousness as the norm. But, a lot of people in modern Russia—approximately half of the population, according

to the latest polls—know that they lack human rights; they do not trust the legal institutions of any level, and consider themselves unprotected in front of police, the public prosecutors and the trials (*Indexes*, 2006). But, this awareness does not lead to any action, because of the sober realization of the meaninglessness of any actions or, as people would say in the West, because of the lacking civil society in Russia.⁶

V

This crucial cultural-political-religious aspect was later developed into a specific gene of violence, in Yuri Kazakov's words (Kazakov, 2004: 144); into an apology of violence against the individual, both from above and from the bottom, from the state and from the political opposition. This model would be revived in the immorality and cynicism of Bolsheviks and later, in the Soviet idea of proletarian dictate, which replaced the social justice and justified any violence against the human being and sacrificing of millions for the idea; while in the late Soviet time the idea was simply replaced with the mercenary interests of the people in power. It is also reproduced today in neo-liberally tinted forms, but its essence remains the same—the totality of violence cancels the question of ethics in political actions.

Speaking of violence, we cannot avoid discussing the other side; for example, is the violence of Chechen insurgents a challenge, or a reply? It is in the answer

to this question that a boundary lays between the real few human rights defenders in modern Russia, and the moderate liberals and adherents of the state, for whom the people are still divided into those whose rights it is necessary to defend; and those who somehow must, by definition, remain with no rights; or those, whose rights are more important (the Jews, the Russian minorities in Estonia) and those whose rights can be neglected (the Central Asian labor migrants, the Gypsies). In the few cases of the righteous violence from the bottom in Russia today, we find the similar dialectics to what Franz Fanon spoke about (Fanon, 1963). We cannot justify Chechen terrorism by any means, because the innocent civilians die as a result of these terrorist acts, but we can and should at least attempt to understand it. It is the violence that makes the insurgent turn from a passive victim into an active fighter for his human rights and dignity. As Fanon pointed out,

at the level of individuals, violence is a cleansing force. It frees the colonized from their inferiority complex and from their despair and inaction: it makes them fearless and restores their self-respect. (Fanon, 1963: 73.)

VI

Analyzing the general situation today, we must admit that race and racism are definitely the major sphere of the violation of human rights in Russia. In this respect, it has finally caught up with the West, albeit in this

negative aspect of modernity. Because up to relatively recently, race had not played such an important role in the dehumanization in Russia, as it did in the West. In Czarist time, racism certainly existed, and the people of the “wrong” religion and ethnicity were seriously disenfranchised. But, this racism was not openly biological like today, and it was not so closely connected with economics, as it was the case in Europe or America. The racial difference was blurred while, at the same time, the racialization of the whole population took place. A Russian—by origin—peasant easily turned into an equivalent of an African American slave—not because of the color of skin, but because of his function in society and the way he was interpreted by the elites, who replaced the Rousseau ideal of the noble savage with the Russian serf. The serf was dehumanized often in very similar terms to those in Europe. And yet, this was a transmuted, blurred and partly unconscious racism.

If in the Western inversion of human rights, everyone who is not European becomes automatically sub-human, in Russia and its colonies the situation was slightly different. Here, the initial adoption of Eastern Christianity with its worm-like status of the individual and later, the intellectual and cultural colonization by Europe, which led to the self-deprecating realization of Russia’s chronic deficiency in comparison to the West, along with the ultimately erased pre-modern cultural layers; all worked for the total dehumanization, marked by peculiar color-

blindness. This is no longer true, as in the post-soviet Russia there is a big difference between the so-called “person of Caucasus nationality” and a Russian, who often calls himself a “European,” meaning the color of skin and not just culture. But, as much as this Russian strives to see himself as a European and freed from being the target in the global inversion of human rights, it does not work, both externally and internally. In Russia, everyone, at any point, can be crashed by the system for which individuals are not valuable at all, crashed not in the name of freedom or democracy, but in the name of sadly recognizable values of nationalism, sovereignty, the state and the “people.” A good example here is the way the state power behaves during terrorist acts. It is more important to destroy the terrorists than to release the hostages.

In the 19th century, at the Russian colonization of Non-European territories, one could already hear the racist overtones much closer to the Western ones than before. The administrative nationalism of the late Russian empire described by Benedict Anderson and based on complete russification (Anderson, 1991), changed to the false Soviet proletarian internationalism, where racism still played an important role but acted again, in transmuted forms, grounded in the general dehumanization of all people—in economic, gender and social sense—and on the additional distribution of the welfare,

in accordance with the loyalty to the regime and the degree of assimilation. But, again, the communist bosses divided the world, not into Whites and Non-Whites (with the exclusion of Siberia, the Caucasus and Central Asia), but into those who were with them and those who were against; later, into the party nomenclature and common people who were not lucky to become its part and whose human status was under question—no matter what color of skin, religion or language they had. It is only today that Russia rapidly becomes an openly racist country where the xenophobic discourses flourish with no restraint. When the previous Soviet ideology was erased, the wave of internal racism, which had been suppressed to some extent before, and the freshly imported racism from the West, came together in contemporary Russia, reasserting and reformulating the principle of dispensable human lives, now based more and more on economic terms. In Soviet years, there was a peculiar insane logic of totalitarianism, which defined a specific legal category for those who lost their human and civil rights—“lishenets” (a person who was legally deprived of his/her status). Today, the situation is different, because a person who legally seems to enjoy all the rights and freedoms stated in the Constitution as a citizen, in reality, often turns out to be treated as a subhuman and can easily disappear from earth, while no one would ever take responsibility for that.

This is not a chance, but rather a conscious state policy of implanting hatred between various groups of the “*damnés*,” a policy of hunting for the enemies and the guilty to clash them against each other in order to avoid or postpone the violence against the state. Today, this tactic acquires more and more openly racist overtones. In the present insane hierarchy, the Russian population that is deprived of its rights, hates the Non-Russians, whose rights are infringed upon even more, while the state skillfully uses these oppositions to constantly reproduce the very lacking freedoms paradigm, where the aggression from above is socially institutionalized and taken as a norm. Unfortunately, this policy is successful; not just because it fertilizes the abundant soil of Russian chauvinism, but also because of the global situation of the more and more inverted human rights, and the creation of the civilization of fear, which Russia becomes a part of.

VII

The systematic development of human rights discourses started in Russia quite late—in the second half of the 19th century. Before that, there was only a superfluous and eclectic adoption of mainly French enlightenment and its adjustment to the Russian absolutism, trying to justify monarchy by means of the enlightenment ideals. In the mid 19th century, certain changes started to take

place—the peasant reform, the military reform, the judiciary reform, the district council reform etc. But, the new social and economic rights were not backed up by the political freedoms, while all constitutional efforts came to nothing in the end. The reform period soon ended, and the next reactionary stage arrived in the 1880s with its well known slogans of the autocracy, the communitarian unification of the Russian lands, the Orthodoxy and the truly national culture. The state terrorism generated, at that time, the political terrorism from the bottom, although it was not then tinted racially, as it happens today. What happened in Russia after the 1880s reaction? The society that was artificially frozen by the reactionary state, finally exploded in the unrestrained riot that eventually buried this power.

The Western circular individual ideal that still left out large numbers of people, who were coded as sub-humans, was eventually adopted by Russia, as usual, in caricature forms, and led to the unimaginable combination of authoritarianism, within which a human being is a worm, and purely Western double standards in the inversion of human rights. The difference is that the Western mind, at least starting from the enlightenment, has needed some justification for its own violation of the rights of others—be they African slaves, national minorities, Native Americans, people of other religions, while Russian mentality has not required such a justification. Violence is regarded as the norm, both by the state and—what is

more threatening—by the society at large. In the words of Lyudmila Alexeyeva, the Moscow Helsinki Group chairperson,

the state power in Russia does not have as its goal the defending of our basic right—the right to live; it regards each of its operations, as a military campaign on the territory where—unfortunately for us—we all dwell. (Alexeyeva, 2004: 208.)

In the moral sense, this position does not bring any sympathy, although to many people it seemed and seems today more honest than the elaborate double standards of the West.⁷

This idolizing of territory and, simultaneously, the neglect of people who inhabit it, is a typical feature of colonialism—both Western and Russian. Such an appendage to the “new” lands were equally the Native Americans and the peoples of Siberia. But, what is crucial here is that this attitude in Russia has been systematically transferred onto the whole population, not just the colonized. It is not a uniquely Russian situation, of course, but it is certainly one of the constitutive factors in the shaping of its lacking freedoms paradigm. Practically anyone in this situation feels unprotected, but unfortunately it is easier for the insulted and humiliated to buy the xenophobic slogans, offered by the state power, and, by hunting for the enemy in the other, to get an illusory semblance of the protection for themselves. The state and the society are ready to make major sacrifices in the name of the

“wonderful” future—communist before, or capitalist today—, while the enormousness of sacrifices is presented as a natural conformity to make the citizens accept the unavailability of these sacrifices and the idea that there are interests, which are more important than those of the individuals; as well as values that are more important than their own lives. It is according to this logic that, in Soviet years, the political prisoners were taken outside of the human and today the federal troops in Chechnya kill and torture the innocent civilians, also taken outside of the human—the same way as in the 19th century it happened with the Caucasus fighters for the independence from the Russian empire.

VIII

After one of the many Russian-Turkish wars that ended unfavorably for the Russia-Berlin peace treaty, a Russian religious philosopher, Vladimir Solovyev—one of the very few intellectuals who opposed the outbursts of nationalism in the second half of the 19th century—pointed out the double standards of the Russian empire:

We wanted to liberate Serbia and Bulgaria but, at the same time, we continued to oppress Poland. This system of oppression is bad in itself, but it becomes much worse due to the crying discrepancy with the liberating ideals and disinterested help, which the Russian politics always claimed to be its style, as well as its exclusive right. These politics are necessarily drenched in lying and hypocrisy, which take away any prestige. (...) One can-

not—with perfect impunity—write on his banner the freedom of all Slavs and other people, simultaneously taking the national freedom away from the Polish, the religious freedom—away from the Uniats and Russian religious dissenters, the civil rights—from the Jews. (Solovyev, 2002: 247-8.)

These words were written in 1888. Has anything changed since then? Not really. In accordance with this double standard, Russia continues to “liberate” the nations, in order to colonize them, take their territories away, establish or reconfirm its geopolitical dominance etc. These transmuted Western double standards are manifested today in the tortures and deaths in Chechnya, in the dehumanization of labor migrants in Russia, in the sickening discourse of the “liberation” of Abkhazia and South Osetia, in the stubborn unwillingness to give the Kuril Islands back to Japan. Over a century ago, Solovyev pleaded Russia to repent its historical sins. But, it has not happened until today. In Yuri Kazakov’s words, the

post-soviet Russia has not become a country of mass repentance; the blame for the internal phlebotomy has been always shifted by the mass consciousness to some “elites” at best—with the resolute taking of the personal responsibility off their shoulders. As a result in mass consciousness, in public opinion we have an explosive mixture of social (civil) dystrophy and the national and inter-ethnic annoyance; and finally, the total and all-penetrating sense of injustice. (Kazakov, 2004: 144.)

This has been especially clear in the imperial-colonial relations, where Russia has never offered any repentance or any attempt at de-imperialization. The unofficial parallel suppressed history of the violation of human rights

of various colonial others—in case of the Russian empire is truly cruel and largely undocumented. The figures of the genocide of aboriginal peoples in Siberia, Caucasus or Central Asia, either remain a secret even today, or continue to be ignored by the etatist state.

The lacking freedoms paradigm that infected the Russian/Soviet ex-colonies as well, created there a kind of internal racism and self-destructing colonialism; and yet, for the ex-colonies, it seems to be easier to imagine a way out, because the colonial difference offers a clearer and natural response from the colonized who have nothing to lose; who were openly treated as inferior from the start, while the imperial difference creates a permanent and hidden inferiority complex, a constant blocking of dependency in a moral and existential slave, who cannot make a step from the traditional culture of servility to the culture of human dignity; who clings to his illusory superiority at any price. This kind of slavery is much more difficult to get rid of inside yourself, than to change a political and legal status from slavery to citizenship. Thus, the way out for the ex-colonies lies in the hybridization and trans-culturation of the pre-modernity ethics and cosmologies; in many cases, the pre-Islamic ones as well, and necessarily the epistemic and existential creativity that is aware of the Western modernity, but does not take it as the only point of reference anymore; that is based on the multiplicity of various cosmologies and their creative inter-play. It is a difficult task because the

Russian and the Soviet empires managed to destroy the majority of traces of other thinking and seeing the world in the aboriginal peoples. And, yet, these traces are still there.⁸

IX

Starting from the second modernity, the idea of the equality of all people, which in principle acted as a protection against discrimination, quickly became a platitude, which could easily be passed round by the European subject, as Hinkelammert demonstrates in his work. The idea that all people were created equal, but not all people can be defined as people, continues to be viable today, as we can see in both neo-liberal terrorism of like-mindedness and unanimity imposed onto the world and the multiculturalism, exoticizing the difference and making the “sub-human” forever a boutique wonder; an exhibit in the national park. It is only if we discard this understanding of the human and humanity and start thinking that all humans are fully human, that we can eventually drift to the idea that the differences and diversity are not a source of conflict or a challenge; not an impediment in being considered human, while the right to being different is one of the indispensable human rights.

The difficulty in the positioning of Russia in this respect is that Russia itself turns to be fallen out of history, from the victorious march of modernity, and hence, its rights are also inverted on the global scale. Starting at

least from Kant and Hegel, onwards the Russians are not considered quite White/European and, therefore, not quite human.⁹ Similarly to what happened in case of the colonized nations, the Russians were given a hypothetical chance to change their status from the sub-human to the human by remodeling themselves according to the Western European standards. But, it is an illusory and unreachable goal that has always moved away like a horizon. The European rejection has molded into a peculiar self-assertion technique in Russia itself, which for the last several centuries has been busy proving its own Whiteness/European-ness, not only culturally, but also, by association, by the color of skin.

European philosophy has been interpreted in Russia for several centuries as its own. Moreover, there has been also a prevailing sentiment that Russia understands better than Europe the meaning of the Enlightenment; the same way as several centuries before, Russia claimed to understand better than Byzantium did what was meant by the Orthodox Christianity. The inversion of human rights also gets to Russia from the West, but then it is transmuted, distorted and projected onto the Russian internal and external others in the processes of colonization, zombification, political repressions, racialization and unrestrained exploitation of the large groups of people—from the serfs, to labor migrants today. The Western model is reproduced with distortions in Russia's own internal imperial space, when it claims no less than

creating a smaller model of the world inside its own enormous country. On the one hand, it is the uniqueness of the Russian empire that gobbles and assimilates the peoples and the spaces around it, that is at work here—in contrast with the different strategy of the maritime Western empires of modernity, whose colonial spaces were always overseas. On the other hand, it is isolationism that is also at work—not just geographic isolationism, but a mental one as well, a strive to create Russia's own way, parallel to the West, but better; and then, force (or, in milder variants, persuade) the rest of the world to follow this way. Russia is a target of the global inversion of human rights and the double standards, as well as a generator of similar strategies, which is a perfect illustration of its specific status of subaltern empire, marked with imperial difference. I do not mean to justify Russia because, there, the lacking freedoms paradigm grows into a national idea or even a civilizational tradition, which today turns against everyone who is not Russian, depriving them of their human status. Russia becomes both the recipient of violence and its mimicking generator. It is a distorted mirror of Western ideologies of conservatism, liberalism, Marxism, nationalism; a mirror that inverts and transmutes their essence but, at the same time, makes the paradoxes, the absurd logic and the irrational darker side of these ideologies—particularly obvious. In this complex configuration of distorted mirrors, it is extremely difficult to take a mediating position, which

would not bend either in the direction of the inversion of human rights “à la Lock,” or to a Dostoyevskian stance with its sugary strive to refuse the happiness of humankind at the expense of a poor child’s tear.

X

For Lock, the equality and the right to freedom of all people did not contradict the justification of slavery and the colonial annexations, because behind them all there stood the sanctified principle of the right to private property. The property of those who were taken outside the human realm, could be legally seized by the invaders, not by means of loot alone, but by its legalizing in the form of reparations for the damage or the expenses of the colonizer. But, this is a capitalist and, hence, the Western logic. In Russia, the private property could never be the main and official aim and justification in the legitimating of violation of human rights. Thus, the 19th century—the silver age of Russian absolutism, was also the bloody age of the genocide of Caucasus peoples. This policy was expressed in the mass elimination of the civilians by the army, in their violent deportation into the Ottoman Empire, which can be compared to the “trail of tears” in the history of Native Americans, as a result of which in folklore songs there appeared a line: “It became possible to cross the Black Sea on foot, stepping on the corpses.”¹⁰ From 1861 onwards, the Caucasus was turned into a real reservation and there is

a revival of the same tactic today. All of it was justified, not by the sanctified private property, but by the typical Russian imperial discourses, where the quantitative and spatial criteria played the crucial part and behind which, one can discern the slightly circularized, but essentially religiously interpreted idea of the global dominance. In circular terms, these discourses also played around the widening of territories, the tactical and trade necessities of getting to the sea, to better lands, the strive to create the buffer zones between Russia and the Ottoman empire (in case of Caucasus), the Great Britain (in case of Central Asia) and in Soviet years, the world of capitalism in general. Thus, Russia strove to demonstrate its power and smooth out its chronic inferiority complex due to the imperial difference.

In Soviet years, the logic of juxtaposition of us and them was realized in the famous formula of “the enemies of the People” (the People here acting as a false sacred category), who were automatically deprived of their human status. It is only logical that the many-million army of these political prisoners in Stalin époque performed economically meaningless tasks; the same way as it happened in Nazi concentration camps. This irrational logic has been preserved up to now, as in economic sense almost all of Russia’s imperial projects turn out to be failures. At the same time, we cannot completely ignore the mercenary interests, although the economic gains in case

of Russia become a side product, rather than a goal. Thus, having eliminated and deported the local people who were transformed—in the imperial discourses—into the savages, the colonizers did in many cases become much richer.¹¹ In Soviet years, the division of labor was openly and massively racialized only in Central Asia. But, today these principles are being actively revived in Russia, in relation to all labor migrants and internal others alike. Here the darker side of modernity with its focus on a revived racism flourishes unrestrained through, both the imperial and the colonial difference.

XI

Working out the new concept of human rights and a new understanding of humanity that would finally be a stage after Man and towards the human, to use a Caribbean philosopher, Sylvia Wynter's definition (Thomas, 2006) is an important task not just for Russia, but globally today, if we want to leave behind the blind-alley left by several centuries of the systematic inversion of human rights. A large number of dissenting intellectuals throughout the world refer to this problem in their works. Thus, Robert Bernascony, while reflecting on the positive part of Franz Fanon's program, on his vision of the new humanism, points out that it remained unnoticed by Jean-Paul Sartre, although Sartre himself wrote in the *Critique of Dialectical Reason* that "humanism is a

counterpart of racism: it is a practice of exclusion” (Bernascony, 1996: 115), thus being aware of the hidden and indispensable side of modernity—the coloniality. Fanon states that, instead of “inviting the sub-men to become human, taking as their prototype western humanity, as incarnated in the western bourgeoisie” (Bernascony, 1996: 115), it is necessary to adopt a new understanding of the human and humanist, which presupposes the liberation of both the colonizer and the colonized. He does not simply call for violence. In his understanding of violence there is a goal of liberation and self-creation of the human being, the creation of a new man, free from the colonialist manicheism. And the violence itself in this case is an act of restoring the violated human dignity.

The duality of colonialism and the projection of violence, which “the wretched” receive from the oppressor onto the even more disenfranchised groups of population (in case of colonial countries, it would be the women and the children of the colonized), is typical not only of the relations of the First and the Third World. As I attempted to show, in the history of Russia we find the same manicheism, the same colonial duality, the same pendulum of either the blind repetition of Western models, or the reactionary traditionalism, the same projection of violence and violation of human rights onto those who are dependent on or subservient to the Russian intellectually and culturally colonized elites. The only difference is that these strategies have been inverted and directed

inside Russia's own totality. That is why, in Russia, the boundary between us and them is crucial, and yet—always blurred to a larger extent, than in the relations of the West and the non-West. Everyone can easily become an “other” in this country—a peasant and an aristocrat, a Russian and a Tartar; a party boss and a political dissident, and people realize this ever present threat and cling to the simple and clear duality of division, to the psychology of the crowd, which destroys everything that is different. The liberation from this manicheism is a precondition for the fulfillment of Fanon's dream of the new humanity and the new human being, which will not repeat the Western way, and will not come back to the authoritarian way in the vein of the Russian tradition either, but will be an unpredictable and creative path of fulfillment of the new man in this creative process—the evolvement of the new world and the new self in this world. Fanon discusses this in the end of his book:

There is no question of a return to nature. It is simply a very concrete question of not dragging men toward mutilation, of not imposing upon the brain rhythms, which very quickly obliterate it and wreck it. The pretext of catching up must not be used to push man around, to tear him away from himself or from his privacy, to break and kill him. (Fanon, 1963: 314.)

Further, he adds that “if we want humanity to advance a step further, if we want to bring it up to a different level than that which Europe has shown, then we must invent and we must make discoveries” (Fanon, 1963: 315). “(...) we must work out new concepts and try to set afoot a new man” (Fanon, 1963: 316).

Russian intellectuals did think about this, as early as in the 19th century. The Russian religious philosophy was such attempt at mediation. But, the way it offered has remained utopian for Russia, which did not have then—and does not have now—the social forces that would support such a spiritual mediating project, except for the decolonial groups, the internal others of Russia. So far, their subjectivity remains dormant, with very few exceptions of the people, whose human rights are systematically violated in an almost legitimized manner in contemporary Russia. But there is hope, although rather vague and illusory, that with the coming of the next threshold period, the next schism, the next explosion, these groups will finally wake up and make themselves politically and intellectually visible. This could help both Russia and those dispensable lives whose rights it is systematically violating, in its constantly reproduced lacking freedoms paradigm.

NOTES

1. Moreover, the state power attempts to tame the human rights activists and the experts today, in the recent establishment of the so-called Public Chamber, which was created entirely from above, by the personal initiative of the president, who even proposed a list of those who must be invited to this Chamber. We cannot blame all of its members for the dependence on the power and hence the insipidness of their criticism, but there is no question that the Public Chamber is legally helpless (it can only attract the attention of the Congress to certain problems, but it does not have the right to influence its decisions in any serious

- way), while being an attempt at the total control of the civil society or, rather, of what is presented as such, from above.
2. The 282 article of the Russian Criminal Code is a good example of a typical hypocrisy, when it refers to racial and inter-ethnic conflicts and hate crimes. It states that the enkindling of the national and racial hatred can lead up to five years in prison. But, such case would be proven only if there are certain particular actions (e.g. writing the racist slogans on the walls), or verbal offences that were proven to summon other people to promote racial hatred and violence, and that were witnessed by other citizens. In reality, of course, it is impossible to prove anyone guilty under such conditions and, in the majority of cases, the hate crimes go under the name of plain hooliganism and seldom lead to imprisonment (Mnazakanyan, 2006).
 3. Vladimir Solovyev, the author of the modernized concept of “Sofiynost”—the wisdom of the God, claimed that the individual, although valuable, can be realized only and always through his aspiration to the other-worldly God, or to its this-worldly image—the Czar, the People, the unified Russia etc. Russian religious philosophy rejected the Western liberalism on the grounds of its betrayal of democracy and called for the active state interference into economy instead of the free market. The representative democracy and the legal foundations of the state were considered by the religious philosophers only as a compromise on the way to the building of the real guarantees of human rights in the future; the same way as the economic socialism was for them too vulgar and ignored the spiritual dimension.
 4. Even over a century ago, the first Russian liberals realized the impossibility of the mass acceptance of the civil society model in Russia, where in M. Speransky words, “only philosophers and beggars were free” (Serbinenko, 2001). Russian liberalism has always stood closer to the etatist state and ready for a dialogue with this state, than any Western liberalism would ever do. Any liberal programs and any claims to have wider freedoms and rights were essentially limited and mild in all 19th century Russian liberal programs—the state liberalism, the social liberalism and the conservative liberalism. None of

them attempted to reject the institute of monarchy, or the idea of strong power. The Russian liberals wanted to use both the monarchy and the state power, along with the specific Russian communitarianism to build the future civil society—instead of grounding themselves in the (non-existent) social institutions or individuals. If then there were such self-contradictory hybrids, as “legal monarchy” and “autocratic republic,” today, within the same tradition, we have a no less contradictory word combination of the “controllable (or manageable) democracy.”

5. Thus recently, in April 2006, this predominant sentiment was revived in the declaration approved by the Russian Church Synod. This declaration of human rights and dignities said that we cannot accept the situation when the fulfillment of human rights would suppress the belief and the ethical tradition; would lead to the aggravation of religious and national sentiments, of sacred places and objects, would threaten the existence of the Fatherland. This document openly claims that it is dangerous to “invent such rights,” which make lawful the behavior that is not approved of by the traditional morality and all historical religions... In other words, it is an attempt to use the clergy authority to persuade the citizens that fighting for the rights and freedoms stated in the Russian Constitution is nothing but helping the enemy, in this case, once again, the West. In other words, it is a criticism of Western paradigm of human rights, but a criticism from the fundamentalist position. This criticism is aimed at further narrowing of human rights and not at their application to those categories, which—before—were not even considered human (Mnazakanyan, 2006).
6. It would be erroneous to link this only with the Soviet years. In the late 19th century, N. Berdyaev already doubted the possibility of fulfilling in Russia of the liberal ideal and the independent autonomous individual, sliding into the peculiar resignation—why fight for the freedom and the rights if the world would always be marked with suffering and lack of human dignity (Serbinenko, 2001).
7. In the 19th century Abraham Lincoln, defending the right of the catholic immigrants and native Americans, sarcastically stated that the Americans would have to change the text of the

Declaration of Independence to say that all people were created equal except for the Blacks, foreigners and Catholics. He also added that if such laws were ratified in the United States, he would emigrate into some other country where there are no empty pledges for the love of freedom, for example, to Russia where despotism acts in its pure form, without any hypocritical covers (Lasser, 1992: 197, 205).

8. In the late Soviet years, the Central Sociological Center conducted a poll under the title “A common Soviet man.” Its results demonstrated that the majority of Soviet people thought that any form of deviance had to be destroyed, that prostitutes, homeless, mentally retarded etc. must be killed or imprisoned. But, the most interesting detail was that in Central Asia and South Caucasus no one thought this way, while the more Western the republic (the Baltic), the higher were the figures of intolerance to otherness (Yenikopov, 2004: 139).
9. In Kant’s classification of the world in a decreasing order of meeting the requirements of the enlightened Reason, Russians held a very modest place, to put it mildly (Kant, 1996). Hegel, reflecting on the universal history, was writing about the Slavs who, in his opinion, were a historical people: “This entire body of peoples remains excluded from our consideration, because hitherto it has not appeared as an independent element in the series of phases that Reason has assumed in the World” (Hegel, 1956: 350).
10. Nowadays, about 80 thousand descendants of the so-called makhadzhirs—the Cherkess refugees from the Russian rule, who preferred exile to slavery—live in Jordan, which in the long run turned out better for their status, than that of those who stayed in Russia.
11. A certain general Eudokimov received 16 000 acres of former Adygean land, from Alexander II, for his project of deporting the insurgent Adygs to the Ottoman empire, and today the descendants of the Kazaks who supported the general over a century ago regard this land as originally theirs; they try to eliminate or deport such unwanted groups of migrants and refugees, as the Meskhetian Turks in Krasnodar region (Osypov, 2002).

REFERENCES

- AKHIEZER, A. (1997). *Rossiya—Kritika Istoricheskogo Opyta* (Russia—the Critique of Historical Experience). Novosibirsk: Sibirsky Khronograph.
- ALEXEYEVA, L. (2004). “Gosudarstvo—glavny propagandist nasiliya” (The State as the Main Promoter of Violence). *Sotsialnoye Nasiliye i Tolerantnost: Realnost i Media-Obrazy*. Moskva: Independent Institute of Communicative Studies. p. 207–9.
- ANDERSON, B. (1991). *The Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- BERDYAEV, N. (2002). *Dusha Rossii* (Russia’s Soul). Russkaja Ideya. Moskva: Iris Press, p. 289–317.
- BERNASCONY, R. (1996). “Casting the Slough: Fanon’s New Humanism for the New Humanity”. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 113–21.
- DAVYDOV, A. (1999). “Problema sredinnoy kulturi v rossiiskoi tsivilizatsii” (The Problem of Mediating Culture in Russian Civilization). *Rossiiskiy Tsivilizatsionny Kosmos (Russian Civilizational Cosmos)*. Moscow: Eydos, p. 25–62.
- DOSTOYEVSKY, F. “Dnevnik Pisatelya za 1877” (Writer’s Diary for 1877). *Russkaja Ideya*. Moskva: Iris Press, p. 154–62.
- DZYALOSHINSKY, J. (2003), (2004). *Pravo Znat* (Right to Know). A Monthly Bulletin of the Human Rights Foundation “The Commission for the Free Access to Information”. Moscow.
- . ed. (2004a). *Sotsialnoye Nasiliye i Tolerantnost: Realnost i Media-Obrazy*. (Social Violence and Tolerance: Reality and Media-Images) Moscow: Independent Institute of Communicative Studies.
- FANON, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Weidenfeld.
- HEGEL, G. W. F. (1956). *The Philosophy of History*. New York: Dover.
- HINKELAMMERT, F. (2004). “The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights”. *Worlds and Knowledges Otherwise. A Web Dossier*, volume 1, Dossier 1. [http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/\(01.01.07\)](http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/(01.01.07)).

- INDEXES OF CIVIL AND PERSONAL UNPROTECTEDNESS. July 2004–March 2006. Foundation “Obschestvenny Verdikt” (Public Verdict). <http://www.publicverdict.org/> (02.10.07).
- IVAKHNENKO, E. (1999). *Rossija na Porogakh* (Russia on the Thresholds). SPb.: Izdatelstvo RGPU imeni A. Gertsena.
- KANT, I. (1996). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. V. L. Dowdell. Carbondale: Southern Illinois Press.
- KAZKOV, Y. (2004). “Obraz Smerti kak Stil Zhizni” (The Image of Death as a Life-Style). *Sotsialnoye Nasiliye i Tolerantnost: Realnost i Media-Obrazy*. Moskva: Independent Institute of Communicative Studies, p. 140–47.
- LASSER, W., ed. (1992). *Perspectives on American Government. A Comprehensive Reader*. Lexington.
- LOTMAN, Y. (2000). *Kultura i Vzryv* (Culture and Explosion). Lotman Y. Semiosphere. SPb: Iskusstvo SPb, p. 12–149.
- MNAZAKANYAN, A. (2006). Prava Cheroveka v Rossii 1-15 Aprelya 2006 goda (Human Rights in Russia—April 1–15, 2006). In: Informatsionno-Analitichesky Centr Sova (Analytical Center Sova). <http://osada.sova-center.ru/> (06.05.2006).
- OSYPOV, A. (2002). “Polozheniye Turok-Meskhetintsev” (The Condition of the Meskhetian Turks). *Natsionalizm, Ksenofobia i Neterpimost v Sovremennoy Rossii* (Nationalism, Xenophobia and Intolerance in Modern Russia). Moscow: Moscow Helsinki Group, p. 306–32.
- PAIN, E. (2004). *Entopolitichesky Mayatnik (Ethnic-Political Pendulum)*. Moskva: Institut Sotsiologii RAN.
- SARTRE, J.-P. (1963). Preface to Fanon, F. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Weidenfeld, p. 7–34.
- SERBINENKO, V. (2001). “Tema prav cheloveka v russkoi filosofskoi mysli XIX-XX vekov” (Human Rights in the Interpretation of Russian Philosophy of the 19-20 Centuries”). Conference materials “Human Rights in Russia: the Past and the Present”, 2001. http://www.kennan.yar.ru/materials/perm1/part1/004010_serbinenko_01.htm (01.01.07).
- SOKOLOV, A. (2002). “Polozheniye Chechentsev” (The Conditions of Chechenians). *Natsionalizm, Ksenofobia i Neterpimost v Sovremennoy Rossii* (Nationalism, Xenophobia and Intolerance in Modern Russia).

- ance in Modern Russia). Moscow: Moscow Helsinki Group, p. 351–94.
- SOLOVYEV, V. (2002). “Russkaja Ideya” (Russian Idea). *Russkaja Ideya*. Moskva: Iris Press, p. 227–56.
- STRUGATSKY, B. (2006). “Epidemiologicheskaja Pamyatka” (Epidemiological Instructions). Portal “Prava Cheloveka v Rossii” (Human Rights in Russia). http://www.hro.org/actions/nazi/07_03/bns.htm (10.10.2006).
- THOMAS, G. (2006). “PROUD FLESH Inter/Views: Sylvia Wynter,” *PROUDFLESH: A New African Journal of Culture, Politics & Consciousness*: Issue 4. <http://www.proudfleshjournal.com/issue4/wynter.html> (02.28.07).
- YENIKOPOV, S. (2004). “Pora osoznat, chto problema nasiliya kasajetsja vsekh” (Time to Realize that Violence Does not Leave Anyone Untouched). *Sotsialnoje Nasiliye i Tolerantnost: Realnost i Media-Obrazy*. Moskva: Independent Institute of Communicative Studies, p. 139–40.
- YEROFEYEV, V. (2006). “Gosperevorot v Shapkakh-Nevidimkakh” (A Coup in Invisible Hats). Portal “Prava Cheloveka v Rossii” (Human Rights in Russia). <http://www.hro.org/editions/edu/2006/04/28.php> (26.11.2006).



Citizenship and the Rule of Law

Les Coptes à la Marge

Alain Roussillon

Aborder les deux scrutins, présidentiel et législatif, qui se sont déroulés en Egypte à la fin de l'année 2005, à partir de la façon dont la "question copte" a pu y être soulevée, à mon sens de façon inédite et sans précédent, permet de poser les — et de tenter de répondre aux — deux questions récurrentes que suscite l'exercice électoral, tous scrutins confondus: à quoi sert une élection en Egypte? Qu'est-ce qui a changé par rapport aux scrutins précédents? — questions à quoi se cantonnent, pour l'essentiel, les commentaires et les analyses dont ont fait l'objet les différents scrutins qui se sont succédés tout au long des trois dernières décennies.

A en croire de nombreux observateurs, de l'intérieur comme de l'extérieur, le passage par les urnes — qu'il s'agisse de désigner (ou de légitimer) les détenteurs de

l'autorité ou les "représentants du peuple" ou de ses différentes composantes — serait passé par un certain nombre de "phases" depuis l'instauration (ou la restauration) par Anouar al-Sadate, à partir de 1976, d'un système politique "pluraliste", dont la succession témoignerait, rétrospectivement, de l'incapacité du régime autoritaire issu de la révolution des Officiers libres à se "démocratiser":

- Sous le règne de Sadate lui-même, la mise en place d'une scène politique multi-partisane est le plus souvent présentée comme celle d'un "théâtre d'ombres", avant tout destiné à procurer au régime la "façade démocratique" dont celui-ci avait besoin pour renouer avec l'Europe et les Etats-Unis, à l'enseigne de l'*Infitâh*, par la cooptation d'une "opposition de Sa Majesté", étroitement encadrée par une législation extrêmement restrictive sur les partis (à travers laquelle se survivait le défunt parti unique et pour l'essentiel toujours en vigueur aujourd'hui) et à qui la Constitution même interdisait de remettre en cause les "acquis de la Révolution" et les principales options du pouvoir (notamment ses orientations pro-occidentales et la paix avec Israël).
- Après l'accession à la présidence de Hosni Moubarak, dans les conditions que l'on sait, le jeu politique aurait consisté, dans un premier temps, à tenter d'intégrer au fonctionnement du système politique, *aux conditions du régime*, des forces politiques

- les islamistes réputés “modérés” (par rapport aux “radicaux”, responsables de l’assassinat de Sadate), et secondairement les “nassériens” — jusque là maintenues en lisière, pour désamorcer leur potentiel oppositionnel tout en leur interdisant de se constituer en forces politiques autonomes au nom de l’appartenance de l’islam et de la révolution de 52 au patrimoine commun de tous les Egyptiens.
- A partir du milieu du début des années 1990, et sur la base du constat d’échec de cette option — incapacité du régime à faire obstacle à la montée en puissance des Frères musulmans comme alternative politique à son maintien; déperdition de sa propre légitimité dans la logique même de sa tentative de captation de leurs ressources de légitimation — le régime de H. Moubarak semble n’avoir rien eu de plus urgent que de tenter d’expulser à nouveau de la scène politique formelle et des instances représentatives (notamment professionnelles ou corporatives) des acteurs politiques auquel il avait imprudemment fait place: multiplication des mises sous tutelle administrative des syndicats contrôlés par les Frères, multiplication des poursuites contre leurs dirigeants devant les tribunaux militaires, harcèlement des militants, en particulier journalistes... Avec pour résultat ce qui apparaît comme une décrédibilisation flagrante du système lui-même: aux élections législatives de 1995, pour

faire barrage aux Frères musulmans, le régime en arrive à laisser laminer toute représentation de l'opposition "laïque" au bénéfice d'allégeances locales (voire familiales ou claniques) faisant la part belle aux candidats "indépendants", dont les ralliements après élection au parti gouvernemental (présidentiel) allait assurer à celui-ci une hégémonie quasi-totale à l'Assemblée du Peuple que l'on pourrait qualifier de *fallacieuse* dans la mesure où elle traduisait moins un état des rapports de force politiques dans le pays que les "effets pervers" des règles du jeu imposées par le régime au fonctionnement des institutions représentatives.

- Le scrutin législatif de l'an 2000 pourrait, à bien des égards, apparaître comme le "passage à la limite" du système politique multipartite mis en place par Sadate dans la mesure où il enregistre la première défaite électorale "objective" du parti gouvernemental à vocation hégémonique: pour 444 candidats alignés par le PND (224 pour le Wafd, 58 pour le Tagammu' et 35 pour les nasériens), près de 3000 candidats "indépendants" se sont présentés, entre dissidents du parti (non retenus sur ses listes et se présentant contre ses candidats officiels) ou candidats n'appartenant à aucun parti politique; ces candidats indépendants devaient remporter 232 sièges — contre 172 pour les candidats "officiels" du PND —, et c'est seule-

ment leur ralliement programmé au parti gouvernemental qui devait assurer la reconduction d'une majorité présidentielle.

Indépendamment de la fonction de ladite majorité dans le dispositif d'emprise du régime sur le système politique et de la façon dont ces différents épisodes peuvent être mis en séquence par les différents paradigmes de la science politique, ce véritable dysfonctionnement illustre le fait que, plus que la dévolution du pouvoir, le principal enjeu du rapport de force entre les protagonistes en présence à l'occasion de chaque scrutin concerne *les règles du jeu politique lui-même*, règles du jeu qui auront fait l'objet d'une remise en cause généralisée par l'ensemble de ces protagonistes à l'occasion des deux scrutins présidentiel et législatif de la fin de l'année 2005:

- Remise en cause des règles du jeu par le régime lui-même, qui prend l'initiative d'une réforme constitutionnelle "surprise" du mode de désignation du président de la République,¹ imposée aux forceps, dans le souci transparent d'assurer le maintien du *statu quo* — reconduction de H. Moubarak et préparation de sa relève. Indépendamment des pressions extérieures qui ont pu s'exercer sur le régime, *Greater Middle East* oblige, l'incitant à une réforme "cosmétique", les principales dispositions de celle-ci traduisent une reconfiguration du système d'emprise du régime dont on peut faire l'hy-

pothèse qu'elle répond aux inquiétudes que suscite la capacité du parti présidentiel à conserver son hégémonie sur la représentation parlementaire: en schématisant si, dans le système précédent, l'enjeu des élections législatives était d'assurer au parti du président le contrôle des deux tiers nécessaire à sa reconduction, celui de la réforme constitutionnelle introduisant une élection directe et nominalement pluraliste est de faire barrage à tout candidat non agréé par le régime en l'empêchant de recueillir le nombre de signatures d'élus nécessaire pour se présenter.²

- Remise en cause par les Frères musulmans, qui tentent d'imposer par les urnes la reconnaissance de leur légitimité comme acteurs politiques à part entière, légitimité que le régime continue de lui refuser sur le terrain partisan — et associatif —, aboutissant à ce paradoxe du groupe parlementaire le plus nombreux après celui du PND regroupant des membres d'une organisation illégale. En réactivant "l'islam est la solution" comme slogan de campagne exclusif identifié à eux lors des précédents scrutins, les Frères visaient clairement à démentir dans les faits la fiction de candidatures indépendantes que leur impose l'interdit politique qui pèse sur leur organisation.³ Leur décision annoncée de présenter des candidats à l'Assemblée consultative (*Majlis al-Shûra*), mais aussi aux élections des

syndicats ouvriers, anciennement chasse gardée du PND, s'inscrit dans la même logique.

- Remise en cause par les partis de l'opposition "laïque", qui, après avoir appelé au boycott du référendum constitutionnel et tenté de constituer un front uni pour boycotter le scrutin présidentiel — un front uni finalement rompu par le Wafd, ouvrant pour ce parti une période de fortes turbulences consécutives au très mauvais score de son candidat —, n'en présentent pas moins des candidats aux élections parlementaires. Paradoxalement, le cuisant échec de ces partis aux législatives illustre les enjeux de cette remise en cause généralisée des règles du jeu politique: en découplant en quelque sorte les deux scrutins présidentiel et législatif, la réforme constitutionnelle faisait que, pour la première fois, l'enjeu de cette élection était bien de désigner une majorité et non plus une opposition comme lors des scrutins précédents. Une bataille où, visiblement, tous les coups étaient permis et dans laquelle les partis de l'opposition égyptienne ont sombré corps et biens.

Dans ce contexte, les très vifs débats suscités par la question de la participation politique des coptes, au lendemain de la prise de position du pape Chenouda III et du synode des évêques en faveur de la réélection de H. Moubarak — un appel bien mal récompensé par le PND qui ne présentera que deux coptes (dont un mi-

nistre) parmi ses 444 candidats à la députation —, me semble illustrer de façon particulièrement emblématique l'ensemble des tensions et des dynamiques à l'œuvre dans les recompositions en cours de la scène politique égyptienne et la redistribution des positions en présence. Notons d'emblée que cette réémergence de la "question copte" n'est pas, tant s'en faut, le fait des seuls coptes, mais que l'ensemble des protagonistes de la scène égyptienne — intellectuels, journalistes, religieux, militants politiques et citoyens ordinaires, à travers le courrier des lecteurs — se sont sentis convoqués à apporter leur contribution à ce débat, dont la centralité dans la campagne électorale constitue une rupture significative du consensus obligé jusque là de rigueur concernant la question confessionnelle et les relations entre chrétiens et musulmans. Libération du discours *des* coptes, mais aussi, pour le meilleur ou pour le pire, libération du discours tenu *sur* les coptes: depuis "l'alliance de la Croix et du Croissant", scellée dans la ferveur de la lutte pour l'indépendance, l'indéfectible unité nationale égyptienne, englobant chrétiens et musulmans sur un pied d'égalité, et la solidité du front intérieur contre toute "sédition confessionnelle" (*fitna tâ`ifiyya*) étaient présentées comme acquises, et quiconque — copte ou musulman — aurait pris le risque d'affirmer le contraire s'exposait à se voir stigmatiser comme fauteur de division confessionnelle, comme le sociologue Sa'ad al-Dîn

Ibrâhim en fit l'expérience quand, en 1994, il entreprit d'organiser, un colloque sur "les minorités dans le monde arabe" — minorités au rang desquelles il comptait les coptes.⁴ Cette rupture du consensus sur la question confessionnelle engage trois dimensions cardinales de ce que l'on peut désigner comme la "fabrique du politique" en Egypte, dans ce qui peut bien apparaître — sans concession particulière à la "transitologie" — comme une période de transition.

- D'une part, comme au plus fort des luttes contre l'intervention coloniale dont la protection des minorités constituait l'un des principaux prétextes, la question copte fait resurgir celle des pressions extérieures qui s'exercent sur l'Egypte: à la fin des années 1970, Sadate, meilleur allié de l'Occident dans la région, avait pu exiler le pape Chenouda dans un couvent du Wadi Natroun — à défaut de pouvoir le démettre — sans susciter trop de réaction négatives à l'étranger, sinon dans la diaspora copte, à laquelle cela avait fourni un puissant ferment de mobilisation et de radicalisation contre le régime égyptien et ses "complaisances" supposées à l'égard des islamistes. Dans le contexte du programme de "démocratisation" au forceps lancé par les Etats-Unis au "Grand Moyen-Orient", cela n'est plus le cas: d'une part, l'administration républicaine — et certains de ses concurrents démocrates,

dans une logique de surenchère — ne cesse d’agiter la menace d’une réduction de l’aide américaine ou d’un blocage des négociations commerciales si les “réformes politiques” — dont la place accordée aux chrétiens sur la scène politique égyptienne peut être constituée en révélateur emblématique — ne progressent pas à un rythme susceptible de satisfaire les donneurs de leçons de Washington; de l’autre, les organisations de la diaspora copte sont plus mobilisées — et plus radicales — que jamais, comme en atteste la tenue, en novembre 2006, dans la capitale américaine, sous les auspices du Congrès des Etats-Unis, d’une conférence réunissant plusieurs organisations coptes alors qu’en Egypte la campagne pour les élections parlementaires battait son plein, conférence au cours de laquelle furent réitérées des revendications telles que l’instauration de quotas — jusqu’à 15% — pour la représentation des chrétiens à l’Assemblée du Peuple ainsi qu’au gouvernement ou au sein de la haute fonction publique, des revendications qui commencent à trouver des échos en Egypte même où des rapprochements s’esquissent entre certains secteurs des églises chrétiennes et les organisations de la diaspora. Avec pour effet de susciter des réactions virulentes, notamment dans la mouvance islamiste, accusant les coptes de “franchir

des lignes rouges” et de constituer une “cinquième colonne” au service des entreprises néo-coloniales des Occidentaux.

- A un second niveau, la rupture du consensus sur la question confessionnelle illustre la façon dont s’opère le positionnement des protagonistes — militants, votants, abstentionnistes, commentateurs et analystes... — du point de vue des enjeux indissolublement *nationaux* et *locaux* qu’engage toute élection. D’une part, au niveau national, le soutien de l’Eglise à la réélection de Hosni Moubarak — et les termes mêmes de la contestation dont il a fait l’objet (cf. *infra*) —, tout comme son ralliement, rien moins qu’implicite, au PND — alors même que ce parti récompensait bien mal le loyalisme de la hiérarchie copte à l’égard du président-candidat⁵ — lors des élections parlementaires illustre la façon dont s’établit *la formule même de la légitimité* en Egypte et le caractère fondamentalement illégitime de la contestation du pouvoir en place, dès lors que la légitimité de celui-ci est établie (sans que l’instauration d’un régime compétitif de l’élection soit, jusqu’à preuve du contraire, de nature à y changer véritablement quelque chose): si l’on me pardonne ce raccourci quelque peu lapidaire, s’opposer à la réélection de Hosni Moubarak dès lors que celui-ci a décidé de se représenter

— et même s’il a lui-même introduit le principe (le principe seulement, pourrait-on dire⁶) d’un scrutin compétitif — est un acte de même nature et portant les mêmes enjeux que de contester la légitimité du pape à formuler son soutien explicite à sa candidature. J’y reviendrai. D’autre part, au niveau local, et alors même que la question de la représentation politique des chrétiens était explicitement posée, faisant l’objet d’un débat d’une intensité sans précédent, tant la campagne que les résultats du scrutin législatif illustrent la faible propension des électeurs à se mobiliser — à tout le moins des électeurs chrétiens — ou à se laisser mobiliser en termes confessionnels: mêmes dans les circonscriptions à forte densité chrétienne, la présence de candidats chrétiens ne suffit pas à faire monter les taux de participation et les voix de ceux qui votent se reportent rien moins qu’automatiquement sur leurs coreligionnaires, y compris quand les églises locales se mobilisent pour leur soutien, ce qui est bien loin d’être toujours, ni même fréquemment le cas. J’examinerai, dans la seconde partie de la présente étude, l’hypothèse d’un “vote copte”, me contentant de souligner ici que lorsque les chrétiens votent — ce qu’ils semblent faire encore moins fréquemment que leurs concitoyens musulmans —, on peut faire l’hypothèse qu’ils le font, comme la

très grande majorité du très faible pourcentage de l'électorat égyptien qui se donnent cette peine, en faveur du candidat dont ils pensent qu'il sera à même de leur rendre le plus de services.

- Enfin, la rupture du consensus confessionnel vient illustrer la façon dont se pose, en Egypte, la question de l'agir politique lui-même et celle du "pacte" qui le fonde: la question de la "citoyenneté" (*muwâtana*), dont il n'aura jamais été autant question que durant le long processus électoral qui va de la réforme constitutionnelle au scrutin législatif de novembre-décembre 2005, celle des "droits" et des "devoirs" qui s'y attachent et de la façon dont elle s'exprime; celle, ambiguë, de la "sécularité" (*'ilmâniya*) — plus que de la laïcité, assimilée à l'athéisme, qui reste une position largement intenable — : statut religieux du politique et statut politique du religieux; celle du pluralisme et de l'appartenance ou du pluralisme des appartenances. Le "peuple chrétien" ou le "peuple de l'Eglise" sont les appellations en vigueur dans le discours de l'appareil ecclésiastique pour désigner ce qui se présente plus que jamais comme une "communauté" — en réalité plusieurs, qui se partagent entre diverses dénominations orthodoxes, catholiques ou protestantes —, tandis qu'en son sein des intellectuels ("sécularistes", sinon "laïcs" et le plus souvent opposés à l'Eglise) déplorent le

négalivisme politique des coptes et, précisément, leur repli communautaire qui fait des églises le centre de leur vie sociale, culturelle et politique.

I — ÉMERGENCE D'UNE VOIX COPTE?

“Pourquoi les coptes échouent-ils aux élections parlementaires?” s’interroge un observateur avant de pointer du doigt le cercle vicieux de l’explication confessionnelle en se demandant si les coptes échouent en tant que coptes, ou parce qu’ils font campagne en tant que tels? Le même note par ailleurs que, lors de chaque scrutin,

se présentent des candidats partisans et des indépendants. On trouve par exemple des candidats “ouvriers/PND” ou des *‘fi’ât/Wafd’* (...) Mais la nouveauté du dernier scrutin a été de voir des candidats chrétiens faire campagne en tant que “coptes indépendants” — une catégorie qui ne figure pas dans le lexique politique en vigueur, mais qui pourrait bien, en même temps, expliquer l’échec des coptes aux élections parlementaires. C’est tout simplement qu’ils abordent le scrutin sur des bases confessionnelles. Mais la véritable catastrophe est que, pour la première fois dans l’histoire du parlement égyptien, on a vu des candidats dont on a pu dire qu’ils étaient “les candidats de l’Eglise” (...) dont on ignorait qu’elle s’était transformée en parti politique présentant des candidats! (...) En vérité, le comportement de nombreux candidats coptes ne diffère pas beaucoup de celui des candidats de l’association interdite des Frères musulmans.⁷

A un niveau de surface, ce dont il est question, c’est de l’incapacité des coptes à se constituer en force électorale spécifique: nulle part, et pas même dans les circonscriptions où ils constituent un pourcentage important de la population, comme en Haute-Egypte ou dans certains

quartiers du Caire ou d'Alexandrie, ils ne parviennent — faute de s'inscrire sur les listes électorales ou d'aller voter — à peser significativement sur les résultats des scrutins. *A contrario*, ceux d'entre eux qui sont parvenus à se faire élire — à l'instar de Mounir Fakhri Abdel Nour ou Gamal Asaad — lors des précédentes législatures, l'ont été grâce à l'appui que certaines forces politiques, et en particulier le PND ou les Frères musulmans, décidaient de leur apporter, précisément *en tant que coptes* dans les circonscriptions où ils se présentaient, en ne présentant pas de candidat contre eux ou en appelant à voter en leur faveur. La question n'est peut-être ainsi pas tant celle de savoir *si* les coptes doivent ou non se présenter en tant que tels, mais bien plutôt celle de *quelle forme devrait prendre cette participation*. Laquelle question renvoie à une autre, plus fondamentale, qui est celle de savoir en quoi consistent, dans le système politique égyptien, le statut et la fonction mêmes d'"élus du peuple".

Depuis ce que j'ai désigné comme la "libération de la parole copte", trois types d'options sont en débat, entre coptes et entre ceux-ci et les différents protagonistes de la scène politique. J'ai évoqué, dans ce qui précède, l'hypothèse de l'introduction de quotas qui assureraient une représentation "équitable" à une composante chrétienne de la population et de l'électorat à qui la démographie interdirait d'accéder à la représentation par la voie majoritaire, une hypothèse dont j'ai souligné le caractère au départ "intempestif" — du fait notamment qu'elle

émanait de l'émigration copte —, mais qui a commencé à faire son chemin en Egypte même, reprise récemment par un Gamal al-Banna, plus jeune frère du fondateur de l'association des Frères musulmans et lui-même intellectuel islamique "atypique". Outre le risque constitutionnel que pourrait comporter une telle logique, attentatoire au principe de l'égalité des citoyens devant l'élection,⁸ et le précédent qui ne manquerait pas d'inciter d'autres catégories "sous-représentées" — dont les femmes, les Nubiens ou autres — à revendiquer également des quotas de sièges, elle aurait pour effet, du point de vue de ceux qui la contestent le plus énergiquement, musulmans *et* coptes, de confirmer et de pérenniser formellement le statut de "minoritaires" dévolu aux chrétiens, ce que les plus "patriotes" — pour ne pas parler ici de nationalisme — récusent avec la dernière énergie. Deuxième option, dans un contexte marqué par l'échec retentissant du Wafd à se présenter comme le "parti des coptes", on a vu resurgir — avec l'appui pas si inattendu que cela des Frères musulmans, j'y reviendrai — l'hypothèse de la création d'un "parti copte": non pas tant un parti religieux, clérical, que les Frères eux-mêmes font mine de récuser pour leur propre compte, qu'un parti "à référence chrétienne", tout comme celui des Frères serait "à référence musulmane", rien de plus ni de moins, en somme, que les "démocrates chrétiens" allemands ou italiens. La nouveauté est, encore une fois, que de telles initiatives n'émanent plus seulement de la diaspora mais émergent

en Egypte même, comme l'annonce par un avocat copte, président d'une association confidentielle de défense des droits de l'homme, de la création d'un "parti de la Nation copte", dont l'un des objectifs serait l'abrogation de l'article 2 de la constitution en égard au fait que les fondements de la législation doivent être humains et non religieux.⁹ Sans surprise, ces annonces ont provoqué une levée de boucliers, à commencer par le pape Chenouda lui-même déclarant solennellement qu'un parti confessionnel serait voué à l'échec et ne ferait qu'envenimer les relations entre chrétiens et musulmans.¹⁰ Il n'en reste pas moins que le fait même qu'une telle option soit devenue formulable — et, je le montrerai, puisse constituer l'un des ressorts, sinon l'un des enjeux, du débat entre coptes et Frères musulmans — m'apparaît comme un révélateur des recompositions en cours de la relation entre le politique et le religieux, et en particulier des effets de la "contrainte externe" — ce que j'ai désigné comme la centralisation géopolitique de la question confessionnelle —, en l'occurrence les effets induits, sur la scène égyptienne, par les accents proprement messianiques de la politique américaine dans la région.

Le troisième scénario apparaît tout à la fois comme le plus désirable et comme le plus improbable: celui d'une *laïcisation* effective de la scène politique égyptienne, dont on peut noter que l'évocation a, depuis quelques temps, cessé d'être taboue, alors même que le référent religieux (musulman) semble plus que jamais omniprésent dans

les discours et les positionnement. Il se trouve à nouveau en Egypte même — cela n'était pas arrivé depuis longtemps — des intellectuels et des hommes politiques coptes pour revendiquer, haut et fort, leur “normalisation politique” et la restauration de droits politiques et sociaux dont ils s'estiment dépossédés par la réislamisation de la scène et des idiomes politiques. Cela signifierait, d'une part, que soit mis un terme au “traitement sécuritaire de la question copte”, qu'il s'agisse de la gestion des lieux de culte, de la question des conversions ou des recrutements dans la fonction publique. Cela implique, d'autre part, sinon la remise en cause, du moins la reformulation du consensus supposé avoir prévalu au *Libéral Age*:

Parler des deux composantes de la nation (*'unsuray al-umma*)” [écrit, Samîr Murcus, un historien copte], apparaît aujourd'hui inacceptable dans la mesure où l'on ne peut admettre aucune distinction au niveau du langage ou de la terminologie qui tende à sacraliser la division de la nation sur des bases confessionnelles. Le temps est venu de dépasser une telle terminologie au bénéfice de l'affirmation de la citoyenneté et indépendamment de l'appartenance religieuse.

Quant à Yunân Labîb Rizq, l'un des chefs de file de l'école historique égyptienne, il soutient que

l'unité nationale ne signifie pas l'unité des coptes et des musulmans, mais l'unité des fils d'une même patrie. Certains pensent, à tort, que l'unité nationale comporte une dimension religieuse, mais en réalité l'unité nationale est liée à des forces sociales qui contribuent à faire émerger des facteurs d'unité dans la société et parmi ses membres pour en faire les fils d'une patrie unique.¹¹

Il n'est pas sûr que beaucoup de coptes seraient prêts à aller jusqu'à accepter de remettre en cause ce qu'il faut

bien désigner comme la dimension communautaire de leur être-à-la-société, mais il ne fait pas de doute que pour beaucoup d'entre eux, en ces temps d'exaspération des tensions confessionnelles, les discours rituels des officiels sur "nos frères coptes" et sur l'indéfectible amitié qui présiderait aux relations entre chrétiens et musulmans font figure de pure et simple hypocrisie. Quoiqu'il en soit, ce scénario est, sans aucun doute, celui qui aura fait couler le plus d'encre, comme pour conjurer l'option des quotas et celle de la création de partis confessionnels. On n'a sans doute jamais autant parlé en Egypte de la citoyenneté et de ses exigences — droits et devoirs — et il semble à nouveau possible d'évoquer publiquement, sinon la *laïcité*, du moins la nécessaire *sécularité*¹² des institutions, y compris les partis politiques et la séparation du religieux et du politique sans risquer immédiatement l'anathème ou l'excommunication. Au slogan "l'islam est la solution", sur lequel les Frères musulmans ont construit leur campagne électorale plusieurs scénarios sont opposés qui ont en commun, au-delà de la revendication de démocratie, le souci de mettre en place des garanties de juste représentation et de participation revendiquées par ceux des coptes qui n'ont pas renoncé à "s'intéresser à la politique". "La citoyenneté est la solution" entend-t-on proclamer de toutes parts, y compris dans les rangs des Frères musulmans chez qui des voix s'élèvent pour proclamer, comme 'Isâm al-'Aryân ou 'Abd al-Mun'im Abu al-Futûh, que "*la citoyenneté est*

un concept islamique auquel les Frères sont attachés".¹³ Des appels se font entendre et des initiatives sont prises pour organiser des "congrès pour l'unité nationale" ou mettre en place des "commissions pour la citoyenneté", à l'instar du très officiel — et très prudent — Conseil national pour les Droits de l'Homme, présidé par Butrus Butrus Ghâli.¹⁴ La question confessionnelle apparaît même à certains comme une opportunité de se remobiliser sur la gauche de l'échiquier politique égyptien, autour du mouvement *Kifâya*, du parti du Rassemblement ou de certaines fractions nassériennes qui appellent à la mise en œuvre d'un "nouveau pacte social". "De 'la religion est à Dieu et la patrie à tous' à 'la religion est à Dieu et l'Etat à tous'",¹⁵ propose la revue *Al-Bûsula*, qui se proclame, au nom d'un

démocratisme radical (...), contre l'Etat religieux car nous refusons toute mise sous tutelle des droits démocratiques des gens et de la liberté de croyance au nom de [prétendues] "constantes" ou "valeurs sacrées", [que celles-ci renvoient] à la nation, à la religion, à la race ou à l'Etat et qu'il s'agisse de la pensée politique ou sociale, de la création littéraire ou artistique, des problèmes de la femme ou des droits égaux de toutes des religions et de toutes les croyances.¹⁶

Au sein de la communauté copte, le débat sur ces différentes options a eu pour effet de radicaliser l'expression des oppositions entre, d'une part, la hiérarchie ecclésiale et son chef et, d'autre part, un certain nombre d'individualités qui font figure de dissidents paradoxaux par rapport à l'Eglise dès lors qu'ils ont l'audace de criti-

quer le scénario qui tend à prévaloir dans un contexte où les deux premiers — des quotas, des partis confessionnels — apparaissent comme inacceptables à trop de gens et où le troisième — une laïcité citoyenne — butte sur le caractère explicitement musulman de la communauté nationale égyptienne induit par l'article 2 de la Constitution: celui d'une Eglise copte se constituant, de manière de plus en plus exclusive, en "parti des chrétiens", avec le pape comme porte-parole et défenseur incontournable de leurs intérêts et de leurs revendications. Un contrôle d'autant plus exclusif que, depuis son intronisation et la réactivation de ce conseil, le pape Chenouda n'a eu de cesse de renforcer son contrôle du *Majlis Milli* (conseil communautaire) supposé constituer la contrepartie séculière du synode des évêques. Lors du renouvellement de ce conseil, en avril 2006, la "liste du pape" a emporté tous les sièges — c'était déjà le cas aux élections précédentes — contre la "liste des réformateurs" qui revendiquent un relâchement de ce contrôle et une véritable "division du travail" entre l'Eglise, cantonnée aux aspects spirituels et religieux, et le *Majlis*, en charge de la représentation politique et de la gestion des intérêts matériels du "peuple chrétien". Non sans que le ton ne monte entre les protagonistes: "Les contestataires menacent le trône du pape Chenouda", titre *al-Maydân*¹⁷ — significativement proche des Frères musulmans, j'y reviendrai — évoquant "la révolte, l'*intifâda*, la révolution déclenchées au sein de l'Eglise égyptienne par les groupes partisans de réfor-

mes au sein de celle-ci”, tandis que le très libéral *Nahda Misr* évoque “la tempête qui fait rage contre les élections pour le conseil communautaire des coptes orthodoxes”. Au-delà de leurs positions critiques par rapport au soutien du pape à la réélection de H. Moubarak, ce que les Milâd Hanna, Rafîq Habîb, Jamâl As’ad, Kamâl Zâkhir reprochent à la hiérarchie ecclésiastique, c’est de favoriser et d’encourager le repli des chrétiens sur leurs églises, non plus simples lieux de culte mais centre et espace quasi exclusif de toute leur vie sociale. Georges Ishâq reproche ainsi à l’Eglise “d’avoir privé les coptes de toute participation politique”, ajoutant que

l’institution ecclésiastique contribue malheureusement à approfondir l’isolement des coptes par rapport à la société [notamment] en transférant dans son sein toutes les activités des chrétiens (...) par exemple le théâtre ou les troupes scouts dont la place normale est en dehors des églises.¹⁸

Il est significatif que si certains, tel Milâd Hanna rejettent sur les islamistes en général et sur les Frères musulmans en particulier, la responsabilité de la montée de la tension confessionnelle et voient dans le résultat des législatives la confirmation de leurs inquiétudes¹⁹, ce sont ces “dissidents coptes”, opposés au rôle pris par l’église qui vont accepter le dialogue que les Frères musulmans leur proposent au lendemain du scrutin législatif.

II — COPTES ET FRÈRES

Au lendemain des élections législatives et compte tenu de leurs résultats, la véritable nouveauté me sem-

ble tenir au fait que non seulement la “grande peur” des coptes a trouvé à s’exprimer, mais que, de toutes parts, les protagonistes de la scène politique égyptienne se sont sentis tenus d’y répondre, de prendre position si ce n’est de proposer des solutions. A commencer par les Frères musulmans eux-mêmes, dont l’entrée en force au parlement, après une campagne toute entière centrée sur leurs référents religieux, constitue tout à la fois le catalyseur et la principale raison invoquée pour justifier cette peur.

De ce point de vue, le dialogue qui s’engage — ou tente de s’engager — entre les Frères et “les coptes”, au lendemain des élections législatives, même s’il ne s’agit pas à proprement parler d’une “première”,²⁰ constitue à n’en pas douter une évolution hautement significative. Tout commence, en réponse aux réactions pour le moins négatives suscitées au sein de la communauté copte par la victoire électorale de “l’association interdite”,²¹ par la publication d’une série de lettres ouvertes et de communiqués signés par les représentants les plus en vue de la “jeune garde” des Frères, ‘Abd al-Mun’im Abu al-Futûh et ‘Isâm al-‘Aryân, validées par les déclarations de la “vieille garde”, Mahdi ‘Akif et Muhammad Habîb, en tête, sur le thème: “Pourquoi les coptes n’ont-ils aucune raison d’avoir peur des Frères.”²² Des réunions ont déjà eu lieu, localement, notamment à Alexandrie et à Suez, entre des candidats des Frères et des membres du clergé ou des notabilités locales, avec pour principal enjeu de faire baisser la tension suscitée par la campagne. C’est le journaliste Muhammad ‘Abd

al-Quddûs, l'un des principaux artisans de la diplomatie frère musulmane, notamment à destination de la presse étrangère, qui va se charger d'organiser, au niveau "national", un "dialogue" soigneusement mis en scène, entre discrétion affectée — pour ne pas compromettre par des effets d'annonce ses chances de réussite, explique-t-on de part et d'autre — et théâtralisation des enjeux, y compris de son échec annoncé.

Côté copte, les noms de ceux qui s'engagent dans ce dialogue sont déjà apparu au fil de présente étude: Rafiq Habîb, Jamâl As'ad, Yûsuf Sidhum, Samîr Murcus et quelques autres, qui ont en commun, sinon d'être opposants à l'Eglise et à son chef, du moins de se retrouver sur des positions critiques de son alignement sur le régime de Hosni Moubarak. Dans leur logique, si le dialogue se justifie, c'est précisément qu'il est le fait d'individus qui n'engagent qu'eux-mêmes et dont l'objectif se limite à préparer le terrain à la négociation à venir. Yûsuf Sidhum — de tous les participants à ce dialogue, sans doute le plus proche de la hiérarchie ecclésiastique — met ainsi en avant ce qui lui apparaît comme les principaux acquis de la première phase du dialogue: avoir convaincu les Frères de "renoncer à rendre public leur programme de modernisation de l'Egypte", une initiative qui, souligne-t-il, ne manquera pas de "l'aider à convaincre les sceptiques de l'opportunité du dialogue avec eux"; la demande des Frères de rencontrer le père Mûsa, évêque de la Jeunesse, pour discuter avec lui de

l'agenda de la réforme.²³ Les sceptiques, c'est d'abord l'Eglise elle-même, au sein de laquelle le pouvoir apparaît, on l'a vu, plus que jamais verrouillé après que l'élection du Conseil communautaire copte (*majlis milli*) pour laquelle toutes les précautions ont été prises pour empêcher l'émergence d'une opposition à la hiérarchie ecclésiastique.²⁴ Les sceptiques, ce sont aussi certains coptes "laïcs", tel Georges Ishâq, le coordinateur du mouvement Kifâya, qui récusent l'idée d'un dialogue engagé sur la base de l'appartenance confessionnelle avec des Frères musulmans promus au rang de "représentants" des musulmans:

Les problèmes des Egyptiens en général, indépendamment de leur appartenance confessionnelle, doivent être traités dans un cadre national et citoyen car nous sommes tous des Egyptiens auxquels s'applique de manière pleine et entière le principe de la citoyenneté. Tout dialogue politique doit se dérouler sur le terrain politique et non sur le terrain religieux. Les coptes n'ont pas de problèmes spécifiques en tant que coptes, mais si tel était le cas, c'est en tant qu'Egyptiens qu'ils devraient être traités, et non en tant que coptes.²⁵

Quant à Kamâl Zâkher, il considère qu'un tel dialogue n'a pas lieu d'être, puisque les inquiétudes qui se sont fait jour chez les coptes suite aux succès remportés par les Frères aux élections législatives sont liées

à la régression enregistrée par le droit à la citoyenneté, dès lors que la patrie est devenue *umma* et qu'on ne parle plus de patrie égyptienne mais d'*Umma* musulmane dans laquelle les coptes se verraient assigner des droits et des devoirs définis par la *shari'a*.

Où l'on reparle du statut de dhimmi, du rétablissement de la *jizya* (capitation), de l'application des châtiments coraniques et de la conversion.²⁶ Avec toujours le risque, souligné par Milâd Hanna,

d'un dialogue nécessairement inégal car il ne spécifie pas qui représente les coptes et qui parle au nom de qui, dans un contexte où la participation de l'Eglise est exclue, ce qui a pour résultat de mettre en présence une partie religieuse [i.e. les Frères] et une partie politique [c'est-à-dire les coptes].²⁷

Quoi qu'il en soit, le fait est que ce dialogue a été amorcé, et la teneur des premiers échanges tout comme le fait qu'il ait été suspendu — après trois séances, au moment de rédiger ces lignes — témoignent tout à la fois des enjeux et des limites de l'exercice. A en croire les échos de la presse indépendante, le dialogue se serait concentré, dans un premier temps, sur la mise en place de mécanismes d'interaction entre chrétiens et musulmans — une sorte de plus petit commun dénominateur rendant possible le dialogue lui-même: lors de la première rencontre, “le dialogue a tourné autour de trois axes: la levée des doutes et des peurs [des coptes] concernant les Frères et leur montée en puissance, ce qui implique de poser avec franchise tous les problèmes en suspens; la mise en place de mécanismes pour contenir dans les plus brefs délais, tout problème de sédition confessionnelle; la reprise à leur compte par les Frères de l'agenda copte, une fois que celui-ci aura été établi” pour s'en faire les avocats auprès des “musulmans” et contribuer ainsi à apaiser les tensions confessionnelles.²⁸

Mais surtout ce dialogue aura fourni aux Frères l'occasion de "tester" un certain nombre de scénarios qui ne sont pas sans rapport avec ce que pourraient être leurs propres options dans leur face à face avec le régime du président Moubarak. La première de ces options pourrait être caractérisée comme la recherche d'une "union vertueuse" des coptes et des Frères contre la corruption et la tyrannie, présentée par le journaliste et politologue Dyâ' Rashwân comme "l'alliance de deux minorités" contre le régime.²⁹ C'est dans cette logique que s'inscrit la proposition que la direction des Frères aurait transmise à leurs interlocuteurs de faire figurer mille candidats coptes sur leurs listes lors des élections pour les conseils locaux qui devraient se tenir courant avril 2006.³⁰ La deuxième option, mise en avant par 'Isâm al-'Aryân, porte-parole des Frères comme une sorte de ballon d'essai et reprise à son compte par le numéro deux de l'Association, Muhammad Habîb, serait que coptes et Frères s'accordent à revendiquer les droit de constituer des "partis laïcs à référent religieux" — à ne pas confondre avec des "partis religieux" pratiquant l'exclusive —, seule alternative démocratique, à l'en croire, au projet de construction d'un Etat religieux qui ne figurerait pas dans l'agenda des Frères:

Le but des Frères a toujours été et demeure [non pas la construction d'un Etat religieux islamique] mais la réforme du gouvernement et du système politique, si bien que dans l'hypothèse

de l'amendement de la loi sur les associations et les partis, ils sont prêts à dissocier, en leur sein, entre une association engagée dans la prédication et un parti politique à référent islamique en concurrence avec les autres partis pour l'exercice du pouvoir,

ajoutant que

l'autorité (*wilâya*) du musulman sur le non musulman n'a plus de raison d'être dans la mesure où ce sont aujourd'hui les institutions qui détiennent l'autorité et non plus les individus.³¹

La contrepartie en serait, bien sûr, que l'Eglise et son chef renoncent à jouer un rôle politique et se cantonnent dans des activités de prédication et de guidance spirituelle, une condition qui explique, sans doute, la fin de non recevoir à laquelle se sont jusqu'à présent heurtées les avances des Frères et la suspension du dialogue.

Au-delà de ce qui peut bien apparaître, de part et d'autre, comme des "gesticulations", on peut se demander, comme le fait Sâmih Fawzi,³² si ce dialogue, tel qu'il a été engagé, n'était pas d'emblée voué à l'échec, compte tenu tant des objectifs et des agendas, affichés et non dits, des protagonistes que des contradictions qu'exacerbent le dialogue lui-même entre les différentes parties en présence au sein des deux camps. D'une part, contre ce que S. Fawzi désigne comme "l'Etat principiel" — *al-dawla al-asliya*, c'est-à-dire l'Etat égyptien lui-même, comme instrument d'un régime n'ayant pour objectif que son propre maintien —, qui a favorisé l'installation d'un "Etat parallèle pour les coptes", *dawla muwâziya*, "sur la base de l'abandon total de la représentation des coptes

au profit de l’Eglise en contrepartie d’une réduction de leur intervention dans la sphère publique”,³³ qui fait de ceux-ci “beaucoup plus des sujets de l’Eglise que des citoyens d’un Etat”, ce que veulent obtenir les participants coptes au dialogue, c’est une clarification par les Frères de leur représentation d’une citoyenneté partagée: tout à la fois des arguments qui leur permettraient de récuser le rôle politique confisqué par l’Eglise au nom d’une sécularité citoyenne, pour ne pas parler ici de laïcité, et le renoncement par les Frères au projet d’un Etat islamique qui enfermerait les chrétiens dans le statut de protégés (*ahl dhimma*), dont l’Eglise, précisément, deviendrait le seul recours. D’autre part, les Frères, dont on peut penser qu’ils s’accommoderaient fort bien d’avoir l’Eglise comme interlocuteur — quand bien même celle-ci se refuse à leur concéder, en entrant en dialogue avec eux, le statut de “représentants des musulmans” — entendent bien utiliser le dialogue avec les (certains) coptes comme une carte dans leur confrontation avec le pouvoir pour démontrer que les inquiétudes suscitées par leur montée en puissance sont sans fondement et pour faire passer un message à usage externe, à destination de l’administration américaine en particulier. De ce point de vue, les principaux enjeux du dialogue ne sont pas tant, comme le souligne S. Fawzi, les relations entre chrétiens et musulmans que les rapports de force au sein des deux camps. Dans la mouvance islamique, il engage la définition même du projet politique, opposant les Frères, partisans

d'un certain gradualisme et qui s'efforcent de mettre en place un front commun de toutes les oppositions au régime — en y associant si possible l'Eglise en direction de laquelle ils multiplient les appels du pied — et ceux des islamistes qui veulent tout, tout de suite et qui font de la critique de l'Eglise, du “radicalisme copte” et de “l'extrémisme copte” (*al-ghilw al-qibti*) par les coptes qui voudraient s'y associer, le ticket d'entrée dans le dialogue, valant droit de séjour dans l'Etat islamique à venir. Au sein du camp chrétien, au-delà de l'opposition entre partisans et adversaires du dialogue, les lignes de fracture recourent la confrontation entre l'Eglise et les “laïcistes”, que celle-ci a vite fait de chasser de son sein, en même temps que les différences de tactique — et les surenchères auxquelles celles-ci ouvrent la voie — entre les organisations de la diaspora et les “coptes de l'intérieur”. Mais, en définitive, c'est sans doute l'intérêt complice du régime et des Frères à maintenir les coptes en lisière du système politique et de “l'Etat principal” et à encourager leur enfermement dans leur “Etat parallèle” qui compromet par avance l'issue du dialogue et confronte, en toute conscience de leur part, ceux des coptes qui auront pris le parti de s'y associer, au risque de se voir accuser d'être des “idiots utiles”.



Si j'en reviens aux questions liminaires formulées en introduction à la présente étude — à quoi sert une

élection en Egypte? Qu'est-ce qui a changé par rapport aux élections précédentes? —, force est sans doute de constater que la remise en cause, explicite ou non, à l'occasion des scrutins de l'automne 2005, des règles du jeu relatives à la question confessionnelle, en général, et à la "question copte", en particulier, semble illustrer une application "à l'égyptienne" du principe de Lampedusa: "Il faut que tout change pour que tout reste comme avant". Ou encore, en inversant le sens du propos, tout a beau changer, la représentation des coptes, tant dans les arènes parlementaires que dans les fonctions d'autorité reste limitée à la portion congrue. Mais, en vérité, qu'est-ce qui a changé, au-delà de la modification à la marge des règles du jeu de l'élection présidentielle et de l'existence d'une presse "indépendante", dont l'impact populaire est, en tout état de cause, limité?

L'articulation entre la politique intérieure et extérieure: si la réforme constitutionnelle des procédures de désignation du président de la République visait à l'évidence à préparer la successions de H. Moubarak et à rendre possible la transmission dynastique, *tawrîth*, du pouvoir à son fils Gamal, une part considérable des efforts du régime est déployée pour rendre celle-ci acceptable internationalement, l'assentiment des partenaire extérieurs de l'Egypte étant conçue comme le moyen de faire avaler plus aisément la pilule au peuple égyptien, alors que réciproquement, l'acceptation de l'opération Gamal par les Egyptiens devrait amener les puissances étrangères

à se faire une raison à l'endroit de la dérive monarchique du régime égyptien. Nul doute que les élections législatives ne s'inscrivent également dans la stratégie mise en œuvre par le régime pour redorer son blason démocratique, au moins sur la scène internationale, les Egyptiens n'entretenant pour leur part guère d'illusions sur le verrouillage du système. Cela rend d'autant plus paradoxal les mauvaises manières faites aux coptes par le PND à l'occasion de ces élections en dépit du soutien au président affiché par le pape et de l'intensification du lobbying déployé par les organisations de la diaspora copte pour faire de la place concédée aux coptes au parlement et au gouvernement un test de l'effectivité des intentions réformatrices du régime.

Ce qui change, c'est aussi, non pas tant la confessionnalisation des idiomes et de l'agir politique, acquise de longue date, que le statut même de cette confessionnalisation: la participation des Frères musulmans aux élections parlementaires, à l'évidence négociée avec le pouvoir,³⁴ conduite sur la base du plus "clérical" de leurs slogans — pour ne pas parler ici de programme —, "l'islam est la solution", traduit la même articulation de considérations internes et externes. Convaincre les partenaires étrangers de l'Egypte de la sincérité des engagements démocratiques du régime, dans un contexte où le messianisme militant de l'administration américaine est prêt à voir dans les Frères — islamistes "modérés" dans les classifications néo-orientalistes — des interlocuteurs

légitimes; attirer dans l'orbite du régime, à ses propres conditions, des acteurs centraux de la scène politique égyptienne en récupérant au passage une partie de la légitimité liée au référent religieux islamique que leur disputent les oulémas officiels. Il ne fait pas de doute, à cet égard, que le calcul du pouvoir égyptien vise à tirer parti de la participation des Frères au jeu des institutions politiques "formelles" vise à les neutraliser — calcul probablement vérifié dans la mesure où le succès des Frères aux élections législatives apparaît largement dépourvu de perspectives politiques. Le paradoxe est, cette fois, que la confessionnalisation du jeu politique, assumée par l'ensemble des acteurs en présence, à commencer par le PND à travers les oulémas du régime, qui apparaît bien — que cela plaise ou non, au bénéfice des Frères, comme ouvrant la voie à une "avancée démocratique" du système politique égyptien en accordant une représentation à un large secteur de l'opinion égyptienne qui n'a pas encore eu l'occasion de se compter, se traduit pour les coptes par un résultat inverse: enfermement dans le bastion communautaire, de plus en plus étroitement identifié à l'Eglise, généralisation et approfondissement de l'abstention politique dont le passage à la limite prend de plus en plus souvent la forme de l'émigration.

On l'a dit, le rôle politique de l'Eglise et de son chef n'est pas en lui-même une nouveauté, mais bien plutôt la visibilisation de ce rôle, et, plus largement, celle de la communauté copte elle-même qui bénéficie, en particulier dans la presse dite indépendante, d'une "couverture"

médiatique sans précédent, pour le meilleur et pour le pire, ai-je pu écrire.³⁵ Le paradoxe est que cette nouvelle visibilité se déploie dans un contexte où

les espaces d'acceptation mutuelle, religieuse et civile, se sont rétractés au point que l'appartenance religieuse des individus ou les marqueurs de cette appartenance apparaissent comme la condition de la présence de chacun dans l'espace public, des médias qui ne cessent de vous enfermer dans la peau de représentant de votre communauté au chauffeur de taxi qui n'a ni fin ni cesse que de découvrir à quelle confession vous appartenez avant d'engager la conversation.³⁶

Sans doute les élections de 2005 n'ont-elles fait que de conforter cet état de fait. Elle auront quoi qu'il en soit été l'occasion d'en dresser le constat.

NOTES

1. Jusqu'à son annonce, l'ensemble des relais de la propagande gouvernementale s'accordaient à soutenir d'une seule voix qu'une telle réforme n'était pas nécessaire.
2. Un dispositif qui s'avèrera, en fait, insuffisant, compte tenu de la percée des Frères musulmans, contraignant le régime à repousser, par prudence, la tenue des élections locales.
3. Notons que les Frères ne sont pas les seuls, dans la mouvance islamiste, à tenter de forcer leur formalisation politique: Abbûd al-Zumr, l'un des conjurés de "l'événement de la tribune", le 6 octobre 1981, du fond de sa prison, fera part de son intention de se présenter aux élections présidentielles, tout comme Montasir al-Zayyât, l'un des principaux avocats de la mouvance islamiste, tentera de se présenter aux législatives.
4. Ceci lui valut, de la part de Muhammad Hasanayn Haykal, l'un des principaux maîtres-penseurs de la période nassérienne, ce rappel à l'ordre qui résumait la *doxa* officielle, partagée tant par les coptes que par les musulmans: "Les coptes d'Égypte ne sont pas une minorité mais une composante indissociable du bloc civilisationnel et humain [que constitue] le peuple égyptien", titre

d'un article publié par M. H. Haykal dans le quotidien *Al-Ahrâm* du 22 avril 1994. Le colloque avait dû s'exiler à Chypre devant le tollé suscité par sa tenue au Caire. De nombreux coptes, parmi les plus en vue, accusèrent S. E. Ibrâhîm de "diviser la nation égyptienne" et de "jeter de l'huile sur le feu de la sédition confessionnelle" –, justifiant le sociologue à réclamer aujourd'hui à M. H. Haykal et à ceux qui l'avaient mis en cause "Des excuses aux minorités dans le monde arabe", *Al-Misri al-yawm*, 17/9/05. Sur ce colloque, Dina El-Khawaga, "Le débat sur les coptes: le dit et le non dit", *Egypte/Monde arabe*, 20, 4-1994.

5. Voir *infra*.
6. Seuls les chefs de partis dûment enregistrés sont autorisés à se présenter; d'éventuels candidats indépendants devraient produire 65 signatures de députés, 25 de membres du Conseil constitutionnel et 140 de membres de 14 assemblées provinciales différentes — une gageure dans un système dominé de façon hégémonique par le parti présidentiel. Il faut croire que ces précautions n'ont pas été jugées suffisantes puisque le pouvoir égyptien a jugé opportun, au lendemain des législatives, de reporter *sine die* les élections, qui devaient se tenir au printemps 2006, des assemblées locales où le PND bénéficie d'une écrasante majorité, de peur que les Frères musulmans n'y réitérent leur score de l'automne 2005, ce qui aurait comporté le risque de les mettre en mesure de présenter un candidat indépendant.
7. 'Atif Hilmi, "Pourquoi les coptes échouent-ils aux élections parlementaires?", *Rûz al-Yûsuf*, 20/11/05.
8. En 1984, l'introduction de quotas au bénéfice des femmes, pour les élections à l'Assemblée du Peuple avait été annulée par la Haute Cour constitutionnelle pour cette raison.
9. "Un parti pour les coptes et un pour les shi'ites: La liste s'allonge", *Nahda Misr*, 20/12/05.
10. Déclarations du pape Chenouda III à *al-Ushû'*: "Un parti copte est une expérience vouée à l'échec, et en voici les raisons", 19/9/05.
11. "Une dangereuse terminologie: ne dites pas 'nos frères coptes'... nous sommes tous Egyptiens", *Nahdat Misr*, 18/12/05.
12. L'usage arabe a du mal à différencier ces deux notions qui tendent à se confondre sous le terme '*ilmâniya* et l'un des enjeux des débats en cours est précisément de savoir comment les dissocier.

13. “La citoyenneté est la solution”, *Nahdat Misr*, 9/12/05.
14. “Des réunions très secrètes en vue de la création d’une commission de la citoyenneté”, *Nahdat Misr*, 18/12/05.
15. Titre d’un article de Samer Soliman, *Al-Bûsula*, 2, janvier 2006.
16. Editorial du n°1, juin 2005.
17. 9/3/2006.
18. “Les Frères musulmans sont dans l’impasse et il est faux de dire qu’ils ont laissé des circonscriptions aux coptes”, *Nahda Misr*, 8/12/2005.
19. Milâd Hanna a déclaré, avant de nuancer son propos, que si les Frères arrivaient au pouvoir, il ferait ses valises pour s’exiler. Voir par exemple l’entretien qu’il accorde à *Nahda Misr*: “Les coptes recherchent la sécurité dans les églises”, 19/12/05.
20. Les Frères ne se font pas faute de souligner que le premier “bureau de la guidance” (*maktab al-irshâd*) constitué par Hasan al-Banna en 1928 comportait deux coptes.
21. Terminologie utilisée par l’hebdomadaire *Rûz al-Yûsuf* et reprise par les adversaires de toute normalisation politique de la *Jamâ’a*.
22. Par exemple, ‘Abd al-Mun’im Abu al-Futûh, “Lettre des Frères musulmans aux coptes d’Egypte”, *Al-Dustûr*, 6/12/05, publiée en anglais dans *Al-Ahram Weekly* sous le titre “One God, one Nation”, 15/12/05; “Les coptes sont nos compatriotes (*shurakâ’ al-watan*) et le dialogue avec eux est une nécessité”, déclaration de Muhammad Habîb à *Nahdat Misr*, 25/12/05; “Nous sommes contre l’injustice (*al-zulm*) et nous sommes prêts à régler les problèmes des chrétiens... Eux et nous sommes victimes d’une religiosité pervertie (*al-tadyun al-maghsûs*)”, déclaration de ‘Isâm al-‘Aryân à *Nahdat Misr*, 28/11/05.
23. “Débat parmi les coptes sur l’opportunité du dialogue avec les Frères”, *Al-Misri al-Yawm*, 28/1/05.
24. Ces élections, qui ont lieu tous les cinq ans, se déroulent à deux niveaux: celui des conseils communautaires locaux, au niveau de chaque évêché qui élisent un conseil communautaire national pour lequel le pape Chenouda présentera sa propre liste, avec surcroît la faculté de nommer sept membres par évêché. Un contrôle encore renforcé par le fait que les membres élus se

- voient conférer la qualité de diacres (*shamâsa*), ce qui les place *ipso facto* sous l'autorité religieuse et spirituelle du pape.
25. Georges Ishâq, déclaration au quotidien *Rûz al-Yûsuf*, 6/12/05.
 26. Kamâl Zâkhir, "Les coptes, les Frères et la patrie... Que se passerait-il si...?", *Rûz al-Yûsuf*, 13/12/05.
 27. Déclaration à *Nahdat Misr*, 28/11/05.
 28. Les secrets du dialogue entre les Frères et les coptes", *Nahdat Misr*, 25/12/05.
 29. "Les coptes vont-ils rentrer dans l'association des Frères musulmans?", *Nahdat Misr*, 22/12/05.
 30. "Une alliance entre les Frères et les coptes pour faire chuter le gouvernement aux prochaines élections locales?!", *Al-Maydân*, 26/1/06.
 31. Déclaration de 'Isâm al-'Aryân au colloque "Le rôle des Frères musulmans dans le prochain parlement" organisé par le Centre pour l'étude des droits de l'homme, *Nahdat Misr*, 21/12/05.
 32. "La crise des courants islamiques en Egypte dans leur dialogue avec les coptes", *Al-Hayat*, 27/6/2006.
 33. S. Fawzi en veut pour indice le rôle d'interlocuteur quasi unique dévolu par l'Etat à la hiérarchie ecclésiastique et singulièrement à son chef, que confirme le fait qu'aucun des coptes nommés par le président à l'Assemblée du Peuple ne peut se prévaloir d'une quelconque "représentativité" ni d'aucune influence au sein de la communauté copte, pas plus qu'on ne leur connaît de prises de positions sur la "question copte".
 34. Même si les Frères ont outrepassé largement le "quota" de sièges que le parti gouvernemental était prêt à leur concéder, dépassé dès la première des trois phases de l'élection, comme en atteste la montée de la violence durant la deuxième et surtout la troisième phase, où un véritable état de siège a été mis en place autour de certains bureaux pour empêcher les électeurs de donner leurs voix aux candidats FM.
 35. On peut en voir une illustration dans l'attention prêtée par cette presse, aux prélats dissidents, Maximos et l'église du Muqattam, ou Habil, au Vieux Caire, ou encore à la préparation de la successions de Chenouda.
 36. Imân Farag, "Invitation à la peine et à l'aveu", *Al-Karâma*, 25/10/05.

Métaphore ou catachrèse: une lecture rhétorique de la décolonisation en Bolivie

Javier Sanjinés C.

Le 2 juillet 2006, jour historique pour la Bolivie, furent élus les deux-cent-cinquante-cinq citoyens qui, réunis en Assemblée Constituante, devaient donner au pays la structure d'un nouvel Etat plurinational et inter-culturel. Le referendum fut historique aussi pour deux autres motifs: d'une part, parce que pour la première fois, depuis le retour du pays à la voie démocratique en octobre 1982 et une fois surmontée la longue période des régimes militaires autoritaires, la population a pu choisir ceux qui la représentèrent dans la rédaction de la nouvelle Constitution; et d'autre part, parce qu'a été avéré le fait qu'après le retour à la démocratie, les gou-

vernements qui s'étaient succédés n'avaient pas eu les capacités suffisantes pour écouter le peuple. Le fait est que, comme en 1990, avec la "Marche pour le Territoire et la Dignité", entamée depuis les terres basses de l'orient bolivien, les indigènes exigèrent à nouveau un territoire propre, qui serait administré de façon autonome.

Quelques semaines avant ce 2 juillet historique, parurent dans les rues de La Paz d'énormes affiches de propagande qui représentèrent les multiples visages d'hommes et de femmes appartenant aux différents groupes ethniques du territoire national. Ces affiches plaçaient ces visages sous la devise "Evo c'est moi", en faisant allusion à la capacité d'agglutination et d'intégration d'Evo Morales, l'actuel Président de la République et le leader indigène du Mouvement vers le Socialisme (MAS). Démocratiquement élu, ayant été choisi, de manière véritablement inédite, par une vaste majorité des Boliviens, Evo Morales l'emporta largement sur la "démocratie pactisée" des partis politiques traditionnels qui, battus et ayant essuyé de pauvres résultats électoraux, auraient eu besoin d'arriver à un accord entre eux pour accéder au pouvoir.

La réaction face à ces affiches propagandistes ne s'est pas fait attendre. En effet, peu de jours après, parut dans la presse le commentaire écrit par un *prêtre jésuite bien connu* qui observait dans la devise "Evo c'est moi" une tournure autoritaire, comparable au despotique "*L'Etat c'est moi*" de Louis XIV. Pour ce prestigieux collabora-

teur d'un des plus importants journaux nationaux, Evo, qui reproduisait l'absolutisme de jadis, s'écartait de la rationalité discursive et affirmait sa souveraineté en plaçant ses gouvernés sous un pouvoir indivisible qui niait leur indépendance et leur jugement propre, se montrant ainsi comme l'incarnation la plus claire d'un dictateur plébiscitaire. Autrement dit, le transfert d'Evo à la représentation absolue de l'Etat, par une lecture métaphorique de l'affiche, nous invitait à interpréter la présence politique d'Evo Morales comme celle d'un souverain qui suspend le critère de la formation discursive de la volonté, fondée sur la délibération rationnelle. Par conséquent, cette lecture métaphorique renforçait de toute évidence le jugement des élites et celui d'un important secteur des classes moyennes urbaines, qui voyaient en ce nouvel Etat bolivien le rapprochement d'un absolutisme dangereux. Selon eux, Evo Morales cherchait dans les masses populaires l'appui nécessaire pour légitimer les mesures économiques et sociales adoptées seulement en six mois de gouvernement, notamment la nationalisation des ressources en gaz naturel et les premiers pas d'une réforme agraire profonde. Autrement dit, Evo aurait mis en marche un Etat d'exception, en adoptant des mesures arbitraires qui démentaient les moyens légitimes par lesquels il était parvenu au pouvoir. L'illégalité de ses actes ne prenait donc pas en compte le fondement de sa légitimité, affirmé dans le vote populaire.

Précisons que cette lecture métaphorique de l’affiche transfère le sens propre de “Evo c’est moi” à un sens différent — “L’Etat c’est moi” — qui s’apprécie grâce à une comparaison de nature exclusivement intellectuelle. La lecture est métaphorique parce qu’elle impose un transfert de signification, un transfert (*traslatio*) qui travaille deux isotopies différentes, et que l’interprète entrelace pour produire, au niveau de l’image associée, l’analogie que les rapprochent: l’autoritarisme.

En lisant ce commentaire journalistique, je me demandais si cette affiche pouvait être interprétée d’une autre manière; si la métaphore était liée à la lecture conservatrice de l’affiche. Voyons, donc, comment on aurait pu lire autrement cette affiche, et quelle serait la relation avec les propos de cet essai.

MÉTAPHORE OU CATACHRÈSE?

Si nous acceptons que le comportement humain est nécessairement inséré dans un continu dynamique de production de significations qui mettent en rapport les faits concrets de la vie quotidienne et des abstractions plus grandes, particulièrement les politiques de l’Etat qui orientent les projets de développement, nous serons alors en mesure de comprendre le rôle que jouent les métaphores et autres figures rhétoriques, véritables médiations ou “standardisations intermédiaires” (Vidal, 1982, 54-99; Lukács, 1965) qui dirigent les actions humaines en fixant, en condensant, parfois en exagérant

tendancieusement, leur sens social. Pour cette raison, dans ce transfert qui va de l'expérience microcosmique de la vie quotidienne aux exemples macrocosmiques et totalisateurs des notions d'Etat, de culture nationale ou d'hégémonie sociale, l'analyse de la rhétorique comme catégorie médiatrice entre l'abstrait et le concret s'avère cruciale.

Si nous appliquons maintenant ces observations à la devise "Evo c'est moi", nous pourrions dire qu'il existe un déplacement rhétorique dans lequel un terme littéral — Evo, dans notre exemple — est remplacé par un autre, figuré cette fois-ci comme un Etat absolutiste. Signalons donc que ce déplacement, cette substitution, est significatif pour l'analyse entreprise (Laclau, 2005, 95-7).

En réfléchissant sur l'origine des déplacements rhétoriques, Quintilien, dans son *Institutio oratoria*, distingue entre "métaphore" et "catachrèse" (Quintilien, 1935, 8.6., 35-6). Pour l'orateur romain, la catachrèse (*abusio*, abus) correspond à un état primitif de la société dans lequel la subjectivité, le "moi", est encore instable et reste encore à se constituer. Dans cet état barbare et primitif, il y a plus de choses à nommer qu'il n'y a de mots disponibles, de sorte qu'il est nécessaire d'utiliser des mots dans plus d'un sens, en les déviant de leur sens littéral. Soulignons ici, en suivant les réflexions de Patricia Parker sur l'œuvre de Quintilien (Parker, 1990, 60-73), que c'est le manque, la carence, la nécessité, les caractéristiques d'urgence qui distinguent la catachrèse de la métaphore.

Par conséquent, la différence fondamentale entre métaphore et catachrèse avait été confondue dans les écrits de Cicéron (Cicero, 1942, 3.38., 155). Celui-ci supprimait la différence entre le transfert d'un terme littéral à un autre, stable et constitué, comme il arrive dans la lecture métaphorique d'"Evo c'est moi" qui devient "l'Etat c'est moi", et la lecture catachrésique, où le transfert se fait à un autre terme, instable et à constituer, qui correspond à la lecture de l'affiche propagandiste comme "Le peuple c'est moi". Autrement dit, il y a une importante différence entre lire l'affiche en tant que construction d'une communauté populaire encore instable, et la lire comme transfert vers un Etat constitué, peu importe que celui-ci soit démocratique ou autoritaire. Autrement dit, la lecture catachrésique "d'Evo c'est moi" étend le sens du nom pour ouvrir le vide d'un "moi" instable qui est en construction: le peuple.

En suivant cette voie, voyons deux lectures possibles qui lient le peuple à la catachrèse. La première correspond à la lecture déconstructionniste de Gayatri Spivak (Spivak, 1988); la deuxième, à la vision de sujet populaire que, d'un point de vue différent, offre l'historien subalterniste Ranajit Guha (Guha, 1988).

Spivak pense que le subalterne ne peut pas parler parce qu'il n'arrive pas à s'écarter de la pensée de l'élite au moment même de la représentation. Incapable de se représenter à elle-même, la subalternité est ce qui est glissé sous la barre de la signification. Son rôle se réduit

à produire la catachrèse de l'élite, c'est-à-dire, chercher à refaire en sens inverse la culture dominante et ses formes de connaissance, y compris la rhétorique qui embellit et ornemente le discours. Pour Spivak, la catachrèse est la stratégie que la subalternité emploie afin de déconstruire le niveau symbolique où s'affirme la culture dominante; la stratégie qui mine les fondations de la métaphore patriarcale (le Nom du Père). Mais, une fois produite la déconstruction, qu'est-ce qui remplacerait la métaphore (lois, codes, grammaires, manuels de bonne conduite, etc.) qui, aujourd'hui se montre si usé? Spivak, qui revient rigoureusement sur la *potestas*, ne nous permet pas de voir dans la catachrèse la possibilité de réorganiser le social, moins encore de recomposer le pouvoir. Mais, de même que la catachrèse est plus à l'aise avec la synecdoque (la partie pour le tout) qu'avec la métaphore, comme l'a montré M. Fontanier dans son *Manuel classique pour l'étude des tropes* ([1821] 1968), ne donnera-t-elle pas lieu à une signification nouvelle?; s'il est ainsi, comment devrions-nous la lier au peuple?; ne serait-il pas mieux de la séparer, de la distancier de la pauvreté (*inopiae*), en l'éloignant du divertissement que produit la métaphore (*delectationis*)? Je crois que ce processus — non seulement employer la *potestas* mais la remplacer par quelque chose qui est en construction — est aujourd'hui présent dans le travail théorique d'historiens et des philosophes sociaux comme Antonio Negri, Ernesto Laclau, Ranajit Guha, Franz Hinckelammert et Enrique Dussel. Voyons, aussi brièvement, le cas de Guha.

Si, pour Spivak, ce qui est subalterne n'est pas précisément "le peuple", en refusant d'accepter la totalisation suggérée par la copule gramscienne "peuple-nation", il nous paraît que la lecture catachrésique d'"Evo c'est moi" s'approche d'avantage de la notion de "peuple" développée par Guha. Tout comme Antonio Gramsci, pour qui le subalterne est un euphémisme pour la classe ouvrière et paysanne, Ranajit Guha inclut dans le subalterne non seulement ces deux secteurs, mais aussi les secteurs moyens qui ne sont pas marqués en termes de classe. De cette manière, Guha identifie ce qui est subalterne et ce qui est populaire d'une manière beaucoup plus compréhensive, où la catachrèse accomplirait un rôle différent, non seulement celui d'"usure" que lui donne Spivak. En ce sens, Guha est un des théoriciens du subalterne en tant que "sujet populaire".

En résumé, il faut dire que les études subalternes sont en tension entre le projet déconstructionniste de la nation et l'articulation de nouveaux projets ou de nouvelles formes d'action collective, politique comme sociale. De cette manière, deux lectures de la catachrèse sont possibles: une, celle de Spivak, à l'appui des mouvements sociaux au niveau supra et infra national; l'autre, celle de Guha, à l'appui d'un nouveau bloc populaire potentiellement hégémonique, c'est-à-dire, une articulation idéologique qui, en Bolivie, invoque de nos jours les catégories de "peuple" comme de "patrie", afin de revenir sur la catégorie homogénéisatrice de "Etat-nation". Ainsi, les

études subalternes peuvent contribuer à l'organisation d'une nouvelle hégémonie "depuis le bas". C'est ce que Guha appelle "politiques du peuple", dans lesquelles la catachrèse accomplirait un rôle différent de celui que Spivak attribue à ce terme. Ceci dit, retournons à l'examen de la métaphore et de la catachrèse.

Métaphore et catachrèse sont donc des "standardisations" qui dirigent le comportement humain de manière différente: toutes deux sont situées dans une évolution temporelle qui va de la "pauvreté" à l'"embellissement", d'une situation de nécessité et de manque, vers une autre, sous le signe du "bon goût" et du "divertissement". Cette évolution marque aussi les différences entre la représentativité de la "communauté" archaïque et celle de la "société" constituée en Etat moderne, comme le décrit la devise "L'Etat c'est moi" du despotisme éclairé français. Si la métaphore est une translation raisonnée et accordée, la catachrèse est liée à la rudesse (*rustici*) campagnarde, qui ne transfère pas le sens pour le plaisir, mais par nécessité (Parker, 61-3). Il s'ensuit que la métaphore est le moyen communément employé par les poètes et les gens de lettres, tandis que la catachrèse, affirmée dans le milieu populaire, est davantage associée avec la subalternité, avec la condition humaine des pauvres, des sauvages, de ceux qui sont "dépourvus de langue", pour qui l'accès à la langue paternelle (le symbolique) est interdit et qui ont été soustraits au territoire qu'ils habitaient.

De la catachrèse à la métaphore, de la communauté rurale à la structure urbaine, de la tradition à la modernité, la narrative temporelle présentée par la rhétorique se déplace de la “pauvreté” lexicale à la “plus-value” embellie du discours; des limitations matérielles à la jouissance du texte. Dans le développement historique établi par les rhétoriques de Quintilien et de Cicéron, la métaphore domine le processus esthétique eurocentrique tout en dédaignant que celui-ci ait été entamé comme catachrèse, en tant que transfert issu de l’insuffisance des termes propres. Mais ce manque a été suppléé, au fil du temps, par le mode de production des significations qui a dépassé la pauvreté initiale. Soulignons bien ce fait, cet “après”, ce “post”, que l’histoire narrative n’a pas pu s’empêcher de glorifier, confirmée au XVIII^e siècle, dans *Les tropes* ([1729]1967, I: 57), de Dumarsais, et, postérieurement, dans le *Commentaire raisonné* ([1818]1967, I: 57), de Fontanier. Dans cette étape moderne, la catachrèse fut complètement absorbée, jusqu’au point où les différences entre la catachrèse et la métaphore furent plus perceptibles. La métaphore, produit raffiné de ce processus rhétorique, finit par dissimuler la pauvreté initiale du langage, son origine campagnarde, paysanne, devenant le trope dominant de la modernité et régnant sur tout le langage figuratif (“Elle règne en quelque sorte sur toutes les autres figures”, I: 75).

Nous nous demanderons alors que signifie précisément, pour notre propos, à savoir placer et différencier

les lectures divergentes de la réalité bolivienne, cette distinction entre métaphore et catachrèse, la première étant fondamentalement une dissimulation de la dernière?

Puisque les métaphores sont des tropes littéraires qui condensent et dirigent l'action quotidienne et qu'elles représentent avec plus de pertinence l'accès à la modernité, régie par le développement et l'"embellissement" de nos vies, nous pourrions dire qu'elles sont aussi liées au processus de la "nation civique" (Mayorga et Molina, 2005). Nous entendons par "nation civique" celle qui, fondée dans le concept de citoyenneté, suit le modèle français de l'Etat-Nation. Dans son application au cas bolivien, cet Etat-Nation a été fortement en défaut pendant tout le siècle passé. Toutefois, on peut dire que le projet le plus clair de la construction d'un Etat national est né de la Révolution démocratico-bourgeoise de 1952. Le développement de cet Etat-Nation a eu deux phases: premièrement, le capitalisme étatique qui, depuis 1952 jusqu'en 1985, s'est chargé de l'organisation "de la culture nationale", entendant celle-ci comme la somme de projets mis en marche par l'Etat pour homogénéiser une nation fragmentée en multiples ethnies, faiblement articulée sur son territoire et dans ses régions (Vidal, 1982). Pour atteindre ce but, l'Etat a propagé un nationalisme métis qui remonte à la pédagogie libérale inaugurée au début du XX siècle (Sanjinés, 2005). La seconde phase du développement de l'Etat-Nation, s'étendant de 1985 à 2005, fait référence aux réformes néo-libérales qui ont

produit le déplacement du nationalisme métis vers une “gouvernance démocratique” aspirant à suppléer les insuffisances du nationalisme et du capitalisme étatique.

Au contraire du modèle de la “nation civique”, dominé par la représentation métaphorique du métissage et son déplacement métonymique vers le multiculturalisme néo-libéral, les mouvements indigènes actuels remettent en question les concepts “universels” sur lesquels s’est construite la nation. De cette façon, les mouvements actuels se basent sur une vision beaucoup plus organiciste de la nation, promue par l’indianisme décolonisateur. Ce modèle organiciste rouvre aujourd’hui le débat concernant la validité de l’Etat Nation, mettant en cause celui-ci en tant que communauté politique et juridique capable de mener à bien l’inclusion ethnique et l’intégration sociale. Cette critique de l’Etat Nation, de son caractère exclusif — en termes sociaux, politiques et idéologiques — de sa nature linéaire, téléologique et de ses propositions homogénéisantes — en termes culturels —, a donné lieu à la formulation d’un nouveau pacte entre les peuples indigènes et l’Etat. Ce pacte est un des sujets centraux de l’Assemblée Constituante. Comme prévu, les véhémentes discussions qui ont lieu pendant les délibérations de l’Assemblée prouvent que nous ne sommes pas en présence d’une discussion raisonnée, où les arguments les mieux exposés, ou “embellis” par la rhétorique lettrée, dirigent le développement des séances. Il paraîtrait que pendant les séances de l’Assemblée

Constituante, la catachrèse renaît avec la violente intrusion des “abus” lexiques. Cette violente résurgence, montrant à quel point le langage peut être vil, comment il peut perturber la totalité du modèle modernisateur de L’Etat, est son côté obscur, grotesque, qui s’évade du domaine de la métaphore en se servant de l’*abusio* de la catachrèse, en une espèce de retour linguistique du refoulé, l’*unheimlich* de ceux qui n’étaient pas morts (Parker, 1990, 73), mais qu’on a fait taire, cernés par le règne métaphorique du métissage.

Ce bref résumé de la métaphore et de la catachrèse nous renvoie au sujet de l’Assemblée Constituante. Comment l’interprète-t-on aujourd’hui en Bolivie?

RHÉTORIQUE ET ASSEMBLÉE CONSTITUANTE

Certains conçoivent l’Assemblée Constituante comme l’institution qui serait encore soumise aux règles de l’Etat de Droit; comme l’institution qui aurait pour fonction de modifier les normes constitutionnelles qui régissent l’Etat-nation existant. Cependant, s’il s’agissait de la seule lecture valable, alors l’Assemblée, ainsi que la métaphore, représenteraient le transfert, la *traslatio* de nouvelles dispositions normatives à une construction juridique qui règle la vie de l’Etat-nation déjà existant, stable et inamovible. L’Assemblée viendrait pour renouveler la vie, améliorer, voire “décorer” (*ad ornatum*), selon l’expression de Quintilien, le “pouvoir constitué” de l’Etat. Selon cette lecture métaphorique, appropriée

à la représentation démocratico-libérale, le transfert des nouvelles normes ne devrait pas perturber “l’espace occupé, habité” par l’Etat constitué — Dumarsais parle du transfert narratif vers une *demeure empruntée* —; il s’agirait donc d’un transfert de contenu, contrôlé et soigneusement surveillé, dont la fonction ne serait pas de changer la conception même de l’Etat, mais de l’améliorer, de l’embellir. Ce changement de sens exprimerait, en tant que métaphore véritable et couronnée de succès, le travail de législateurs et constitutionnalistes capables de donner à la nouvelle norme le “progrès linguistique” propre à la sagesse lettrée. Ce serait, en fin de compte, le produit d’un groupe de démocrates choisis qui, rééditant l’“ariélisme” de Rodó, revêtiraient de nouveaux habits la vieille armature de l’Etat.

Liée cependant au concept de la représentation politique, c’est-à-dire à la médiation des individualités savantes et lettrées qui, dans une démocratie, délibèrent sur le destin de la nation, la métaphore empêche, par son procédé totalisateur, la représentation d’une société qui n’est pas définie en soi par la présence de démocrates choisis mais par l’apparition de subjectivités collectives qui, comme la synecdoque — où les parties constituent le tout —, mènent à une lecture contraire de la réalité. Pour le dire autrement: les règles de l’Etat de droit — ou encore, l’émancipation du “citoyen en tant qu’individu” et la garantie constitutionnelle de la liberté économique privée (qui au fond sont une seule et même chose)

— sont en tant que telles établies pour nier l'irrésistible émergence de la nécessité d'une gestion collective de la production sociale.

Ainsi Marx avait constaté que la modernité et la civilisation empêchaient l'intégration organique de la vie rurale, laissant dangereusement insatisfaites les demandes de "terre et langue"; on observe aujourd'hui que la suprématie de la Loi, générale et abstraite, protégée par le pouvoir constitué de l'Etat, empêche l'émergence irrésistible, quoique chaotique, des processus productifs et institutionnels autonomes produits par ces subjectivités collectives appelées mouvements sociaux. Une lecture décolonisatrice du pouvoir ne peut pas s'empêcher d'observer cet autre côté de la réalité, teint du procédé rhétorique de la catachrèse. Autrement dit, les innombrables absurdités sur lesquelles s'appuie la constitution matérielle de l'Etat libéral démocratique sembleraient avoir éclaté, ne pouvant plus cacher le fait que le métissage modernisateur soit une machine programmée pour produire des inégalités. De cette façon, il semblerait qu'aujourd'hui la lecture décolonisatrice, catachrésique, n'ait pas d'autre choix que d'inverser le point de vue métis et d'admettre une fois pour toutes que les "ruines" du passé, ce qui n'a pas été intégré à la structure sociale, se construit indépendamment de l'Etat de Droit; que le social se construit à partir des inégalités, cherchant spontanément leur réalisation dans le collectif.

Comment peut-on affronter le problème en partant du “retournement de la métaphore”? Comment lier la question du “politique” à cette nouvelle puissance productive qui s’exprime par la rhétorique de la catachrèse? Bien qu’il soit déplaisant d’affronter le sujet, on doit problématiser la relation entre les subjectivités collectives et la représentation politique. On se retrouve donc dans le cadre de l’Assemblée en tant que “pouvoir constituant”, thème analysé par Antonio Negri (Negri, 1999, 152-75).

La qualité “constituante” de l’Assemblée renvoie à une double lecture: si on considère celle-ci comme la représentation de l’Etat, en respectant avec autant de zèle sa logique d’institutionnalisation que le mode de production qui la soutient, on arrive obligatoirement à la lecture métaphorique. Rappelons que même les luttes ouvrières du passé respectaient cette logique. C’étaient des luttes “internes”, dirigées “contre” le mode de production. Aujourd’hui cette dialectique est éclatée car la lutte se situe “à l’extérieur” du mode de production et en opposition à celui-ci. Reconstruire brièvement cet échec institutionnel nous aidera à expliquer pourquoi la lecture métaphorique du “social” est aujourd’hui remise en question, ce qui nous mènera à chercher finalement dans la catachrèse l’option décolonisatrice.

Ce n’est pas une nouveauté d’affirmer qu’en Bolivie on vit une crise de la représentation politique. L’Etat démocratique libéral ne fonctionne plus, à un tel point que la corruption entache tous ses principes et tous ses

organes: le bon fonctionnement des pouvoirs, les règles de la représentation, l'efficacité et la légitimité administratives.

D'un autre côté, notre populisme n'a pas pu établir un Etat Providence comparable à celui des autres pays de la région, notamment le Chili (Sunkel, 1993). Pour cette raison, les propositions néo-structuralistes, qui prévoient la possibilité de rétablir l'Etat en l'adaptant aux bénéfices obtenus par le néolibéralisme, sont peu applicables aux réalités de la Bolivie, où le système politico-institutionnel, fondé sur l'accord entre la bourgeoisie nationale et la classe ouvrière industrielle n'a jamais eu lieu.

Si l'Etat Providence et l'Etat néolibéral ont échoué en Bolivie, comment l'Assemblée Constituante pourrait-elle sceller un nouveau compromis institutionnel? Ce sont ces échecs qui nous permettent de comprendre pourquoi il serait nécessaire de redéfinir le concept de peuple, au moyen d'une affirmation de la particularité, c'est-à-dire par le processus rhétorique de la synecdoque qui favorise la partie dans la représentation du tout. De cette façon, c'est la fraction opprimée qui, étant constitutionnellement reconnue et ayant réintégré ses droits autonomes sur la terre et le territoire, serait appelée à commencer le processus de reproduction de la société dans son ensemble. Ce n'est pas sûr que cela ait lieu. Ce qui est intéressant, cependant, c'est que dans cette deuxième option, la lecture métaphorique de la construction sociale cède le pas à la catachrèse, à l'audacieux

transfert, *inattendu*, vers un groupe humain indocile, analphabète, qui ne peut être éliminé car il ne remplace rien, ni occupe la place de personne; ceux qui “ne se lavent pas”, ceux qui ne se déshabillent pas parce qu’ils sont nus (“*toute nue et sans déguisement*”, selon Dumasais) intègrent l’histoire sans annonce préalable.

En une espèce de retour de ce qui a été refoulé, les marginaux ouvrent la voie à la catachrèse. Pour cette lecture de la réalité, l’Assemblée Constituante ne serait pas une nouvelle forme de constitution: ni française, ni nord-américaine, ni même bolivienne. Il s’agit d’une Assemblée Constituante “qui arrive avant l’Etat”, qui vit à “l’extérieur” de l’Etat. Le paradoxe de cette lecture se fonde sur le fait que le processus constituant n’aboutit jamais, il s’agit d’une révolution permanente, bourrée d’“exigences équivalentes”, insatisfaites, posées car on n’arrive pas à résoudre la question des inégalités.

Nous voilà au cœur du problème, d’où tout naît et vers où tout converge: l’Etat moderne, producteur d’inégalités, terme figuratif fondé sur la base des inclusions abstraites et des exclusions concrètes. Mais aujourd’hui, l’Assemblée Constituante a la capacité de construire, depuis l’extérieur de l’Etat, une machine où la démocratie directe, émanant de la quotidienneté, puisse organiser la communication, l’interactivité des citoyens — une “interculturalité” forgée de façon horizontale — produisant des subjectivités à chaque fois plus libres et plus complexes.

Métaphore ou catachrèse: telle est la question. C'est le dilemme de l'Assemblée Constituante. Un dilemme rhétorique fondé sur un événement réel: la "non contemporanéité du contemporain" (Harootunian, 2005); l'impossibilité que la réalité soit comprise uniquement depuis le progrès linéaire de la modernité. C'est la réalité du peuple opprimé, de son archaïsme qui, laissant les "ruines" du passé, et retrouvant le néolibéralisme sur sa route, commence à se manifester en tant que véritable sujet historique. L'exemple de la Bolivie démontre que cet événement, l'inactualité du colonial, ce qui n'a pas encore été résolu, surgit comme l'*Angelus novus*: à l'improviste.

BIBLIOGRAPHIE

- CICÉRON (1942). *De oratore*. Traduction de H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DUMARSAIS, César Chesneau ([1729] 1967). *Traité des tropes*. Paris.
- FONTANIER, Pierre (1968). *Les Figures du discours*. Paris: Flammarion. "Science l'homme".
- GUHA, Ranajit (1988). "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". In: GUHA, RANAJIT et SPIVAK, Gayatri (éditeurs). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- HAROOTUNIAN, Harry (2005). "Some Thoughts on Compatibility and the Space-Time Problem". *Boundary 2*, 32:2.
- LACLAU, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- LUKÁCS, Georg (1965). *Prolegómenos a una estética marxista*. México: Editorial Grijalbo.
- MAYORGA, Fernando y RAMIRO MOLINA, B. (2005). *La Asamblea Constituyente y las representaciones sociales de nación/naciones*. La Paz: UCAC.

- NEGRI, Antonio (1999). "De la transición al poder constituyente" et "República constituyente". In: GUATTARI, FÉLIX et NEGRI, Antonio. *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- PARKER, Patricia (1990). "Metaphor and Catachresis". In: BENDER, J. et WELLBERY, D. E. (éditeurs). *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- QUINTILIAN (1935). *Institutio oratoria*. Traduction de H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SANJINÉS, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB/IFEA/Embajada de Francia.
- SPIVAK, Gayatri (1988). "Can the Subaltern Speak?". In: NELSON, Cary et GROSSBERG, Lawrence (éditeurs). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- SUNKEL, Osvaldo (1993). *Development from Within. Toward a Neo-structuralist Approach for Latin America*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- VIDAL, Hernán (1982). "Cultura nacional y teatro chileno profesional reciente". In: VIDAL, H.; HURTADO, M. de la Cruz; et OCHSENIUS, C. (éditeurs). *Teatro chileno de la crisis institucional: 1973-1980*. Santiago de Chile: CENECA.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979). "Dependence in an Interdependent World: The Limited Possibilities of Transformation Within the Capitalist World-Economy". In: *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Islam, Embodied Morality and the Public Sphere in Syria

Paulo Hilu Pinto

The political and social processes unleashed in the Middle East by the unstable power balance created by the Anglo-American invasion and occupation of Iraq in 2003 have given new visibility to the debate about the compatibility between Islam as a religious and cultural tradition, and the liberal values enshrined in democracy and the Human Rights. Neo-orientalist scholars and political analysts were keen in pointing to the absence of democratic political order and the disregard for Human Rights in the Middle Eastern countries, as an expression of the incapacity of the Islamic tradition generating or accepting these political, moral and cultural principles. These analysts concluded that these principles can only

exist and develop in the Muslim societies, if imposed from the outside (Kepel, 2004: 89–98; Sadowski, 1993).

This kind of analysis misses the point in that, since the 1980s most movements inspired by political Islam in the Middle East have incorporated crucial elements of democracy, such as political participation, the rule of law and the protection of Human Rights, as part of their political program¹ (Eickelman & Piscatori, 1996: 160–4; Krämer, 1993). While the degree of attachment to these principles, as well as the actual social and political practices connected to them, vary enormously among the various Islamist movements, it is clear that Islamic associations and political movements played a fundamental role in creating more pluralistic and democratic political environments in many Muslim majority countries, such as in post-Suharto Indonesia (Hefner, 2000).

However, in the absence of a shared consensus about the rules of the political game and the rights of the individuals as political and social agents, there is a great possibility that these religiously-framed forms of political association and social solidarity go into the path of radicalization and violence. The spiral of violence, which includes a sectarian confrontation between Sunni and Shi‘is, as well as a conflict against the American occupation and its local allies, that took hold of Iraq since 2003 is a good example of this process.

Looking to the broader picture, we can say that there has been a gradual adaptation of Islamist movements to

a more liberal political order in the Middle East. This is exemplified by the success of Islamic-inspired parties in the elections in Turkey in 2002, Egypt in 2005, Iraq in 2005 and Palestine in 2006. Also, the political strength of Hizbollah in Lebanon is related to its ability in presenting itself as the political voice of those not represented by the Lebanese political establishment, as it was recently seen in its capacity of mobilizing large crowds in the protests against Fuad Siniora's government after its military confrontation with the Israeli army in 2006. The electoral success of the Islamic parties and candidates was built on their ability in presenting their political project in terms of "vernacular politics," i.e. through the mobilization of cultural idioms and interpersonal relations connected with the everyday realities of their constituencies (White, 2002: 3–28). In this sense, the political power of the Islamic parties does not reside in their capacity to seize and monopolize the state, but rather in fashioning themselves as "representatives" of religiously framed citizens. In order to effectively mobilize the voters, the political programs of the Islamist parties usually include the respect for Human Rights (*ḥuqūq al-insān*²) and take into account the aspirations of the "civil society" within an Islamic framework.

In order to understand the crescent affirmation of Islam as a framework for personal and collective insertion and participation in the public sphere in Muslim majority societies, and how this can articulate with notions of

Human Rights, we must take into account how religious identities, values and practices become embedded in local cultural and political contexts. Thus, instead of focusing exclusively on the ideology, or the political program of the Islamist movements and discussing in abstract their compatibility—or lack of it—with principles of democracy and the Human Rights, we should ask what kind of social subjectivities are being created and shaped by the various interpretations and practices of Islam. This approach allows us to understand how and if public pluralism and morally autonomous social agents, which are fundamental elements for grounding abstract principles of Human Rights into the practices of vernacular politics, are being produced within an Islamic framework.

Since the early 1990s the strategies of affirmation of Islam as public norm in most Middle Eastern societies, shifted from political projects centered on the absolute control of the state towards religious disciplines that aim the gradual construction of an “Islamic society” through the moral reform of the individual. Some researchers talk about the emergence of “post-islamist” forms of inscription of Islamic values and symbols in the public sphere (Roy, 1999; Roy and Khosrokhavar, 1999: 75–116), which is centered in the social practices and the ethical concerns of the individuals and the creation of circuits of solidarity based on shared religious identities and

moral values³ (Haenni, 1999; Pinto, 2004, 2006; White, 2005).

This process allowed the traditional religious authorities, such as the *'ulama* (religious scholars) and the Sufi *shaykhs*, who were marginalized and criticized by the Islamist militants during the 1970s and 1980s, to reassert their authority as important players in the process of “Islamization” of the Middle East societies (Houot, 1999; Pinto, 2004, 2006b; Roy, 1992; Zaman, 2002). Their renewed religious authority derived in part from the mastering of religious discourses that approached society through the morality of the individual. Therefore, the analysis of the creation of religious-framed social agents must take into account the power relations and the disciplinary practices⁴ that produce and shape their religious identities.

This paper analyzes these issues focusing on the role of Sufism in the constitution of a plural religious arena and religiously-informed social agents in contemporary Syria.⁵ While the Syrian public sphere is framed by an authoritarian political order, it also accommodates a gamut of secular and religious discourses, practices and values, which exist beyond the ideological control of the state. The argument presented here is that the forms of moral individuation, circuits of solidarity and shared ideas about debate and dissent that are created by the Islamic practices, discourses and disciplines constitute

some among the various arenas that can serve to negotiate and articulate values connected to the idea of Human Rights into the cultural framework of the Syrian society.

Since the violent confrontation between the Ba‘thist regime and the Islamic opposition in Hama in 1982, overtly political forms of Islam have been declining as a factor of popular mobilization in Syria. However, Islam continued to be a source of meaning and identity in the public sphere, expressed through the public display of individual signs of piety, such as the use of beard among men, veiling among women and a high rate of mosque attendance for both genders. It can be said that the affirmation of Islam as a normative framework for the public sphere in Syria shifted from a state-centered project to one focused on the moral reform of the individual.

The social expression of Islam in Syria is marked by a plurality of traditions, interpretations and practices, which range from text-centered Salafi Islam to the mystical rituals of Sufism. Amidst this range, the various expressions of Sufism enjoy considerable prestige and authority as individual and collective piety. While Sufism faces strong competition and, sometimes, criticism from other understandings and practices of Islam, such as Salafi or modernist Islam, as well as from secular Syrians, it continues to enjoy a significant presence as a source of meaning and identity in Syrian society.

In general, it can be said that Sufism in Syria has been on the rise during the last two decades, in response to a

growing demand for Islamic forms of personal piety. It can be said that the affirmation of Islam as a normative framework for the public sphere in Syria shifted from a state-centered project, which was expressed in the confrontation between the Ba‘thist regime and the Islamic opposition (Abd-Allah, 1983; Van Dam, 1996: 89–117), to one focused on moral reform of the individual as the mean to achieve the construction of an “Islamic society.”

The recent expansion of Sufism in the religious scene of Syria produced new kinds of religiously framed social agents, as well as new forms of personal and collective morality in the public sphere. The impact of the normative framework of Sufism on the social practices and trajectories of its adepts depends on the insertion of the individual in a particular Sufi tradition and the degree of engagement of the self in its disciplinary practices. Also, the normative power of a particular interpretation and practice of Sufism over the practices and ideas of its adepts is shaped and constrained by its interaction with other Islamic traditions, as well as other forms of subjectivity beyond religion, such as ethnicity, social position or family ties.

Sufism in contemporary Syria is marked by the co-existence of centralized Sufi orders and local Sufi communities connected by networks of personal relations linking their *shaykhs*. Most Sufi communities in Syria originate in and coalesce around a collective devotion to the religious persona of the *shaykh*. It is the charis-

matic nature of Sufi communities that has allowed them to attract members across neighborhoods, classes, occupations and families, spreading their influence over a large social spectrum, while retaining a strong popular character.

While Sufism faces strong criticism and competition from other forms of Islam, such as Salafi Islam, modernist Islam, and even secularism, it continues to enjoy a significant presence as a source of meaning and identity in Syrian society. It remained an important framework for the expression and experience of Islam in the rural and popular milieus. Sufism also continued to shape personal piety among various sectors of the urban middle and upper classes, such as women and the members of the traditional merchant families. Furthermore, the connections between Sufism and the religious scholars (*'ulama*) were never completely severed in Syria. Still today, many religious leaders combine the functions of textual scholars with those of mystical leaders, such as Ahmed Kuftaru, the former Grand Mufti of Syria and leader of a branch of the Naqshbandiyya Sufi order, who died in September 2004.

DEBATING ISLAM AND THE COMMON GOOD

The religious debate in Syria serves as an important forum for dispute and discussion about the common good and its relation to individual and public forms of morality. This opportunity to express and mediate divergent

opinions in the public sphere takes on an added significance in Syria, where other instances of public debate are tightly controlled by the Ba‘thist regime.⁶ The rise of Bashar al-Asad to the presidency after the death of his father Hafiz al-Asad, in 2000, unleashed a short-lived wave of liberalization. Political prisoners were released, control of the press was loosened, and discussion forums and clubs (*mntadayyāt*) created to address the social and political issues of a civil society were allowed to function in various contexts, from professional organizations to private homes. The collapse of this liberal experiment, in 2001, in the face of repressive measures taken by the regime against those who publicly expressed their criticisms, reinstated state control over national debate (George, 2003: 47–63; Wieland, 2006: 43–57).

The religious debate is not the only form of public debate in Syria that has some autonomy in relation to state, but it does offer a broader range of possibilities, even if indirect, for public expression of dissent and discontent. Moral commentaries focusing on the Islamic legitimacy of beliefs and practices have clear implications for the definition of the common good, including acceptable or desirable forms of governance (Pinto, 2004). On the other hand, religious debate is a key element in the elaboration and circulation of the interpretations of Islam that are favored by the Ba‘thist regime. The production of a set of religious discourses that can be defined as “official Islam” (Böttcher, 2002) comes about less by the imposi-

tion of consensus than by the establishment of limits of debate in which different actors can present competing visions.

Therefore, the “official Islam” fostered by the Syrian government is less a coherent corpus of doctrines and opinions than what Pierre Bourdieu has defined as a “field” or “universe of possible discourses” (Bourdieu, 1997: 167–71), as it disciplines public discourse, by establishing the issues to be debated and the terms of debate. The Ba‘thist regime is able to influence the production of public discourses on Islam by giving key religious figures easy access to media (radio, television and internet), or simply by tolerating their public activities. Beneficiaries of this policy do not necessarily have direct links to the regime and may even express their criticisms of it; rather, their role in the production of “official Islam” is played out in their positioning of themselves and in their mutual disagreement.

The main actors in this field of debate have included *‘ulamā* connected to Sufism, such as the deceased Aḥmad Kuftārū, long-standing Mufti of Syria, and Muḥammad al-Ḥabash, currently a member of the Syrian parliament. They have also included moderate Salafi figures, such as Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būḩī, widely popular for his lectures, writings, and television program; and lay Muslim intellectuals, such as Muḥammad Shaḥrūr, well-known for his modernistic reading of the Islamic tradition (Shaḥrūr, 1990, 1999). All the main participants

in the public religious debate intensely use the modern media, which allows them to give a national and international scope to their discourse and polemics.

Although not all participants in the public religious debate are affiliated with Sufism, it is a constant explicit or implicit presence in the discourse of most of them.⁷ For example, *shaykh* Būṭī, who is known for his sympathy for moderate forms of Salafi Islam, accommodates Sufism in his writings as a religious discipline based on moral reflexivity within the limits of the *sharī'a*⁸ (Būṭī, 1998). However, not all forms of Sufism are recognized by the public discourses on Islam, as legitimate frameworks for Muslim identities in Syrian society. A consensus exists among those participating in the public religious debate about the higher value of spiritualized and rationalized scriptural Sufism. An example of this were the efforts of the late *shaykh* Aḥmad Kuftārū (d. September 2004), who combined the functions of Mufti of Syria and *shaykh* of the Kuftāriyya Sufi order, to transform Sufism into the moral consciousness of the *sharī'a* by limiting the technical vocabulary of Sufism to quranic concepts (Geoffroy, 1997: 14).

Notwithstanding the importance of public religious debate in shaping shared understandings about Islam and its role in society, the discourse of leading religious figures at a national level must always be locally appropriated if it is to be effective in shaping the religious consciousness and the social practices of individuals.

Therefore, this analysis would be incomplete if it did not take into account the variations between the religious discourse at the national level and the local production of meaning and behavior in the Sufi communities.

The main figures participating in the debate at the national level are also recognized locally, but they do face strong competition from local or unofficial religious leaders and intellectuals. One example of a local reference in the religious debate, as it takes place in Aleppo is the Shādhilī *shaykh* ‘Abd al-Qādir ‘Īsā. His book *Ḥaqā’iq ‘an al-Taṣawwuf (Truths about Sufism)*, which presents a systematic exposition of the principles of Sufism, is widely read by Sufis and non-Sufis. The readers of ‘Īsā’s book are usually literate, middle-class professionals, who seek a modern form of Sufi spirituality in harmony with the Qur’ān, but do not identify with the textual formalism of the dominant views on Sufism that circulate in the religious debate.

While ‘Īsā stressed the importance of having the Qur’ān and the *sharī‘a* as the normative framework for Sufism, he never denied the religious legitimacy or the reality of sainthood (*walāya*), nor miraculous deeds (*karāmāt*, sing. *karāma*) (‘Īsā, 1993 [1961]: 460–70). In reality, ‘Īsā considered the *sharī‘a* and the ritual rules of Islam as part of the *zāhirī* (exoteric/manifest) aspects of the religious truth, while the superior *bāṭinī* (esoteric) divine reality could only be accessed through the engagement in Sufi devotional practices, in order to reach

an experiential connection to God (‘Īsā, 1993 [1961]: 474). ‘Īsā’s portrait of Sufism as a form of self-discipline and asceticism allows him to generalize it as the moral solution for what he referred to as the “subversion” and “depravation” that threatened the Muslim community (‘Īsā, 1993 [1961]: 8).

Throughout his book, ‘Īsā elaborated an interpretation of the Sufi tradition engaged in social change for the sake of achieving a just social order, as defined by the principles of Islam. ‘Īsā wanted to guarantee a central social and religious role for Sufi *shaykhs*, saying that “the legalistic scholars (*‘ulamā al-zāhir*) are to guard the borders of the *sharī‘a* and the Sufi scholars (*‘ulamā al-taṣawwuf*) its morals and its soul” (‘Īsā, 1993 [1961]: 476–7). He thus presented a view of Sufi spirituality as engaged in social action, which is very different from the abstract spirituality fostered in the dominant views in the public religious debate.

Another important reference in the religious debate in Aleppo is Sa‘īd Ḥawwā, former leader of the Syrian Muslim Brotherhood and a Sufi himself. In his book *Tarbiyyatu-nā al-Rūḥiyya (Our Spiritual Education)*, he defends a form of Sufi spirituality committed to social change through respect of the principles of the *sharī‘a*, affirming the role of Sufi *shaykhs* as moral and spiritual guides of the Muslim community (Ḥawwā, 1979: 17–8). Ḥawwā accepted the Islamic legitimacy of miraculous

deeds (*karāmāt*), even in their more spectacular and corporeal expressions, such as the *ḍarb al-shīsh*,⁹ as proofs of the reality of *baraka* as a form of divine power embodied in the Sufi *shaykhs* (Ḥawwā, 1979: 217–8). Ḥawwā’s discourse on *karāmāt* implies that power and authority must be embodied in those who can perform it through miracles or privileged knowledge (Ḥawwā, 1979: 220).

The main point of divergence between the major participants in the public religious debate in Syria, and those who have a local or regional expression is the definition of religious authority and its social roles. The participants in the debate who are linked to the discursive field of “official Islam” tend to define sacred power as something enshrined in the religious texts. To these actors, even those affiliated with Sufism, religious authority derives solely from the capacity in producing legitimate interpretations of the Islamic textual tradition. This view about sacred power and religious authority bodes well with the religious policies of the Ba‘thist regime, as it implies that religious sources of power can be tamed through control of the interpretive regimes that produce religious discourses. Indeed, the Ba‘thist regime has heavily invested in the control of religious education and public discourse (Böttcher, 2002).

On the other hand, the works of Ḥawwā and ‘Īsā presented views that contradicted the “official” consensus about sacred power, by affirming that it can be embodied

in select religious leaders, who can demonstrate the legitimacy of their religious authority through the performance of *karāmāt*. These discourses pose challenges to the authoritarian order of Syrian politics, as they dislocate the sources of authority from discourse to embodied forms of performance. The views expressed by these authors also have greater resonance with local forms of religiosity, which, at least in Aleppo, are shaped by beliefs and practices related to the notion of *baraka*, such as the cult of saints. Therefore, religious discourse can act as a vehicle of public dissent, with potential political effects, not so much by carrying an explicitly political content, as by defining how power is to be legitimately claimed and exercised.

EMBODIED MORALITY AND THE PUBLIC SPHERE

The processes involved in constructing Sufi identities range from participation in the ritual gathering (*ḥaḍra*) to the initiation in the esoteric knowledge of the Sufi path (*ṭarīqa*) under the guidance of the shaykh. The experiential character of Sufi identity is structured in the process of mystical initiation, which includes the acquisition of esoteric knowledge and body techniques¹⁰ through both doctrinal lessons (*dars*) and spiritual exercises. The disciplinary practices that constitute Sufi initiation aim to control and reshape the self (*nafs*), so as to detach it from the exoteric (*zāhirī*) universe of worldly appearance and direct it towards the esoteric (*bāṭinī*) realm of divine

reality/truth (*ḥaqīqa*). Thus, the process of constitution of the Sufi identities could be described as a mechanism of “subjectification,” for it aims to produce social actors, whose discourses and practices are framed and disciplined by an internalized normative framework.

The normative framework of Sufism influences and shapes the social practices of its adepts according to its form of embodiment, as cognitive, practical and emotional dispositions of those who are socialized through the Sufi initiation and ritual. The acquisition of *adab* (rules of behavior), which is a central element in the Sufi initiation, has to be constantly proven and validated through moral performance in the public sphere. This enactment of embodied moral values creates a framework of individual exemplarity upon which are built social evaluations and expectations about the proper social behavior in the public sphere. It is common that the disciplinary reconfiguration of the self within a Sufi framework also leads to the reorganization of the social relations of the individual and gives a moral character to the individual performance in various social settings.

An example of this kind of “inner conversion” was the case of a young engineer in his 30’s. from a very secular and rich family, who became a disciple of a Shadhili *shaykh* of Aleppo. He not only adopted a very strict moral behavior, growing a beard, stopping to drink and to intermingle freely with women, but also gradually reshaped all his social relations according to the moral

principles preached by his *shaykh*. It is interesting to note that this man presented both his religious practices, such as regular mosque attendance and participation in the Sufi *hadra*, and his “modern asceticism,” such as the practice of sports and a strong work ethic, as complementary parts of his moral performance.

Sometimes, this process can create challenges to shared assumptions about the common good and social practices that are culturally legitimate; can be abandoned or changed as a result of the moral performance of individuals grouped together by their affiliation to a Sufi *shaykh*. For example, three disciples of the above mentioned Shadhili *shaykh* from Aleppo, who owned shops in the district of Bab al-Faraj, in Aleppo, decided to abandon the practice of bargaining and haggling over prices in their commercial activities, as they felt that it was contrary to the Sufi principle of *sidq* (correctness). The moral performance of these Sufi merchants created the opportunity for the emergence of new circuits of solidarity and the redistribution of power and prestige in the public sphere within the framework delimited by the Islamic values inscribed in their social practices.

However, the influence of Sufism in the Syrian society extends beyond the Sufi communities via services performed by the Sufi *shaykhs* for a wider audience, such as the dispensation of religious knowledge, religious healing, conflict mediation, and charity. The Sufi *shaykhs* are seen by their followers as embodying notions of justice

that are articulated to other elements that compose their charismatic *persona*, such as their knowledge of both the *shari‘a* and the esoteric truths of the divine reality. Even non-Sufis in popular milieus tend to accept that the justice of the Sufi *shaykhs* is fairer than the one dispensed by the Syrian legal system, and resort to it in order to settle their disputes. Another feature that attracts people to submit their disputes to the judgment or mediation of the Sufi *shaykhs* is the perception that they take into account the social *persona* of those involved, always trying to prevent or compensate any harm done to the social identity of the parts involved, in particular when it involves issues of honor, rank or modesty.

The role of Sufi *shaykhs* as moral guides and mediators of conflict challenges the regime’s monopoly over public order and justice. Besides creating alternative focuses of power, the religious authority of the Sufi *shaykh* rests in their capacity to mobilize their followers in the public sphere. This social power has a significant political dimension, which is often explored, rarely as an act of confrontation to the state, but rather as a way to negotiate the limits of autonomy and compliance *vis-à-vis* their relation to the state. Sometimes, pointed conflict with state agents can escalate into public confrontation, leading to the open politicization of the Sufi presence in the public sphere.

For example, once in a village north of Aleppo, one of the disciples of a Rifā‘ī *shaykh* was arrested following a

personal dispute with a member of the security services. As soon as he became informed about the incident, the *shaykh*, who had maintained good relations with the state authorities, gathered his disciples and went in procession from his *zāwiyya* to the place of the young man's detainment. They paraded the streets of the village, beating drums and carrying the flags of the Rifā'iyya group, finally stopping in front of the detention house, where they remained, performing the *dhikr* ritual (mystical recitation) throughout the day and night. The sound of the drums and the chanting filled the streets of the village, proclaiming the presence of the Sufi community and the power of its *shaykh* in the public sphere.

Parallel to such confrontational strategies, phone calls were made at the *zāwiyya*, in order to contact friends of the *shaykh* in the political establishment and the Ba'ath party who could mediate the situation. Finally, after a long and difficult negotiation, which included government authorities in Aleppo, the man was released. Through the combination of public confrontation and personal mediation, the *shaykh* showed the state agents the political potential of his religious authority. This episode also enhanced the social recognition of his role as a local leader, for many inhabitants of the village told me how they feared and respected this *shaykh* who was powerful and courageous enough to confront even the state—and that despite the fact that some of these villagers had no sympathy for Sufism as a religious tradition.

It is, however, important to keep in mind that the social and political power acquired by Sufi *shaykhs* by mobilizing their communities in the public sphere is rarely used as a political tool to confront the state. While some Sufi *shaykhs* use it to negotiate the limits of their religious and social autonomy in relation to the state, others use it to obtain a privileged place in the networks of clientship that connect the state to local social groups in Syria. The Sufi *shaykhs* entering these networks have to manage a delicate balance, easily broken, as seen in the example above, between worldly subordination to the Ba‘thist political rule and the absolute mystical power that constitutes their religious persona.

CONCLUSIONS

The present analysis has highlighted ways in which Sufism gives expression to various arenas of power and social participation in contemporary Syria. Sufi public discourses on both religion and society contribute to the constitution of a sphere of public debate, offering channels for the expression of dispute over forms of the common good in Syrian society. The Sufi-framed moral performances create circles of communication, trust, and shared expectations, which demarcate multiple arenas of solidarity and participation in the public sphere. The circuits of debate, pluralism and individual agency made possible by these religiously-framed autonomous arenas constitute social loci, where the values encoded in the

idea of Human Rights can be negotiated and articulated with the moral and cultural meanings created by the various understandings and practices of Islam in the Syrian society.

NOTES

1. Of course, these same democratic elements can be found in secular political movements in several Middle Eastern countries, such as the “civil society movement” (*harakat al-mujtam‘a al-madani*) that emerged in Syria after the ascension of Bashar al-Asad to the presidency. See George, 2003: 30–46; Wieland, 2006: 114–23.
2. The transliteration of the Arabic words follows the system of the *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*.
3. Another circuit of Islamization of the public sphere in contemporary Muslim majority societies is linked to the growing market of religious commodities, which allow the inscription of Islamic meanings and values in the everyday life of the individuals, through the consumption and multiple uses of objects and images of symbolic and iconic character (Haenni, 2005; Pinto, 2007; Starrett, 1995).
4. The concept of “disciplinary practices” was taken from Talal Asad (1993: 125)
5. The ethnographic data analyzed here was collected during several periods of fieldwork research in the Sufi communities of Aleppo and Damascus, in Syria, in 1998, from 1999 to 2001, 2002 and 2006.
6. The concept of public sphere was taken from Habermas (1989 [1962]), taking into account its critical reappraisal for the context of Muslim societies by Eickelman & Salvatore (2004: 10-5).
7. Muḥammad Shaḥrūr is a notable exception to this trend, as he simply dismissed the esoteric interpretations of Sufism as irrelevant to his rational and formalistic approach to the Islamic textual tradition (Interview with the author, Damascus, 1999).

8. Būṭī's relation to both Sufism and the Salafiyya is very complex, as he mobilizes elements of both traditions in order to address specific issues. For an analysis of Būṭī's religious message, see Houot, 2004.
9. The *ḍarb al-shīsh* is the ritual perforation of parts of the body with iron skewers without causing any bleeding or physical harm to the performer. It is seen as a proof of the power of the *shaykh's baraka*. Salafi Muslims and Secularists criticize this ritual practice as either a form of un-Islamic magic (*sihr*) or just a backward superstition.
10. The concept of body techniques was taken from Marcel Mauss (1995 [1934]).

BIBLIOGRAPHY

- ABD-ALLAH, Umar (1983). *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley: Mizan Press.
- AL-BŪṬĪ, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān (1998). *Al-Salafiyya*. Damascus: Dār al-Fikr.
- ASAD, Talal (1993). *Genealogies of religion: Disciplines and Reasons of Power in Islam and Christianity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BAYAT Asef (1997). *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press.
- BÖTTCHER, Annabelle (2002). *Official Sunni and Shi'i Islam in Syria*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Mediterranean Programme Series, EUI Working Papers.
- BOURDIEU, Pierre (1997 [1972]). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EICKELMAN, Dale & PISCATORI, James (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- EICKELMAN, Dale & SALVATORE, Armando (2004). "Muslim Publics". In: SALVATORE, Armando & EICKELMAN, Dale (eds.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- GEORGE, Alan (2003). *Syria: Neither Bread nor Freedom*. New York: Zed Books.

- HABERMAS, Jürgen (1989 [1962]). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of the Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- ḤAWWĀ, Sa'īd (1979). *Tarbiyyatu-nā al-Rūḥiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyya.
- HAENNI, Patrick (1999). "Ils n'en nt pas Fini avec l'Orient: Quelques Islamisations non Islamistes". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 85-86: 121-147.
- . (2005). *L'Islam de Marché: L'Autre Révolution Conservatrice*. Paris: Seuil.
- HEFNER, Robert (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- . (2005). "Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics". In: HEFNER, Robert (ed.). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- HOUOT, Sandra (1999). "De la Religion à l'Étique: Esquisse d'une Médiation Contemporaine". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 85-86: 31-46.
- ‘ĪSĀ, ‘Abd al-Qādir (1993 [1961]). *Ḥaqā'iq ‘an al-Taṣawwuf*. Aleppo: Maktaba al-'Irfān.
- KEPEL, Gilles (2004). *Fitna: Guerre au Coeur de l'Islam*. Paris: Galimard
- KRÄMER, Gudrun (1993). "Islamist Notions of Democracy". *Middle East Report*, July-August: 1-8.
- MAUSS, Marcel (1995 [1934]). "Les Techniques du Corps". In: *Sociologie et Antropologie*. Paris: PUF.
- PINTO, Paulo G. H. R. (2004). "The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria". In: SALVATORE, Armando & EICKELMAN, Dale (eds.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- . (2006). "Sufism, Moral Performance and the Public Sphere in Syria". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 115-116: 155-71.
- . (2007). "Pilgrimage, Commodities and Religious Objectification: The Making of Transnational Shiism Between Iran and Syria". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East (CSSAAME)*, 27(1): 109-25.

- ROY, Olivier (1999). "Le Post-Islamisme". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 85–86: 11–30.
- ROY, Olivier & Khosrokhavar, Farhad (1999). *Iran: Comment Sortir d'une Révolution Religieuse*. Paris: Seuil.
- SADOWSKI, Yahya (1993). "The New Orientalism and the Democracy Debate". *Middle East Report*, July-August: 14-21.
- SHAḤRŪr, Muḥammad (1990). *al-Kitāb wa-l-Qur'ān: Qirā'a Mu'āṣira*, Damascus: al-Ahālī.
- . (1999). *Mashrū' Miythāq al-'Amal al-Islāmī*. Damascus: al-Ahālī.
- STARRETT, Gregory (1995). "The Political Economy of Religious Commodities in Cairo". *American Anthropologist*, 97: 51–68.
- VAN DAM, Nikolaos (1996). *The Struggle for Power in Syria*. London: Tauris.
- WHITE, Jenny B. (2002). *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- . (2005). "The End of Islamism? Turkey's Muslimhood Model". In: HEFNER, Robert (ed.). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- WIELAND, Carsten (2006). *Syria: Ballots or Bullets? Democracy, Islamism and Secularism in the Levant*. Seattle: Cune Press.
- ZAMAN, Muhammad Q. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.



Multiculturalism and Hegemony

Globalization, Hegemony and Sovereignty

Susan Buck-Morss

HRH Prince El Hassan bin Talal has proposed as a principle of governance “anthropolicy.” The word speaks to the need to develop a humanitarian politics worthy of the name, where the welfare of the people matters, and not the private interests of a few. Prince Hassan describes eight major themes: human solidarity; dialogue; security; economy, energy and environment; multilateralism; democracy and civil society; culture and education; and universal consciousness.¹ In the spirit of his humanitarian approach, and with great respect for his intellectual and moral leadership, I should like to address aspects of these themes from the perspective of an American university professor, during what in my country are very sad political times.

1. DEMOCRACY

United States foreign policy instructs by negative example. It demonstrates the tragic consequences of militaristic unilateralism, refusal to engage in dialogue, and narrow, partisan consciousness. That the Bush administration's aggression in the Middle East was disastrously conceived was evident from the start. Deeply troubling for those who spoke out at the time was the degree to which the country's informed opposition was incapable of holding the arrogance of US power in check. Despite thousands of hours of so-called news on hundreds of TV channels and radio stations, the American public and its leaders remained shockingly ignorant of the culture, history, and social life of those people whom it sent its armies to attack, and simultaneously claimed to liberate. George W. Bush made national elections a fetish in his public relations campaign for democracy Iraq. But the policy actions of the United States—the destruction of civilian life in Iraq, the legal black hole of Guantanamo Bay, the horrors of torture of Abu Ghraib—were anything but democratic, giving the world a moral lesson in how *not* to behave.

Within the United States, national elections have finally registered the public's rejection of Bush's policies, and still these policies continue. We have learned that principles other than the right to vote are indispensable for a modern, civilized political order. One such principle is the separation of powers—multilateralism on the level

of domestic politics—that belongs to a republican philosophical tradition embodied in the US Constitution. The Bush regime violates this principle when it claims virtually unchecked power to operate in the field of foreign policy. The whole point of providing constitutionally for a civilian commander-in-chief, an elected representative of the people, was to guarantee that the military could not be used against the people, or in opposition to the people's will. In foreign deployments, the Bush regime has behaved as if the terrifying military might of the US were its own private army. Until recently the US Congress has been ineffective in executing constitutional checks on Presidential power. But the federal courts frequently were, and it mattered (so much so that it appears an executive purging of judges hostile to the administration was deemed necessary).

A second, indispensable political principle for a functioning democracy is ensuring a strong civil society. This principle has been weakened generally by the neo-liberal order, exemplified in Margaret Thatcher's notorious statement that there *is* no society, only the individual and the state. Still, many Americans refuse to accept this argument. They continue to *believe* they live in a country where the people rule, and it is through organizations of civil society that they have managed to exercise this belief, even when government institutions have failed them. The university is the institution of civil society that guarantees my freedom to dissent. The

government has applied pressure to private university administrations to conform, individual faculty members and students have been harassed, and illustrious foreign scholars have been refused entry visas. Still, these actions have stopped short of generalized intervention and control. Effective censorship has occurred in a less direct manner nonetheless, as academic irrelevance achieves the same result. The great university traditions of scholarship in the humanities have been sidelined by a shift in the location of knowledge-production to partisan “think tanks” (private, policy-advising institutions), and a shift in funding within universities toward areas of research that promise profits for private companies. Indeed, with the monopolization of media by a very few giant companies, the public sphere is itself being privatized. These trends place into jeopardy a third prerequisite of democracy beyond the mere formality of elections, the capacity to cast an *informed* vote. It requires media institutions committed to education rather than entertainment, public debate rather than the marketing of opinion.

But perhaps the most important lesson we can learn from observing the United States today is that no democracy is possible domestically in a country that does not exercise these principles in world affairs. The Bush administration’s premise, that one can spread freedom by means of invading armies, is a contradiction in terms. Although disavowed in the West since the time of the Napoleonic Wars, this fact finally appears obvious. Today

global politics is undergoing a monumental shift away from unilateralism in terms of power and legitimacy. Nothing would be more salutary for the United States as a democratic nation than to give up its claims to global dominance, and never has it appeared more plausible that the world is ready for a new order. Ours is clearly an era of transition. But who will determine the new order, and with it, the meaning of global change? As 500 years of Western hegemony draw to a close, there are those prepared to argue that it is time for a different civilization to become dominant, a new chapter in the familiar story of good that triumphs over evil, but now the designations of good and evil change places. It would be a mistake, however, to make the United States the scapegoat, as the problems we face are not limited to one nation or culture, much less to one political faction or ruling clique. The present failures of US policy are symptomatic of issues that truly are global. They confront humanity generally, and they are not amenable to partial solutions.

2. UNIVERSAL CONSCIOUSNESS: THE MEANING OF HISTORY

To claim that an era “belongs” to a particular civilization has proven an almost irresistible metaphor. The outcome of imperial struggles is said to determine time’s meaning. Sovereign power defines history in a way that makes its own dominance appear to embody universal history, employing “chrono-crats” to guard the produc-

tion and dissemination of this view. But every era has its chrono-rebels as well, who create alternative, anti-imperial visions of time. Modernity stole the thunder of the chrono-rebels by making an eternal value out of change itself. To be modern is to change, and that means to be in possession of a past. Sovereign power interprets this past under the sign of progress that, in turn, gives universal meaning to the future. The debate within modernity has been as much about tempo as substance. Francis Fukayama notoriously proclaimed the end of history, implying the present world order was history's final goal. Jürgen Habermas insisted that modernity was, on the contrary an unfinished project. Ahmet Davutoglu then asked, if modernity is unfinished, who will complete it? He gave an answer: a renewed civilization of Islam. But in this struggle over ownership of time's meaning we miss the possibility of a more radical solution, that the title deed to time not be allowed *any* exclusive or exclusionary appropriation.

The meaning of history is also a theological question. Better put, it is the place where theology and politics intersect. Only God can be said to be sovereign over the history of His creation. But what earthly, political sovereign can claim the right to act in His name? There has been much criticism in the West of *jihad*, interpreted as legitimating war. The West forgets that the religious justification of violence, the claim that one's political enemies are the enemies of the one, true God, was an

invention, rather, of the Holy Roman Empire. In the 4th century C.E., the churchman and historian Eusebius outlined this doctrine in his hagiographic text, *In Praise of Constantine*. Islam borrowed from both the Persian and Roman/Byzantine traditions in developing its own theory of imperial sovereignty. Monarchy means literally “one source,” and across a broad sweep of Europe, Africa and Asia, kings have ruled as a reflection of the divine.²

The problem of politics today is not religion. It is the refusal to acknowledge that the inevitable intersection of politics and religion, earthly and divine sovereignty, is also inevitable conflict. Reconciliation between them can only be temporary if it is not to destroy the truth of both. Earthly sovereigns who claim divine power give themselves, mere mortals, a license for tyranny, but if ethical belief shuns political engagement, it allows tyrants to operate unchecked. No political position is ever fully secular. Nor should it be. Ethical politics appeals necessarily to principles that transcend present realities. If, as some secularists would wish, transcendence is routed out of the political arena, sovereign power has no obligation to be moral. At the same time, moral resistance that resorts to violence harms human bodies just as brutally.

Historically, both Christian and Islamic imperial politics have faced the conundrum of how to negotiate the paradoxical relationship between earthly power and

divine authority. The issue haunts the present political situation as well, as both George W. Bush and Osama bin Laden claim obedience to God, while ordering the death of human beings. Pierre Bourdieu, in a book-long attack against Heidegger's ontology, introduces a mundane concept: "skewed" (in French, *louche*) that is helpful here.³ The dictionary defines the word:

Skewed. This term is used, in grammar, to indicate utterances which seem at first to introduce one meaning but which go on to articulate an entirely different one. It is used in particular of phrases whose logical construction is ambivalent to the point of disturbing their clarity of expression. What renders a phrase skewed arises (...) when [the specific distribution of words] seem at first glance to create a certain relation, although in fact they entertain a different one: just as skewed-eyed people seem to look in one direction, while they are actually looking somewhere else.

Heidegger's discourse, claims Bourdieu, is skewed. The philosopher appears to talk of metaphysics when he is really making political claims, giving implicit support for the leader cult of fascism. I am arguing that what allows Heidegger's ambiguity of language to work in this way is that just such a skewed relationship *really does* exist between politics and metaphysics. Carl Schmitt's term "political theology" is another example: the words, rightly, are linked together, but Schmitt, wrongly, allows them to dissolve into each other, so that his argument is skewed, precisely because his distribution of words is not. Their appearance to line up can only be accomplished by what Bourdieu calls an "ideological illusion."⁴

Politics and theology are and indeed must be connected, but in a way that, rather than closing the circle, allows their necessarily skewed relationship to remain apparent. It is an awkward position, and not only grammatically. It demands that we keep skewing our gaze to catch the true nature of the relationship. When we are looking at divine sovereignty, we have to keep one eye on earthly politics and, vice versa, when we are examining earthly politics, we must keep one eye on the divine. The separation of Church and State does not entail their isolation. The mediating figure that connects them is *humanity*.

3. HUMAN SOLIDARITY

Multiculturalism is supported generally today as a corrective to imperialist attempts to impose universal values on the diverse cultures of the world. But it does not in itself create human solidarity. What does connect us, the global economy, produces energy and environmental crises that are conducive to political conflicts rather than a common sense of purpose. The neo-liberal ideology adopted by large expanses of the world is inadequate to meet these challenges. It has left us, no matter what our cultural differences, dangerously vulnerable to a particular form of political populism that thrives on making us enemies of each other.

Our era may be post-national, but it is not yet post-class. On the contrary, while the dynamics of capitalism

appear on the historical surface as perpetual motion, its deeper socio-economic structures continue to be reproduced. Globalization has reconfigured the ethnic specificities of class divisions without eliminating their existence, as references globally to the growing gap between rich and poor make clear. Within culturally homogeneous societies where those with great wealth see it as their social and moral duty to care for those less fortunate and to provide social services for the poor, class differences are softened considerably. But given the extensive movement of people globally today, any solution that presumes homogeneity is insufficient. Social responsibility limited toward one's own ethnic or religious group becomes discriminatory within the larger polity. The presence of Muslim populations within European countries is an economic fact, a consequence of labor migrations. The civilizational question of Turkey's candidacy for membership in the EU makes little sense if the restructuring effects of capitalism are left out of the picture. European concerns regarding *Überfremdung* (literally, "over-foreignization") are a striking resurrection of Malthusian concerns with "over-population," that drew policy consequences lethal to the working class. It is not a question of adding an economic analysis to the political, or reducing the political to the economic, but of seeing economics and politics as fully imbricated in each other, in ways that alter our evaluation of both.

Critical analysis of common problems is the first step toward human solidarity. But it is powerless without the moral will for change. In a more confident era than our own, believers in modernity counted on history's dialectic to provide a way out of present dilemmas—the struggle itself would realize a historical convergence between what is and what ought to be, either through the cunning of reason (Hegel's claim) or the proletarian class (Marx's materialist version). But today these visions are so clouded as to appear implausible—less plausible, indeed, than predictions of planetary destruction, whether immanently by our own actions (the nuclear, ecological and pandemic threats), or transcendently, as millions of religious millenarians now believe. Where, in the elusive idea of humanity, will we find all three of the necessary ingredients for global solidarity and peace: a commonality that binds us, a respect for the differences that allows us our separateness, and perhaps most difficult of all, an autonomous spirit that crosses all boundaries to sustain the moral power of critique?

In a recent book devoted to dialogue with progressive Islamists “on the Left,” I was made well aware of complications that arise in trying to map traditional Left/Right political categories onto a hypostatized global public sphere.⁵ Political signifiers, themselves mobile, slide in the global spectrum, so that mapping cannot take place on a singular and coherent plane. Meanings can undergo freefall within the context of multiple global publics, as

demonstrated in the recent affair of the Danish cartoons. Are we to conclude that cultural relativism makes political solidarity impossible? Is it futile to propose a global agenda for change? Here, again, the inclusion of economic facts can be helpful, because if violently opposed ideological positions are seen to be mediated by similar existential realities, they can lead us to conclusions that alter the political ground upon which Left and Right are positioned. When an unemployed European worker morphs his football-fan identity into ultra-nationalist politics, when a Dubai woman, pushed to the urban margins by shopping-mall construction, endorses traditional polygamy as the antidote to single women's desperate and empty consumerism, when an American male, politically impotent within a borderless world of production and exchange, adopts vigilante actions against "illegals" at the US-Mexican border, they share something more than the xenophobia that divides them.⁶ All, in response to the insecurities of global change, imagine a past utopia that never did exist.

Adding to perceptions of collective identity the complicating factor of globally shared economic fates has little appeal to national politicians. At this historical moment, when national communalism is insisted upon in political rhetoric the more, empirically, it is in doubt, the discourse of politics is in need of reinvention. That task will be an uncomfortable one, pushing us over the edge of traditional meanings of Left and Right, and familiar

conceptual frameworks of separate civilizations, or nations, or religious belongings. But if political thinking is to become adequate to the new conditions of a global public sphere, we do not have a choice. So let us focus, not on reassuring observations of our common humanity, but on the most uncomfortable issues that cast that commonality in doubt.

While both anti-Semitism and Islamophobia exist in European nations today, the latter is considered more dangerous to what is called “Europe’s future.”⁷ We need to unpack the meaning of this term. Does such a thing as Europe exist that is threatened by the future, or is the future threat to the concept, Europe, itself? Does Europe have any existence other than as a signifier? Is it an idea, or a place? Does it mean shared cultural values like democracy, tolerance, and liberty, or shared cultural identity embodied in only certain kinds of Europeans? Precisely what, or who is that Europe, the future of which is under threat? And let us consider, front and center, the demographics of the problem that loom large in debates over Turkey’s possible EU membership, the fact that it would add millions of Muslims to the population of “Europe.” We are not dealing here with the familiar problem of multiculturalism—that is, how to ensure that cultural minorities have equal rights in a national polity. We are dealing with the totally different situation of a group that has traditionally claimed the majority embracing, as co-citizens, a country where that is not the case, and feeling

the threat of becoming the minority within a democratic polity that guarantees rights to minorities, but lives by majority rule. And while the minority of Jews who survived the genocidal era of the mid-twentieth century has been granted the status of honorary members of Europe, the majority category of “Europeans”—however uncomfortable they themselves may be with this fact—inherits a legacy that has defined itself historically as racially white, religiously Christian, and politically imperialist.

Again, this new situation is not structurally unique to Europe. It is felt as well when English-speaking Americans find themselves threatened with becoming minorities in Hispanic-populated states; when natives of Dubai (Arab speaking, Muslim practicing) find themselves reduced to 10% of the country’s population; and when Jews in Israel find themselves threatened with the so-called demographics of Palestinian populations. Jordan has had much success in integrating hundreds of thousands of Palestinian refugees, but it now faces the new challenge of political refugees from Iraq.

“Demographic threat” is a euphemism for biological and/or cultural racism that plays into the winning political strategy of us v. them—and the irony is that this politics is equally prevalent among us *and* them. In response to the perceived demographic threat, Islamists in Dubai advocate rigid interpretations of the law, Israeli politicians build walls, Europeans vote to defend their civilizational fortress, and the US Congress gives bipartisan support to

the fantasy project of building a 700-mile barrier along the Mexican border. True, anti-Semitism is no longer effective as a political discourse in Europe; true, Barak Obama, can run for US President as a Black contender; but such signposts of cultural progress are not sufficient cause for celebration.

As signifiers mutate within the disorderly space of the global public sphere, their rescue is imaginable only if they are allowed to mean what they say. There is, for example, only one reasonable approach to the issue of civilization. If the word is to have any signifying value within global conditions of multiple cultural diasporas, then it will have to live up to its universal claim. As Candido Mendes reminded us last year in Baku, there is only one "civilization," the human one, and there is much *uncivilized* human behavior within it.⁸ No collective can claim to *be* civilized as an ontological fact. Yet we hear from every side that saving one's own civilization justifies any and all uncivilized means used against one's enemies. Common sense tells you this is a self-defeating strategy. American foot-soldiers in Iraq have shown themselves the intellectual superiors of their leaders in making the simple observation that if fully armed, foreign-speaking soldiers busted into *their* homes, they would find it impossible to understand these invaders as liberators, as if American intervention were by definition a civilizational guarantee.

But if civilizational difference is no longer acceptable as an excuse for uncivilized behavior, then erstwhile majorities have a right to be apprehensive about relin-

quishing their positions of dominance, precisely because in recent history the majorities to which they belong have repeatedly used their numerical superiority to act in extremely inhumane ways to minorities under their control—and no sane person would want to leave him or herself vulnerable to the same forms of degradation. There you have it, in a planetary nutshell. If retribution rules the day, if punishments are meted out an eye for an eye and a tooth for a tooth, and if guilt-by-association is given the same legitimacy that privilege-by-association has had in endowing the present members of the club with the rewards of past conquests, then whether that club calls itself European, or American, or Israeli, or Sunni, or Shi'ia, the future looks very bleak and very threatening indeed.

Within a political spectrum that opens out to the global public sphere, identity politics is a shifting signifier. On the one hand (on the Left), it is a necessary and successful way to mobilize collective action to achieve equal inclusion within the greater polity. But as a strategy of the greater polity, it takes a sharp turn to the Right, becoming a threat to outsiders of political genocide. When George W. Bush argues from a national-populist perspective that we have to defeat “them over there,” so that they do not get “us here at home,” the blatant injustice of that statement must strike any impartial listener as appalling. In arguing unapologetically that the destruction of Iraq—or Lebanon, or Afghanistan—is justified so that “we” do not suffer, American policy is not merely guilty of refusing to accept responsibility for past inhumane

acts perpetrated by Western civilization; it is knowingly committing new ones. As for the new accusers, the moment becomes ripe for them to manipulate their own publics to support further atrocities in retaliation, and so our *uncivilized* human civilization continues.

But historical repetition is not a fact of nature. The kaleidoscope of political power presents each generation with a new constellation of humanly initiated injustices, but also a new opportunity to liberate humanity from them. Progress does occur. The very conception in political discourse of crimes against humanity is new in history, as are ecological imaginings, global human rights, world health, independent global media, and women's activism in multiple cultural forms. If globalization is capable of advancing human consciousness, it will be by recognizing that it is no longer a moral option to seek safety under conceptual umbrellas that claim to protect us as members of a specific religion, ethnicity, citizenship, or class—while the global majority of “them” is left outside. Why, then, when the most evident demographic facts and the most obvious common sense argue against it, does the empty rhetoric of exclusionary politics persist? Can we name this political phenomenon and, in naming it, defuse its power?

4. IDENTITARIAN DEMOCRACY AND GLOBAL DISSENT

I am not sure just how and when, but sometime during George W. Bush's first administration, “politicized”

became a pejorative term, so that to claim that an issue is politicized is now enough to position it outside of legitimate debate—a strange exclusion, that has more to say about the degeneracy of the political debate than the legitimacy of political issues. It is taken for granted that positions are adopted as a pawn for gaining power rather than as a commitment to change reality. Politicized implies the opposite of scientific. The possibility that precisely an objective analysis will lead to the strongest political convictions and hence the most radical campaign for change is ruled out as a contradiction in terms. Challenges to the ruling consensus are called factional and divisive, dangerously upsetting to a fantasized harmony of the polity. The overarching rationale for mandating consensus is that anything less will aid the enemy and is therefore unpatriotic, even treasonous. How do we account for this perversion, whereby dissent, the very soul of democracy, is refigured as its ruin? Can we achieve a conceptual understanding that holds cultural particulars in abeyance, so that meaning is maintained despite the sliding significations of the global context?

Relevant to these questions is the scholarly approach of Aziz Al-Azmeh, whose work takes us out of the model of “us v. them” in a way that is disquietingly sane and worthy of emulation.⁹ Al-Azmeh contributed to a recently republished anthology that takes up the condescending charge, frequently heard in the West, that Arab states and Muslim cultures are incapable of de-

mocracy. Whereas many of his co-authors adopted the more familiar defense of explaining, excusing, and even justifying democratic failures by analyzing the peculiar characteristics of the contemporary Muslim world (oil rents, demographics, residues of tradition, the colonial legacy), Al-Azmeh provides the strongest critique of Islamist politics precisely by not arguing for Arab or Muslim exceptionalism. Rather, he identifies as a “constant trope” of “Romantic, right-wing populism world-wide” the appropriation of “democracy” by political factions in identitarian terms: “It is almost invariably, and always implicitly, assumed that the state and the group that wields immediate power within it are identical.”¹⁰ This “thoughtless, rhetorical conflation” is characteristic of the newly resurgent populism. It defines “the Arabs” or “the Europeans” as a “self-identical utopia,” that experiences change only as rise and fall; external forces have only “superficial impact” on their essential features, without “substantial and durable effect.”¹¹ Islamist discourse distorts democracy to mean the political embodiment of the “people” in this sense: “the accent on unicity and identity is thus primary and constitutive”¹²—which is, of course, precisely what we see in the populist rhetoric of George W. Bush. Whereas political contestation is essential to democracy (always imperfect, always changing, never complete), in this discourse “the general will and popular choice are (...) placed on a plane of identity and mentioned in the same breath as divine will (...).”¹³

The advantage of Al-Azmeh's description is that it allows us to conceptualize the contemporary political field in a unified way. It encourages us to formulate the political danger—let us call it “identitarian democracy”—as holding across enmity lines that divide us, uniting that which our own politicians insist is incompatible: us and them. But if, on all sides, the right-wing populism of identitarian democracy is on the ascendance, then where does that leave a global Left? We are led to conclude that neutrality in terms of binary oppositions, precisely the refusal to participate in the mirrored fantasies of our incompatible differences, is the most radically Left position of all.

Can we escape the political binaries of friend and enemy, and will we find ourselves among the real global majority if we do? Moreover, can we take our words with us, so that they are allowed to mean what they say? Freedom of speech is not about “anything goes”; it is freedom to describe reality without censorship, and to disagree openly about its meaning without being accused of “politicizing” the issues. Descriptive accuracy demands that we recognize those aspects of Israeli policy toward Palestinians that have had the effect of apartheid, a term disallowed by the logic of identitarian democracy—but this policy does not make a virtue out of the brutal tactic of recruiting “martyrs” to bomb Israeli civilian targets. It is true that over the centuries Jews have suffered less religious persecution and were

more socially integrated within the Islamic world than they were in Christendom¹⁴—but saying so is not the same as endorsing Ahmadinejad's present-day, identitarian distortions. Ahmadinejad made a terrible blunder by giving a public forum to non-scholarly doubters of the Holocaust, and it is not Islamophobic to say so. The Holocaust happened. At the same time, it is not the only genocide we are obliged to remember. And if today Islamophobia is more threatening to European Muslims than anti-Semitism is to European Jews, that does not mean that assimilation into Europe's *existing* civilization is a progressive or desirable political goal.

The Left needs to maintain radical neutrality in the global public sphere, because its politics are no less vulnerable to the totalitarian dangers of identitarian democracy than politics on the Right. There may appear to be a short-term gain for the identitarians, and those who are seduced into identifying with them, but the price to pay is too high. It leads, like obsessive compulsion, to repeating the crimes of the past in a fetishistic attempt to ban their memory. The long-term effect of this politics is suicidal, as the verbal weapons crafted to construct the enemy turn their lethal power against dissenters within the collective itself.

I am suggesting that the future threat to Europe, or Israel, or the United States is not from outside. Rather, it is the home-grown, identitarian populism that appeals to these as given and self-explanatory categories, embody-

ing a quasi-natural essence that needs to be defended without being defined, because if definitions were allowed, they would expose the racial and religious meanings sedimented in such terms that are implicated in a history of crimes against humanity. But the answer cannot be to give free reign to the “enemy” to punish the sins of the past or the present. Muslim societies are as much at risk from the dangers of identitarian democracy. Nor is Latin America immune, or any place on the globe where politicians mobilize an essentialist construction of the collective in order to silence dissent at home, relying on a discourse of cultural authenticity that instrumentalizes democracy, so that a particular party or individual or sect claims to speak as the embodiment of an exclusionary whole, the sole legitimate representative of its essential nature. The distinctions that emerge from such a perception of the present might allow us to redeploy the categories of Left and Right on a global political spectrum, presenting us with a different set of challenges. We—I mean, now, a global, “we” that is in the making—would need to transform the meaning of democracy, stretching it in ways not limited to the original, culturally European definition. We need to develop critical categories of analysis that do not presume the fantasy of separate civilizations. The irony is that, surely, most of us in the world do not desire a scenario of political violence that demands we identify with us *or* them. We desire, that is, precisely what our identitarian politicians tell us we

cannot choose. Crafting the conditions of that choice, in opposition to all partial identity appeals, is what a global Left must work to make possible today.

NOTES

1. <http://www.elhassan.org/lcd/personal/evision3.html>.
2. Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (London: I.B. Tauris, 2001).
3. Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, (Stanford: Stanford University Press, 1991),
4. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988.)
5. Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*, 2nd ed. (London: Verso, 2006).
6. On the Dubai example, see the new work by Ahmed Kanna (University of Iowa), “Walter Benjamin: Arcades Project and Praxis: Architecture, Totalization, and the New Global City” (in print.).
7. Matti Bunzl, *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe* (Chicago: Prickley Paradigm Press, in print).
8. See the proceedings of the 13th international Conference of the Académie de la Latinité, Baku, April 19-26, 2006 (Rio de Janeiro: Educam, 2006).
9. Al-Azmeh (born in Damascus) has developed insights into contemporary politics grounded in years of scholarship in comparative medieval politics from Latin Christendom to the Muslim world.
10. Aziz Al-Azmeh, “Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World,” *Democracy Without Democrats?* ed. Ghassan Salamé (London: I.B. Tauris, 2001), p. 122; also *idem*, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993). Similar arguments have been made by Roxanne Euben in *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University

Press, 1999), and Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

11. Al-Azmeh, "Populism Contra Democracy," p. 121.
12. Al-Azmeh, "Populism Contra Democracy," p. 126.
13. Al-Azmeh, "Populism Contra Democracy," p. 124.
14. See the comparative history by Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

L'islam et les dialectiques historiques et sociologiques

Mohammed Arkoun

AVERTISSEMENT

Ma réponse s'inscrit dans les tâches et les ambitions intellectuelles de la discipline que je pratique depuis longtemps sous le nom *d'islamologie appliquée*. Celle-ci s'est exprimée dès mes premières publications comme une pratique à la fois réflexive, exhaustive, critique et citoyenne de la connaissance, de la communication et de l'enseignement. La rigueur scientifique du propos est inséparable de l'engagement citoyen non pas dans le cadre fermé du groupe, de la mémoire collective, de la communauté, de la société, de la nation par des frontières poli-

tiques, culturelles, linguistiques ou géographiques, mais dans l'espace ouvert de l'histoire solidaire des peuples. Cette pratique inséparablement intellectuelle, culturelle, scientifique et citoyenne, implique une stratégie d'intervention dans les processus de production de toutes les formes de la connaissance, dans les modes et les canaux de sa transmission et de son instrumentalisation dans les espaces sociaux, dans la gestion des révolutions et des ruptures épistémologiques qui engagent les émancipations ou les régressions de la condition humaine.

Cet ensemble *d'impératifs catégoriques* s'est imposé à moi à partir d'une recherche sur l'émergence et les déploiements historiques du *fait coranique* et du *fait islamique*. C'est pourquoi, je parle d'islamologie appliquée. Mais les développements de cette discipline prouvent que l'islam comme religion et force de soulèvement historique oblige le chercheur à élargir ses territoires et les champs de la connaissance à toutes les cultures et tous les parcours historiques et cognitifs dans le monde. La contrepartie positive des régressions de toutes sortes que connaissent depuis le 13^e siècle et davantage encore le 18^e siècle, les sociétés qui lient leur destin à l'islam, se trouve dans le défi exceptionnel que le grand vaincu lance au grand vainqueur au sujet des réparations des humiliations infligées à l'humanité de l'homme dépossédé de soi même, tout en proclamant la priorité et la primauté ontologique de ses Valeurs. On aura compris qu'au-delà de la dépossession de soi infligé à l'huma-

nité prisonnière du destin “islamique”, c’est la condition humaine qui se trouve atteinte dans ce qui fait sa dignité et son exception dans le monde des vivants: la capacité d’accéder à l’Ethique de *soi-même comme un autre* dont Paul Ricœur a ouvert les chemins avant de nous quitter.



J’ignore à quoi ont pensé exactement ceux qui m’ont choisi pour traiter ce sujet ainsi formulé par eux. S’ils m’ont lu et ont pensé à mon parti pris méthodologique et épistémologique visant à soumettre l’étude de l’islam et des sociétés marquées par le fait islamique aux apports les plus féconds des sciences de l’homme et de la société, je dois les remercier pour la pertinence de leur réception à toute ma pensée. S’il s’agit d’une rencontre fortuite entre leur approche du fait islamique et l’ensemble des objectifs que j’ai assignés depuis près de 40 ans à *l’islamologie appliquée*, je ne peux que me réjouir d’une convergence intellectuelle et scientifique qui renforce l’importance d’une discipline — *l’islamologie appliquée* — peu connue et guère pratiquée encore dans l’ensemble de la communauté scientifique. Je suis heureux surtout de pouvoir expliciter une fois de plus un projet scientifique qui n’a cessé de s’enrichir des défis que représentent pour moi les thèmes des colloques et conférences très nombreux auxquels je prends part à travers le monde depuis les années 1960.

Un des premiers essais où j'ai recouru à la dialectique sociale et historique pour saisir la complexité du fait islamique remonte à 1973. A mon retour d'un *Séminaire de la pensée islamique* en Algérie, j'ai réfléchi sur *Les modes de présence de la culture arabe et de l'islam en Occident musulman* (in *Critique de la Raison islamique*, 1984). J'avais réagi contre le simplisme du matérialisme dialectique dans sa version idéologique pour complexifier la portée analytique déconstructive et explicative de ce que j'ai appelé *la dialectique des puissances et des résidus*. Depuis, je n'ai cessé d'explicitier et d'élargir les terrains d'application de cette dialectique en l'appliquant à tous les contextes sociaux et historiques anciens et modernes, islamiques et occidentaux. J'ai montré sa pertinence dans l'écriture de l'histoire à propos de l'œuvre de Claude Cahen et dans la reprise de *l'esthétique de la réception* (école critique de Francfort) dans le cadre également élargi de la sociologie de l'échec et de la réussite des œuvres et des courants de pensée en contextes islamiques et chrétiens européens (voir mon *Humanisme et islam*, chapitre 3 et *Trois médiateurs intellectuels*, in).

Je prendrai ici l'exemple de l'événement du 11/9/01 pour expliquer comment la *Machtpolitik* choisie par "l'Occident" pour éradiquer le terrorisme international incarné par l'islam "fasciste", l'Axe du Mal, les Etats voyous, etc., a exacerbé la polarisation dialectique de *Jihâd versus McWorld*. Pour approfondir l'analyse des tensions dialectiques entre la Puissance de l'Occident

et la résistance d'un "islam" de plus en plus réduit à des résidus fantasmatiques du Modèle de production de l'histoire inauguré à Médine entre 622-632. Pour ce parcours d'histoire réflexive et anthropophilosophique, on traversera les longues périodes suivantes:

1. Le prix intellectuel et doctrinal du passage de l'islam pragmatique et mythohistorique (632-920) à l'islam dit classique des Corpus Officiels Clos (930-1250).
2. Sociologie de l'échec, l'oubli, la transmutation idéologique de l'islam classique à l'islam scolastique, des mémoires collectives et des cultures populaires (1250-1830).
3. Les espoirs éphémères et les œuvres méritoires et dérisoires à la fois de la *Nahdha* dans la période d'expansion de *la dépossession du monde* (1830-1940).
4. L'ère des Partis-Etats face à la *Realpolitik* de l'Occident triomphant: 1945-2007 (révolutions régressives, mythologie-idéologie, violence terroriste sans horizon de sens ni d'espérance).

CONCLUSION: UNE VISION DE L'AVENIR PROCHE ET LOINTAIN

Pour une histoire solidaire des peuples accompagnée par la raison en voie d'émergence *versus* les promesses mortes nées de la postmodernité et du "rationalisme qui vient" avatar récent de la postmodernité.



The Simulacrum and the Universal

“Pas de contrainte en religion”: l’islam mystique et la liberté

Christian Jambet

Le Coran impose aux fidèles de prêter attention aux multiples transgressions de la Loi. La jurisprudence codifie cette attitude et permet au pouvoir politique légitime de maintenir la communauté dans l’obéissance. Le mot *liberté* est-il vide de sens en islam? Notre question porte sur le fait religieux lui-même. Rend-il possible des figures diverses de la liberté? Et si oui, est-il possible d’établir un parallèle avec les concepts occidentaux de la liberté?

Commentant la conception que le grand théoricien hanbalite Ibn Taymiyya se fait de la loi de l’islam, voici ce qu’écrit l’orientaliste Henry Laoust:

La loi est d’abord totalitaire. Il n’est aucun domaine de la vie individuelle et sociale, spirituelle ou matérielle auquel elle n’ait

apporté une solution toute de raison, de justice ou de bonté. Elle constitue un exposé complet des prescriptions divines, dans leurs principes généraux comme dans leurs applications particulières (*usûl wa furû'*), dans leur signification profonde aussi bien que dans le rigorisme des stipulations littérales (*bâtin wa zâhir*).

Ce remarquable résumé de l'état de la question semble régler notre affaire. Il appelle cependant plusieurs remarques. La première concerne son objet. Il s'agit de la conception que se fait de la *sharî'a* Ibn Taymiyya. Né en 661h./1263, il assiste à la déferlante mongole sur le territoire de l'islam. Il voit se liguer contre ce qu'il estime l'islam authentique les efforts des chrétiens, les déviances des shî'ites, les innovations des philosophes, les aberrations des soufis, la décomposition du califat, et tous les maux possibles et imaginables. Lorsqu'il meurt en 728 h./1328, après des séjours répétés en prison ou en résidence surveillée, il a bâti une œuvre considérable, vouée bien plus tard à devenir la charte intellectuelle de l'islam wahhabite, et l'inspiration actuelle des courants fondamentalistes sunnites. Sa grande intelligence, l'acuité de ses jugements en font un excellent témoin de cette conception "totalitaire" de la *sharî'a* à laquelle nous sommes enclins d'identifier la foi musulmane tout entière.

Il ne fit pas autorité, et sa conception de la *sharî'a* n'allait pas de soi. Pourquoi? Précisément parce qu'elle se voulait totalitaire. Elle faisait bon marché de distinctions majeures et elle opérait une raréfaction résolue mais discutable du sens de la *sharî'a*. En substance, no-

tre penseur hanbalite soutenait que la lecture du Coran et des traditions prophétiques, seule source de vérité, devait être littérale. Le littéralisme réduit la *sharî’a* à l’autorité juridique. Je ne dis pas “normative”, mais bien juridique. Que la *sharî’a* soit normative, c’est l’évidence. Le mot arabe signifie primitivement “la voie”, il désigne le cours d’eau que l’on suit pour se diriger vers le but souhaité. De là qu’il vienne à désigner l’ensemble de la révélation, qu’il s’agisse des prescriptions, des histoires prophétiques, ou des très nombreux versets apocalyptiques ou eschatologiques du Coran. En couplant littéralisme et juridisme, notre auteur consacre comme autorité absolue la figure du traditionniste sunnite, doublée de celle du savant juriste. Mieux, il élève le savant juriste à une hauteur exceptionnelle, puisqu’il le fait juge de ce que doit être l’Etat, le pouvoir suprême, et il consacre la confusion intégrale de l’autorité et de la puissance publique. Or, ces diverses opérations théoriques refoulent l’histoire réelle des contradictions que l’islam a vécues.

Il n’y a pas de pratique de la foi sans pratique de l’interprétation. Le sens de la lettre du Livre saint exige des médiations herméneutiques nombreuses. La pluralité des interprétations exprime l’unité infinie du sens, tandis que le refus de l’interprétation, ignorant qu’il est déjà un choix herméneutique déterminé, se livre au sens naïf qu’une conscience attribue au texte. Une lecture du Coran qui n’est pas guidée par des stratégies interprétatives multiples et contradictoires, tue la lettre révélée en

tuant l'avenir de sa signification, nourrie de son histoire concrète. Le philosophe, le spirituel, le poète revendiquent un droit de lecture et d'interprétation qui heurte ou qui contourne le droit que s'octroie si généreusement le juriste. Dans ce choc des lectures, nous pouvons éprouver l'immense et vivifiante inquiétude du sens, qui a si longtemps protégé le monde de l'islam de l'arbitraire oppressif d'une seule et unique lecture "totalitaire".

Pour illustrer ces quelques remarques, j'aimerais lire une seule d'entre ces exégèses nombreuses comme les vagues de l'océan. Elle porte sur un verset coranique qui est souvent allégué pour soutenir diverses formes de liberté religieuse, ou pour entériner l'aspiration à la tolérance. Il s'agit du verset célèbre qui énonce: "pas de contrainte en religion", *Lâ ikraha fi'l-dîn* (Coran 2: 256). Nous la trouvons dans le commentaire du Coran rédigé par Sadroddîn Muhammad Shîrâzî, familièrement nommé Mullâ Sadrâ (m. 1640).

Sadrâ admet l'opinion des commentateurs antérieurs, qui veulent que "*al-dîn*" ne s'entende pas sans relation à ce qui le détermine: la "religion" est "religion de Dieu" (*dîn Allâh*). Or, selon la racine arabe, *al-dîn* renvoie à tout un ensemble de significations qui désignent une sujétion, une conquête, et même une humiliation. Pour le moins, la relation entre l'homme et Dieu dans la rétribution juste que Dieu lui accordera (comme dans le verset que cite Sadrâ, "*a 'innâ lâ-madîdûna*", "Serons-nous rétribués" (37: 53), où *dîn* a le sens de *jazâ*, punition.

Tout l’effort de Sadrâ va porter sur la nature même de l’obédience que l’homme doit à Dieu. La “religion”, c’est cette obédience même, la soumission à Dieu (*tas-lîm*). Comment serait-elle “sans contrainte”? Elle suppose le consentement, l’acceptation du décret divin, la connaissance spirituelle qui conduit à l’entier abandon à Dieu, bref tout ce qu’implique le terme *al-ridâ’*. Or, cette acceptation ne peut venir que des fermes positions nées de la science authentique (*al-’aqâ’id al-’ilmîya*). Il faut atteindre à ce stade où le socle ferme (*al-qâ’ida*) de la foi ne fait qu’un avec la science illuminative du cœur. Ces “bases” ne s’obtiennent que par la contemplation, la pratique assidue de la pensée, le dévoilement (*al-kashf*) et la certitude (*al-yaqîn*). Telles sont les étapes de l’obédience véritable: effusion de Dieu sur le cœur apaisé, contemplation, dévoilement de la présence de l’acte d’exister divin en chaque existence, certitude. Le “cœur apaisé”, c’est le cœur qui a vaincu les passions, celui que désigne le célèbre verset: “Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée” (89: 27-28).

Le terme décisif est celui de donation par effusion (*ifâda*). Il désigne l’irrésistible spontanéité créatrice de Dieu, ou plutôt le flux émanateur (*fayd*), qui fait naître l’ensemble des actes d’exister des existants, du plus humble au plus noble. C’est aussi bien l’acte auquel procède le “sourir de miséricorde divine”, qui fait sortir les noms divins de leur silence et de leur réserve initiale, pour leur offrir autant d’épiphanies qu’il y aura de formes réelles

dans l'univers. Les essences éternelles des choses, selon le schème d'Ibn 'Arabî sous-entendu ici, s'épiphanisent alors dans l'existence concrète et expriment l'acte d'être divin. Cette théophanie générale et particulière en toute chose créée ne fait qu'un avec la spontanéité de la lumière de la connaissance sur les âmes humaines. Or qui dit spontanéité et effusion rejette, *ipso facto*, toute contrainte. Dans l'âme apaisée, comme en chaque chose de ce monde, se réfléchit, sans contrainte, la lumière divine transformante. Telle est la puissance libre à laquelle répond la liberté authentique du croyant, dans son obédience véritable, qui est acceptation du Décret, parce qu'elle est acceptation et contemplation de l'épiphanie divine en toute semblance (*mathal*) de beauté, et en tout événement créaturel. Voilà l'étonnante conception qui préside à l'exégèse sadrienne.

L'obédience a donc pour sens l'acceptation de ce flux émanateur et illuminatif. Sadrâ rejoint ici bien des enseignements du soufisme antérieur:

Selon Junayd: l'acceptation du destin, c'est abandonner le libre arbitre (*ikhîyâr*), selon Dhû -l- Nûn, c'est le contentement du cœur, quand le décret divin suit son cours.¹

Encore Junayd:

L'acceptation (*ridâ'*), c'est le deuxième degré de la connaissance (*ma'rifa*); chez celui qui accepte, la connaissance de Dieu est irrésistiblement réalisée, par le fait qu'il agrée constamment ce qui vient de Lui.²

Sadrâ soutient, lui aussi, que l'acceptation est second degré. Quel est alors le premier degré?

Le premier degré correspond à l’adhésion aveugle, au *taklîf*. Elle est sans doute méritoire, mais elle n’en est pas moins trompeuse. Le musulman fidèle, réalisant en lui l’islam sous sa forme purement extérieure, respectant les commandements, reste prisonnier du monde inférieur. Il persiste à voir en Dieu une puissance extérieure, transcendante et menaçante, à laquelle il obéit, par nécessité et sous la contrainte de la Loi:

Celui qui obéit par adhésion aveugle à la religion, en étant opprimé par elle, porte sa charge, en étant troublé, molesté, irrité par l’état de serviteur, sans être humble de cœur et sans être simple et docile dans l’obéissance qui est requise par l’obédience véritable (*tâ’a*). Il n’obéit pas à la *sharî’a* sans contrainte, et sans appréhension, il reste prisonnier de la passion et de ses désirs, il est en fait le serviteur des idoles des passions, ne sert Dieu et ne l’invoque que pour obtenir l’objet de ses désirs, comme un moyen de son propre repos et de son contentement. C’est alors lui qui, au sens vrai, est maître de son Seigneur, et qui réduit son maître à l’état de serviteur.³

L’islam légalitaire est idolâtrie. Il institue une relation imaginaire entre l’homme et Dieu. Avicenne le disait déjà: quand l’obéissance à la *sharî’a*, perçue comme une loi extérieure et arbitraire, gouverne l’homme, celui-ci n’obéit que par crainte et espérance: crainte de l’enfer, espérance du paradis. Il marchandise avec Dieu, échangeant sa bonne conduite contre une rétribution calculée. Comme le dit Sadrâ, il fait de Dieu, non une fin mais un moyen, par lequel il compte obtenir la satisfaction de ses passions dans un monde futur. Il n’abdique en rien ses désirs égoïstes, il revendique une conscience mal-

heureuse, sournoisement animée par la croyance en un libre arbitre impénitent, mais soumise, malgré elle, à la contrainte d'un Dieu vengeur, idole de ses passions. Il renverse la relation de serviteur à maître, puisqu'il se fait le maître de son Seigneur, en manipulant dans son imagination le décret divin.

A l'opposé de cette obéissance aveugle à une contrainte légale extérieure (dont le wahhabisme offre aujourd'hui le triste spectacle⁴) est l'intrépide expérience des Gens du Blâme, dont l'inspiration vivifie les œuvres majeures de la poésie persane et du soufisme oriental:

L'un d'eux a dit aussi: En matière de foi (*imân*), le serviteur de Dieu n'atteindra le niveau des hommes de spiritualité que lorsqu'il cessera de penser au passé et à l'avenir et qu'il vivra le moment présent en conformité avec la volonté de Celui à qui il appartient. Et ce comportement a pour effet de suspendre la responsabilité (*taklif*) du serviteur de Dieu devant la Loi.⁵

Lecteur assidu d'Ibn 'Arabî, Sadrâ a pu s'inspirer du commentaire coranique attribué à celui-ci, mais qui est l'œuvre de 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî. Sur le verset "pas de contrainte en religion", Qâshânî écrit quelques lignes brèves:

En effet, la "religion", c'est en réalité la guidance obtenue par la lumière du cœur, concomitante de la nature originelle de l'homme, impliquée par la foi faite de certitude (*al-imân al-ya-qînî*). L'islam, qui est l'exotérique de la religion, repose sur elle. C'est une réalité qui n'admet pas que la contrainte pénètre en elle. La preuve en est que l'ésotérique de la religion et sa réalité essentielle, c'est la foi, de même que son exotérique et sa forme extérieure, c'est l'islam.⁶

La distinction, classique chez nos spirituels, entre *islam* et *imân*, opère une hiérarchie: l’islam, religion exotérique, est l’apparent de la religion, tandis que la foi, culminant dans la certitude vécue, est l’ésotérique de la religion parce qu’elle est religion ésotérique, illumination du cœur, et qu’elle est la réalité essentielle de la religion, correspondant à l’essence de l’homme, sa *fitra* adamique.

Sur de telles bases, Sadrâ construit une stratégie interprétative, afin d’éviter le double piège tendu au lecteur du verset. Si l’on comprend le verset comme un encouragement au libre arbitre, si l’on entend platement que chacun est libre de décider quelle est la vérité religieuse, on affronte en un combat direct les docteurs de la Loi, qui ne manqueront pas d’invoquer tous les versets coraniques dont le sens évident est l’obligation pour l’homme d’embrasser l’islam, de respecter les commandements de Dieu et la *sunna* du Prophète. On tombe alors dans d’inextricables difficultés, on se voue à la persécution, et l’on adopte la position du musulman légaliste, dont on stigmatisait l’obéissance aveugle. Libre arbitre et obéissance extérieure ont en effet en commun d’adopter une problématique où la *sharî’a* se ramène à un ensemble de prescriptions extérieures, dont les juristes sont les enseignants sourcilleux. Si, par contre, on identifie “religion” et prescription légale, si l’on entend, d’emblée, par *sharî’a*, le discours des écoles juridiques, on attribue aux

hommes le pouvoir réservé à Dieu. Au total, on confond les deux niveaux, celui de l'ésotérique et celui de l'exotérique.⁷

Sadrâ procède ainsi: il soutient que la religion est projection dans le cœur (*al-qadhf fi'l-qalb*) sans aucune contrainte dans le registre de l'apparent, de l'exotérique. Pour qu'écluse la foi authentique, il suffit que Dieu fasse effuser ses lumières dans l'intériorité du fidèle. La religion est une "dictée dans l'esprit" dont l'effectuation ne peut avoir lieu que dans l'intérieur de l'âme (*al-tâthîr fi'l-bâtin*). De là sa thèse majeure: "la religion est chose intérieure" (*al-dîn amr bâtinî*). Elle est affaire de vie intérieure et ne s'exprime que dans le secret de l'âme.

Sadrâ accorde bien que Dieu a tout pouvoir sur sa créature, aussi bien sur sa réalité extérieure que sur sa réalité intérieure, mais cette autorité ne fait qu'un avec l'épiphanie de Dieu en elle, et surtout elle exclut toute autorité humaine de contrainte. Très habilement, il congédie ceux qui veulent intervenir en matière de foi, et qui nient ce qu'ils prétendent réaliser, l'autorité de Dieu. L'exercice du pouvoir divin ne se partage pas, il suspend le pouvoir des hommes sur les âmes. Comment la religion serait-elle une contrainte, si elle n'est pas de l'ordre de la "requête", comme le dit une tradition prophétique? Sadrâ ne refuse pas "la révélation religieuse selon l'apparent" (*al-shar' zâhîran*), mais il lui donne un pouvoir limité au domaine de l'apparent. L'obédience véritable, la vérité de la foi, sont délivrées de toute prohibition (*ha-*

raj) dans la vie intérieure. Tel est le sens vrai du verset: “la religion de Dieu est l’islam” (3: 19).

Le centre de la religion, c’est l’attestation de l’unité divine, dans l’Essence, les attributs et les opérations. Telle est la “voie du service divin” (*tariq al-’ubûdîya*) rendu à Celui qui sera “servi” (*ma’bûd*) par excellence. Se délivrer de toute contrainte en religion, c’est donc s’élever au-dessus de l’état où l’on est en proie à la crainte et à l’espérance, où l’ignorant “n’atteint pas le rang du service divin” (*’ibâda*), et “témoigne que son dieu et l’objet de son adoration, c’est soi-même”.⁸

L’acceptation délivre de la contrainte. Elle n’est que le premier degré, “car ce rang est incapable d’atteindre aux rangs des parfaits, qui jouxtent la limite inférieure de la perfection. En effet, celui qui pratique l’acceptation du Décret divin doit posséder un acte d’être qui fait face à l’acte d’être de son acceptation. Et il a un domaine où il exerce son abandon par son libre vouloir. Cela entraîne une certaine forme d’association dans l’existence et dans l’exercice de l’autorité. Mais Dieu est exalté bien au-delà de ce qu’Il possède un associé, ou qu’avec Lui il y ait quelqu’un qui exerce l’autorité!”. Le sens le plus subtil de la “contrainte” est la séparation, la multiplicité, contraire à la vérité de l’unité absolue de l’acte d’être divin. Dieu est seul agent véritable de l’existence, parce qu’il est la source de l’effusion existentielle. Au stade de l’abandon confiant en Dieu, le fidèle est encore séparé de Celui à qui il s’abandonne, il ne dépouille donc pas toute

“contrainte” et suppose encore en soi un libre vouloir, par lequel il veut s’abandonner à Dieu. Professer “pas de contrainte en religion”, c’est professer l’absolue maîtrise de Dieu sur tout ce qui l’épiphanise, c’est être le servant authentique dans l’extinction en Dieu.

Le point de la pure liberté, c’est la liberté divine elle-même, l’essence libre et nécessaire de Dieu. Elle ne s’atteint que dans la “station de l’extinction pure” (*maqâm al-fanâ’ al-mahd*), station de “l’effacement de toute effectivité” (*mahw al-athar*). Dans la pensée sadrienne, ce degré d’élévation spirituelle est celui où la troisième “naissance” de l’homme le conduit, naissance intelligible, où l’être s’intensifie au point de se transformer radicalement, en faisant retour à son origine. Il s’agit de la fine pointe du monde de l’impératif (*âlam al-amr*), dont provient l’esprit humain, et où il fait retour, s’élevant depuis les différents degrés du monde de la création (*âlam al-khalq*).

La station ultime de l’effacement est la “demeure des Gens de l’unité absolue”:

Je ne dis pas le *tawhîd*, car celui-ci est encore la recherche d’une unité contrainte et je ne dis pas l’unification, car celle-ci, bien qu’elle soit par nature et non par contrainte, est telle que s’exhale d’elle le parfum de la multiplicité.⁹

Sadrâ emprunte à la physique aristotélicienne le couple de concepts “mouvement contraint” / “mouvement naturel” (*bi’l-qasr / bi’l-tab*). L’unité divine dont l’attestation est témoignage (l’exercice du *tawhîd*) est dite

“contrainte”, puisque la séparation du sujet qui atteste et de l’unité attestée est signe d’une telle absence de spontanéité. L’unification de l’intelligence humaine et de l’Intelligence agente divine, présentée si souvent par Sadrâ comme le terme de la croissance intelligible, est dite “naturelle”, car elle est la spontanéité de l’acte intellectif illuminatif dans l’intelligence humaine. Ce n’est pas le terme absolu de l’extinction en Dieu, la levée de toute “contrainte”, car il y règne encore une multiplicité, la dualité provisoire de l’intelligence humaine et de l’Intelligence divine.

La “demeure” de l’extinction en l’unité divine est le terme d’un pèlerinage qui commence, nous l’avons vu, par la station de l’acceptation du Décret. Cette acceptation signe l’entrée dans le monde de l’impératif, elle est la conséquence pratique de l’intelligence en acte. Celui qui connaît toute chose, bonne ou mauvaise, du point où elle épiphanise un nom divin, une expression de la science et de la providence divine, connaît Dieu et accepte son Décret.

Or tout ce qui existe dans le monde de l’impératif est plus élevé et plus éminent que ce dont l’actualisation s’opère, soit par la contrainte (*al-jabr*), soit par le libre vouloir (*al-ikhtiyâr*). Il a lieu bien plutôt par la voie de l’acceptation et l’acte qui s’actualise par l’acceptation est ce dont l’existence est identique à la volonté (*al-mashîya*), à la dilection amoureuse (*al-mahabba*), à l’amour ardent (*al-’ishq*) et au désir (*al-shawq*).¹⁰

Le couple de concepts *al-jabr/al-ikhtiyâr* relève du vocabulaire de la théologie dogmatique du Kalâm.¹¹

Sadrâ semble proche des sunnites, en ce qu'il professe l'absolue subjectivation des actes en Dieu et qu'il critique la position mu'tazilite. Mais il ne donne pas son assentiment total à l'ash'arisme, quelle que soit sa dette constante à l'égard d'al-Ghazâlî. Il renvoie dos à dos les deux Ecoles en disant, au fond, ceci: l'acceptation du Décret divin est un dépassement de l'opposition entre contrainte nécessitante et libre vouloir. C'est pourquoi le verset peut dire "pas de contrainte en religion". Sadrâ examine l'interprétation mu'tazilite du verset: "Dieu n'a pas fait reposer la réalité de la foi sur la contrainte et la force contraignante (*al-ijbâr wa'l-qasr*) et l'a fait seulement reposer sur le gouvernement de soi (la capacité, *al-tamakkun*) et le libre vouloir (*al-ikhtiyâr*)." Il la commente ainsi:

Le fondement de la foi, c'est la ferme attestation absolument certaine, et c'est ce dont il n'y a pas d'entrée pour le libre vouloir. En effet, c'est la connaissance même (*nafs al-'ilm*) or, la connaissance, comme les autres états du cœur, s'actualise par l'effusion de Dieu, sans agent intermédiaire et ne s'actualise donc pas par le libre vouloir — de même qu'est instituée par la connaissance l'authentique expérience cordiale — et le fait qu'elle ne soit pas fonction du libre vouloir n'implique pas qu'elle soit actualisée par la contrainte, cela pour être conforme au verset "pas de contrainte en religion".¹²

La connaissance, l'amour, la volonté, le désir sont les prédicats de l'esprit revenu à son Seigneur, uni à l'impératif divin, par-delà le libre vouloir et la contrainte.

Cette stratégie interprétative a un but: distinguer ce qui relève de la religion, l'intériorité de la foi et ce qui

est laissé au domaine de la juridiction extérieure, les actes nécessaires à la purification morale en ce bas monde. Le domaine du gnostique, du philosophe, de l’amoureux de Dieu et le domaine de l’Etat safavide, dominé par le pouvoir royal soutenu par le clergé shi’ite et son corps de juristes. Non pas la séparation du religieux et du politique, mais plutôt celle de la religion intérieure et de l’expérience vécue, singulière, qui est chose intérieure et doit être libre de toute intervention humaine, et du domaine des pénalités infligées à l’incroyant, qui ne pratique pas les commandements majeurs.

C’est ainsi que Sadrâ accorde à son adversaire mu’tazilite une “excuse”. Il rappelle ce que sont les actes qui sont “une partie de la foi”, la prière, le jeûne, l’aumône, le pèlerinage, les réparations légales. Notons qu’il ne fait aucune mention ici du *jihâd*, sans doute parce que l’exercice du *jihâd* est une prérogative du XIIe Imâm et qu’il est “suspendu”, comme les autres prérogatives temporelles de l’Imâm, caché jusqu’à son retour et sa manifestation messianique. Ces actes sont prescrits par la *sharî’a* et “si celui qui est juridiquement capable les néglige, il a droit à la contrainte et à la répression, pire encore il mérite la mort (*al-qatl*)”.¹³

Il cite plusieurs versets coraniques qui prouvent, selon lui, que Dieu laisse, en ce monde, à chacun, la responsabilité de sa foi:

Que celui qui le veut croie donc et que celui qui le veut soit incrédule. (18: 29)

Si ton Seigneur l’avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru. (10: 99).

Il se peut que tu te consumes de chagrin parce qu'ils ne sont pas croyants. Si nous le voulions, nous ferions descendre du ciel un signe sur eux: leurs nuques se courberaient alors devant lui. (26: 3-4).¹⁴

Il souligne que le verset “pas de contrainte en religion” est immédiatement suivi, dans le Coran, de ces mots: “La droite raison se distingue clairement de l'errance.” Il ne reste, dit-il, après les preuves manifestes et les évidences de la foi révélée par Dieu, que la méthode de la force, de la contrainte et de la coercition. Or, conclut-il, “cela n'est pas possible, car cela contredit la responsabilité (*taklîf*) en ce monde”.

Ce monde est la “région de l'affliction” et “dans la violence et la contrainte en religion s'abolit la signification de l'affliction et de l'infortune”.¹⁵ Propos énigmatique qui renvoie, selon moi, à la destitution spirituelle du monde inférieur, du monde voué à la disparition, où il n'est pas étrange que les hommes soient infidèles et n'aient pas d'excuse en cela, mais où la contrainte pesant sur eux ne saurait effacer la précarité même du monde ambiant, du monde politique et matériel.

Le châtement réel des incroyants et des transgresseurs est dans l'autre monde, dans leur transformation en bêtes sauvages ou en Satans, comme Sadrâ l'explique longuement dans ses chapitres eschatologiques.¹⁶ Le corps de résurrection bestial, sauvage ou satanique est le châtement que le mal agissant trouve dans la tombe, par l'effet terrifiant de son imagination créatrice. Cela fait partie aussi du domaine de la “religion”, mais ne relève

pas du droit pénal. Sadrâ ne peut faire autrement que d’admettre l’exercice de la justice contraignante, mais il l’isole, le circonscrit et en libère, selon l’intrépidité de l’inspiration du soufisme, l’ensemble des pratiques authentiques de la liberté spirituelle, qui seules reconnaissent la seigneurie intégrale de Dieu sur les hommes.

Quelques mots de conclusion. Les discussions qui portent sur la question de la liberté en islam me semblent viciées, d’ordinaire, par quelques préjugés qui en obscurcissent les termes. Ainsi, se demande-t-on comment la loi de l’islam peut être compatible avec les grandes figures de la liberté que l’Occident a érigées: la liberté naturelle de l’homme à l’état de nature, la liberté de la volonté dans l’exercice où elle se soumet à une loi que la raison se donne à elle-même, la liberté de l’individu dans la société civile etc. Ce faisant, on n’a guère de peine à découvrir des incompatibilités absolues. Le verset coranique 7: 172 énonce, en effet, ceci:

Et quand ton Seigneur prit des fils d’Adam, de leurs reins, leur progéniture, et les rendit témoins sur eux-mêmes (*wa ashhadahum ‘alā anfasihim*): Ne suis-je pas votre Seigneur? — ils dirent: oui, nous en témoignons — de sorte que vous ne disiez pas au Jour de la Résurrection: nous n’y avons pas fait attention.

Le témoignage fonde la subjectivité humaine. Est-il porté “sur soi”, ou “contre soi”, ou “par soi”? L’expression arabe prête à ces trois interprétations. Quelle qu’elle soit, elle suppose que l’homme soit originairement existentié au titre de témoin de la seigneurie divine et que le pacte primordial passé entre l’homme et Dieu soit un pacte de

vasselage, celui qui unit indissolublement le Seigneur (*al-rabb*) et le servant, ou le serviteur (*al-'abd*).

L'homme ne naît pas "libre", au sens où sa nature serait étrangère au témoignage originaire. Le Coran ignore la liberté adamique originaire "pour le bien ou pour le mal", si l'on entend par là une liberté antérieure au pacte. Pourtant, l'homme consent au pacte, par un mouvement spontané d'adhésion. C'est ce mouvement "sans contrainte" que la mystique de Sadrâ a tenté de restituer. Il reste que la raison ne peut s'identifier, en islam, à ce que ce concept recouvre depuis Descartes en Occident. Il s'agit d'une raison divine, émanée en l'homme par la force de son intellect, force qui lui vient de Dieu par l'entremise de l'intelligence agente, homologuée à l'Archange Gabriel. Cela a pour conséquence le fait que la philosophie politique, en islam, ne saurait être une philosophie "libérale".

Nos penseurs, par exemple al-Fârâbî, Miskawayh ou Nasîroddîn Tûsî, ont eu le sentiment qu'il n'est rien de plus difficile que de donner une législation à des hommes rassemblés. Comme fera Rousseau, en des pages célèbres de son *Contrat social*, ils disent volontiers que c'est une tâche qui sollicite la pureté et l'abnégation d'un dieu, plutôt que la faiblesse humaine. Malheureusement, le législateur ne saurait être un ange, car les anges sont des êtres tout spirituels et il n'est pas au pouvoir de l'homme de voir l'ange sous la forme de l'angélicité. Les prophètes, les imâms reconnus par les shî'ites, les

hommes élus voient les anges sous une forme humaine. Encore s’agit-il de l’élite. Les hommes du commun, pour qui est faite l’autorité politique, ont besoin d’un maître visible, qui aura pourtant des propriétés surhumaines, un homme seigneurial, ou homme divin (*insân rabbânî*) qui sera un Seigneur humain (*rabb insânî*), le calife de Dieu dans le monde terrestre. L’analogie avec le “dieu mortel” de Hobbes est frappante.

Fârâbî soutenait que les hommes se rassemblent sous l’autorité d’un gouvernement, afin de corriger, selon des normes justes, les différences nées de leurs actions, les discordes engendrées par les buts différents qu’ils s’assignent: le plaisir, l’honneur, la richesse, le pouvoir, etc. Le gouvernement qui mérite d’être dit *politique* est celui qui retient la main de chacun d’usurper le bien des autres, de dominer injustement les autres, bref est *politique* le gouvernement qui maintient le droit et qui respecte un état de droit. C’est pourquoi les trois attributs du gouvernement politique traduisent un idéal de justice: une monnaie, des lois, un législateur. Nous sommes ici au cœur de l’aristotélisme politique.

Mais la fonction politique ne s’arrête pas là. La perspective se veut progressiste et historique, en fonction du temps de la prophétie, préludant au Jugement dernier. Il faut donc que la gouvernance (*tadbîr*) soit en accord avec le principe et l’exigence de la sagesse divine, afin d’être cette pédagogie spirituelle qui mène les hommes au perfectionnement moral. C’est alors que la politique mérite vraiment d’être dite politique divine (*siyâsa il-*

âhîya). Nous retrouvons Platon, dont *Les Lois* sont commentées par al-Fârâbî et jouent un rôle majeur dans la politique des philosophes de l'islam, comme l'avait bien vu Leo Strauss.¹⁷

L'accord spontané des acteurs sociaux ne peut pas exister. C'est un imaginaire sympathique, mais nos auteurs n'y croient pas. Ils se tournent plutôt vers les jugements les plus sombres de Platon. Il est nécessaire de contraindre par des lois et, pour que ces lois soient justes et efficaces, il faut un individu au sommet du pouvoir, qui se distingue par l'assistance divine, un législateur instruit par Dieu, doté du pouvoir d'instaurer et de faire respecter les normes. Il faut une démiurgie royale.

La liberté ne peut ainsi se découvrir que dans les interstices, dans le jeu de trois grands types d'autorité: celui du juriste, celui du roi philosophe, celui du sage instruit de l'intelligence mystique. L'autorité du juriste fonde un Etat sans liberté, si ce n'est l'adhésion nue à la norme transformée en prescription et en interdit. N'est libre que l'action ou le désir qui ne provoque pas une éventuelle objection religieuse. Comme cette objection est toujours possible, le champ des libertés est menacé en permanence de se réduire comme peau de chagrin. L'autorité du roi philosophe est restée un pur idéal de pouvoir, un thème de controverse avec les juristes et les pouvoirs établis, surtout en milieu shî'ite. Seule la voie mystique, celle d'un Sadrâ par exemple, semble ouvrir les portes d'une distinction majeure, entre monde extérieur et monde intérieur et, par là, les voies d'une distinction entre religion intérieure et pouvoir civil. Sous une forme

très différente de celle du judaïsme libéral du XVIII^e siècle, l’islam spirituel est ainsi la seule mais grande ressource que possède l’idée de liberté en islam.

NOTES

1. Kalabâdhî, *Kitâb al-Ta’arruf li-Madhhab Ahl al-tasawwuf*, traduit de l’arabe et présenté par R. Deladrière sous le titre *Traité de soufisme*, Paris, Sindbad, 1981, p. 110.
2. Junayd, *Enseignement spirituel, Traités, lettres, oraisons et sentences* traduits de l’arabe, présentés et annotés par R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1983, p. 193.
3. *Tafsîr al-Qor’ân al-karîm*, t. 4, p. 192.
4. Voir l’analyse de Abdelwahab Meddeb dans *La maladie de l’islam*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 55-115.
5. Sulamî (m. 1021 / 412 h.), *Risâlat al-malâmâtîya* (Épître des hommes du blâme), *La Lucidité implacable*, traduit de l’arabe, présenté et annoté par R. Deladrière, Paris, Arléa, 1991, p. 44.
6. *Tafsîr al-Qor’ân*, t. 1, p. 144. Selon Qâshânî, comme selon Sadrâ, l’acceptation (*ridâ’*), semblable à l’abandon à Dieu (*al-tawakkul*), est le premier niveau de l’ascension à Dieu, conduisant à l’extinction en Dieu (*fanâ’*), selon les degrés de l’âme, du cœur et de l’esprit. Voir *Tafsîr al-Qor’ân*, t. 1, p. 548, et P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran*, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 67, R. Deladrière, “Les niveaux de conscience selon l’exégèse d’al-Qâshânî”, p. 117.
7. C’est par un abus dans la simplification que nous réduisons souvent le sens de la *sharî’a* au discours des juristes. L’examen attentif de l’emploi de ce terme chez les penseurs fatimides nous a conduit à réviser entièrement ce jugement. Il faudrait suivre le cours historique de ce terme, montrer comment les décisions juridiques, aussi bien sunnites que shî’ites, en ont progressivement restreint le sens, qui, à l’origine, nous semble être celui-ci: le *logos* prophétique, contenant les symboles de la sagesse divine, comprenant les niveaux hiérarchisés de l’ésotérique et de l’exotérique.
8. *Tafsîr al-Qor’ân al-karîm*, t. 4, p. 193.

9. *Tafsîr al-Qor'ân al-karîm*, t. 4, p. 193.
10. *Ibidem*, p. 194.
11. Sur *al-jabr*, “contrainte divine, totale détermination des actes humains par Dieu”, et “*al-ijbâr*”, “affirmation de la contrainte”, voir D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, “Études musulmanes XXIV”, Paris, Leuven, 1980, index s. v.
12. *Tafsîr al-Qor'ân al-karîm*, t. 4, p. 194.
13. *Ibidem*, p. 195.
14. Traduction D. Masson.
15. *Tafsîr al-Qor'ân al-karîm*, t. 4, p. 195.
16. Voir son *Traité de la résurrection (risâlat al-hashr)*, traduit par nous dans *Se rendre immortel*, Montpellier, Fata Morgana, 2000. Nous renvoyons sur ce point à notre ouvrage, *L'acte d'être, la philosophie de la révélation chez Sadrâ Shîrâzî*.
17. “La place occupée par la *Politique* d'Aristote, par Cicéron et le droit romain dans la scolastique chrétienne, est occupée par la *République* et les *Lois* de Platon dans la philosophie islamique et dans la philosophie juive.” *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. française par O. Seydin, 2^e éd., Paris, 2003, p. 5.

Islam et terreur: à l'origine d'une représentation

Souâd Ayada

L'islam aujourd'hui inquiète. Depuis la révolution islamique en Iran, les forfaits destructeurs des talibans d'Afghanistan, et surtout les crimes d'Al-Qaïda, un lieu commun s'est en effet imposé dans les opinions occidentales. L'islam fournirait aux criminels de tout poil les nourritures spirituelles qui rendent vaillants dans la mise à mort. Il ferait le lit du terrorisme mondial et serait la religion de la terreur.

Nous voudrions, dans cette intervention, faire la genèse de ce lieu commun et montrer qu'il s'agit d'une construction théorique formée au mépris des formes multiples prises par l'islam réel. Notre propos est de dresser les principales lignes d'une archéologie philo-

sophique pour comprendre comment l'islam en est venu à être associé à un concept fameux de l'histoire et de l'interprétation de la Révolution française. Sous quel prétexte l'événement qui marque l'avènement de la modernité politique peut-il être conjoint à une religion et, qui plus est, de la religion islamique?

La réponse à cette question nous est en partie donnée par Hegel qui, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, procède à une comparaison pour le moins étonnante entre Robespierre, pour lequel le principe est la "liberté et la terreur" et le musulman dont le but est d'établir la "religion et la terreur".¹ Une telle comparaison, il s'agit de l'éclairer et de la suivre, en établissant, en aval, ce qui la rend possible et, en amont, sa signification philosophique.

L'ISLAM DES ROMANTIQUES

En rapprochant l'islam de la Révolution considérée au moment de la Terreur, Hegel se fait l'écho philosophique de son époque. Pour ses contemporains en Allemagne, l'islam intervient comme motif de la condamnation de la Révolution française.

Le Romantisme poétique et littéraire accorde une place de choix à l'islam. Celui-ci est partie prenante de la "Renaissance orientale",² de cette flambée de rêve qui veut participer. L'effervescence de l'intérêt pour l'islam, iranien en particulier, atteint sa plus complète expression dans le *Divan occidental et oriental* de Goethe.³ Dans

cette œuvre culmine, en effet, la valeur positive que les Romantiques accordent à l'islam.

Le romantisme politique construit une tout autre conception de l'islam. A l'instar de la pensée des Lumières, il condamne la religion fondée par Muhammad, telle qu'elle se donne à voir dans ses manifestations politiques. L'islam devient le modèle de tout ce qui politiquement est récusable. Il est associé à la critique de ce qui est considéré comme une dérive de la Révolution française, et fait l'objet des plus vives attaques. L'islam prend part au rejet de la Révolution.

Faisant l'éloge de la Perse antique dans la *Philosophie de l'histoire*, F. Schlegel ne peut que déplorer qu'elle ait été islamisée. "L'illustre nation des Perses, déchue de la connaissance pure de la vérité et des hautes notions qu'elle avait anciennement sur les choses de Dieu, s'est abaissée jusqu'aux superstitions anti-chrétiennes du mahométisme."⁴ Soumise par une "religion fanatique et révolutionnaire",⁵ la Perse laisse l'Allemagne seule fidèle à la révélation primitive.⁶

Il faut situer cette condamnation. Notre propos n'est pas d'introduire une quelconque causalité positive; il s'agit de mettre en évidence le jeu complexe des interprétations au sein d'une configuration déterminée. Ceux-mêmes qui développent une réflexion sur l'islam se distinguent par leur attitude à l'égard de la Révolution française. Ainsi en est-il d'Oelsner.⁷ L'auteur de l'histoire des événements révolutionnaires dans la revue *Minerva* apparaît comme l'observateur étranger le plus

perspicace et le plus sensible à la signification profonde de la Révolution. Séduit par les revendications françaises et par l'avancée du principe de liberté et d'égalité défendu par les philosophes allemands, Oelsner partage encore en 1791 les fondements de l'idéologie politique jacobine. Pourtant, dès 1792, l'observateur allemand se démarque de ce qui lui semble une dérive de l'esprit de la Révolution. Il rompt avec la "charlatanerie, la fausseté, la cruauté de Robespierre"⁸ dont le comportement convulsif n'exprime qu'un profond fanatisme. Déçu, Oelsner s'empresse de quitter la France.

C'est dans ce contexte qu'Oelsner rédige l'ouvrage intitulé: *Des effets de la religion de Mohamed pendant les trois premiers siècles de sa fondation sur l'esprit, les mœurs et le gouvernement des peuples*.⁹ Cet écrit, qui bénéficie de l'érudition et de l'appui de l'orientaliste français S. de Sacy,¹⁰ reçoit le prix d'histoire et de littérature ancienne de l'Institut de France en 1809. Oelsner se présente comme un théoricien de l'islam saisi dans sa dimension politique. Celle-ci est dominée par la violence et l'abstraction et se caractérise par une attitude proprement révolutionnaire et fanatique à l'égard du concret. Le musulman est en effet à l'image de Robespierre, éloquent, certes, mais cruel et dominé par la passion du principe.

Les travaux d'Oelsner ne sont pas très connus. Ils souffrent de l'ombre que leur porte une figure emblématique: Hammer Purgstall. Cet orientaliste autrichien fait paraître, en 1818, la célèbre *Histoire des Assassins*.¹¹

Cet écrit apparaît, à première vue, comme une tentative érudite d'exposer les différentes interprétations politiques du message qorânique. Hammer met notamment l'accent sur ce qu'il appelle les sectes du shî'isme, sur l'ismaélisme en particulier.

La qualité doxographique de l'ouvrage de Hammer doit être évaluée en fonction du projet véritable de son auteur. Il s'agit, à bien des égards, d'une "brochure de propagande"¹² dont la dimension polémique s'inscrit dans les enjeux de l'Europe du début du XIX^e siècle. L'ismaélisme y est présenté comme cet Etat dans l'Etat, symbole de toutes les "sociétés secrètes" qui fleurissent en Occident chrétien. Les Assassins sont le modèle oriental des factions européennes, telles la franc-maçonnerie, le corps des jésuites et le jacobinisme. Dans le contexte réactionnaire de la politique de Metternich qui se méfie de toute attitude corporatiste ou sectaire et qui remet "à l'ordre du jour les thèmes de la conspiration et du meurtre politique",¹³ les Assassins apparaissent comme un motif majeur de l'hostilité allemande envers la Révolution française dans son interprétation jacobine. Robespierre n'est-il pas, en effet, un Assassin d'Occident, violent et hypocrite, immoral et irrationnel?

L'ISLAM COMME "RÉVOLUTION DE L'ORIENT"

Hegel ne reprend pas tels quels les fantasmes et préjugés de ses contemporains. Il fonde, dans la rigueur conceptuelle, dans l'élément de la philosophie, la repré-

sensation qui associe islam et terreur. Ainsi fournit-il à la comparaison ses conditions littérales et premières de légitimité. Pour signifier sa valeur et la portée de son avènement dans l'histoire universelle, Hegel qualifie l'Islam de "Révolution de l'Orient".¹⁴ Une telle caractérisation n'exprime pas simplement la rapidité de la réalisation du principe islamique abstrait par rapport au lent accomplissement de la lecture germanique du principe chrétien, mais doit d'abord être prise à la lettre. L'islam représente, dans le monde de l'objectivité historique, un changement important, brusque et soudain qui bouleverse l'ordre social et politique jusque-là dominant en Orient. Il s'agit d'un événement majeur qui trouble la marche de l'Orient et institue une nouvelle détermination, une rupture.

Si le judaïsme libère le monde oriental des représentations où l'absolu est encore compris dans l'immédiateté naturelle, l'Islam achève, en la radicalisant, cette libération. Il brise "toute particularité et toute dépendance, éclairant et purifiant parfaitement l'âme (...)";¹⁵ il amène l'esprit oriental jusqu'à l'affirmation radicale de l'esprit abstrait. C'est que l'Islam, en tant que religion du sublime, appréhende l'esprit comme subjectivité; l'absolu est désormais l'Un, l'Unique libre en soi, et c'est là une affirmation de l'unité de Dieu qui, selon Hegel, revêt une importance infinie. Pourtant, parce qu'il représente pour Hegel l'accomplissement et la radicalisation de l'abstrac-

tion attachée à la sublimité, l'islam est le monothéisme le plus abstrait qui soit.

L'islam accomplit une purification rapide du principe oriental. Il sort l'Orient de l'histoire stationnaire, de l'histoire non encore effective où les changements ne font faire aucun progrès. Parce qu'il n'est pas simple modification du principe oriental mais révolution de ce principe, irruption d'une force de discontinuité, l'islam a une fonction progressiste et civilisatrice; il fonde un ordre mondial et s'inscrit pleinement dans l'histoire universelle. Ainsi, seul l'islam est en mesure de "pénétrer dans l'intérieur du pays" africain qu'il rapproche "en quelque mesure (...) de la civilisation".¹⁶

Il faut, pour comprendre l'analyse hégélienne, restituer au concept de révolution toute sa portée spirituelle. Toute révolution est une tentative de rendre le réel déchu à sa signification vraie occultée par l'histoire. Toute révolution est messianique.

L'islam et la Révolution française sont des événements messianiques. Robespierre ne se pose-t-il pas comme investi d'une mission rédemptrice? Les insurgés français ne légitimaient-ils pas leur action par l'idée qu'enfin se trouvait réalisé le principe chrétien et humaniste de la valeur infinie de l'homme? De manière analogue, l'avènement de l'islam correspond à la réalisation enfin achevée du principe spirituel oriental. L'islam assume l'objectivation adéquate du message oriental qu'il épure de toute attache naturelle ou immédiate.

ISLAM ET RÉVOLUTION FRANÇAISE: L'ABSOLU CONTRE LA RÉALITÉ

L'islam et la Révolution française se rapportent au principe qui les détermine, dominés par une même catégorie logique, la catégorie de l'essence. Si l'islam prolonge et radicalise la rupture effectuée par le judaïsme, c'est parce qu'aux représentations religieuses encore entachées de naturalité, il substitue une compréhension de Dieu qui s'élabore dans le strict élément théorique de la pensée. Si les religions orientales de la nature appréhendent Dieu comme réalité sensible, l'Islam, *a contrario*, pose l'Un comme absolument transcendant.

A l'instar de la liberté conçue par les Lumières, c'est-à-dire sublimée et épurée de toute immédiateté ou concrétude, le Dieu musulman est compris comme sujet libéré de toute attache naturelle. Cette liberté et ce Dieu sont des essences. A ce titre, ils se rapportent à l'être immédiat comme à l'inessentiel, à ce qui n'est qu'apparence. L'essence, comme le souligne Hegel, "ne s'essaye pas sur les objets de la nature. Elle a en elle-même sa détermination concrète".¹⁷ Le monde, le différent, ne peut être compris en lui-même. Il n'est que le réceptacle inconsistant où le principe — Dieu ou la liberté — se réfléchit et se manifeste.

L'islam, comme religion du sublime, en reste à cette compréhension insuffisante de l'essence. Il ne parvient pas à articuler de façon adéquate le rapport de ce Dieu-es-

sence à l'être sensible. Le Dieu islamique est pure individualité spirituelle. Il "ne tombe pas dans l'être-là sensible et ne cherche pas en lui son existence".¹⁸ Il est séparé de toute immédiateté; c'est un Dieu abstrait, Seigneur et non-Amour. Dans son abstraction, il considère le fini, non dans sa liberté, mais simplement comme service destiné à glorifier et manifester son essence. L'immédiat est apparence (de l'essence), non être pour soi. La compréhension islamique de Dieu s'élabore dans l'élément de la séparation et de la scission radicale entre le fini et l'infini. Elle est, à l'instar de la compréhension de la liberté des Lumières, le résultat de la pensée d'entendement.

La conceptualité islamique et l'esprit des Lumières se caractérisent par un même mode de penser. Il s'agit, pour Hegel, de fixer leur similarité en ce qui concerne la détermination objective de l'absolu. Il convient de signifier l'analogie entre la philosophie des Lumières saisie dans ce qui réalise historiquement son principe — c'est-à-dire la Révolution française et sa conséquence logique, la Terreur — et l'islam appréhendé selon le mouvement intérieur de son devenir objectif.

Si dans l'histoire universelle le principe musulman est la "religion et la terreur", le principe des révolutionnaires français, notamment de Robespierre, est la "liberté et la terreur". La compréhension islamique de l'objectivité, comme celle de Robespierre, s'appuie sur une conception exclusive du principe. L'absolu est ce qui

est absous de tout rapport compromettant. Il impose la réalisation immédiate de sa vérité. Ainsi, la “Révolution de l’Orient” et la Révolution française, issues de la pensée, de l’entendement réfléchissant, veulent la réalisation immédiate du principe dont elles tirent leur légitimité. Cette réalisation ne peut pas donner lieu à l’établissement d’un nouvel ordre harmonieux, mais aboutit à la Terreur. Celle-ci apparaît bien, dans la *Phénoménologie de l’esprit*, comme une figure de la conscience qui se rapporte de manière inadéquate à l’esprit, un moment du devenir de la conscience qui trouve dans la période jacobine de la Révolution française sa détermination historique.

La Révolution française se propose de réaliser dans des structures politiques et sociales le principe voltairien et rousseauiste de la valeur infinie de l’homme considéré comme être raisonnable et libre. L’homme se veut à l’image de l’absolu, mais dès lors qu’il est mû par une pensée d’entendement non spéculative, il absorbe l’absolu et ne respecte plus la distance ontologique constitutive. A cette distance il substitue l’idolâtrie, c’est-à-dire un rapport immédiat et stérile au monde. Le ciel est “descendu et transplanté sur la terre”¹⁹ de manière abstraite, de telle sorte qu’il ne peut informer effectivement le monde humain.

L’universalisme abstrait et fondamentalement individualiste des révolutionnaires conduit, non à la médiation du principe dans le multiple, mais à leur confusion immédiate. La liberté absolue est la participation directe à

l'œuvre commune, à l'établissement d'un Etat de droit. Il n'y a plus de sens extra-mondain, puisque chaque homme, en tant qu'il est cette liberté absolue, accomplit le sens de l'humanité. Il n'y a plus d'altérité face à la volonté libre; celle-ci ne connaît rien d'autre qu'elle-même, n'est confrontée à aucune forme de négativité. La tension entre l'objectivité et la subjectivité est résolue. L'objectivité est ce en quoi la subjectivité absolue se mire et exerce sa puissance. Ce n'est plus Dieu qui se réfléchit dans l'esprit objectif, mais l'homme libre. Au royaume de Dieu, les révolutionnaires substituent le royaume de l'homme, non moins redoutable selon Hegel. Car l'homme dont il s'agit est un homme d'exception, non plus le croyant, mais l'individu libéré de toute attache particulière et concrète, idéalisé et sublimé dans une détermination intellectuelle. Ce n'est pas la passion de l'homme qui donne sens à l'aspiration révolutionnaire, mais la passion de la raison en l'homme.

Le même exclusivisme, la même abstraction du principe absolu caractérise la "Révolution de l'Orient". La profession de foi islamique, interprétée de manière exotérique, affirme qu'il n'y a dans l'être que Dieu. Elle pose que l'Un, le principe absolu et transcendant, est le seul réel. Dans cette perspective, l'Un n'est pas saisi dans son mouvement de devenir autre, dans le procès de son épiphanie dans le monde, mais confondu littéralement avec ce qu'il fait être. La théophanie est donc niée, si bien que la lecture littéraliste du message coranique donne

lieu à l'anthropomorphisme et à l'abstractionnisme²⁰ où le tout en tant que tel est refusé dans sa singularité. Confondu de manière immédiate avec l'Un, ce tout est anéanti en tant qu'il est multiple. Puisque seul l'Un est, la différence, la multiplicité ne peuvent être. L'Un, s'il ne veut se perdre dans l'autre, s'il veut conserver son statut de Super-Etant, doit réduire à néant l'étant, la réalité finie. Le réel tue la réalité considérée comme simple apparence, un moindre être.

L'interprétation exotérique de l'unicité divine que prône l'islam peut s'éclairer à la lumière de la Terreur, telle que la conçoit Hegel. L'attitude à l'égard du réel est identique, même si le principe opérant diffère. En islam, si l'Un transcendant et abstrait est le seul Être à être, contre toute altérité finie, il apparaît dans le même temps comme cet Autre radicalement autre, créateur du monde qui sans Lui ne saurait être. Ainsi, le Dieu abstrait, s'il est extérieur au tout, est pourtant ce à quoi le tout est ontologiquement attaché. Le rapport de l'Un au multiple se résorbe en un conflit où il ne s'agit rien de moins que de déterminer qui, de l'Un ou du multiple, peut légitimement se maintenir dans l'être. Dans ce conflit qui anime l'islam, Hegel ne retient qu'une affirmation unilatérale: il faut préserver l'Un dans son être, et par conséquent anéantir l'être du multiple. Tout comme dans la Révolution jacobine, la conservation de l'absolu équivaut à la négation de toute détermination autre qu'absolue. Telle est la Terreur: au nom d'un certain réel, on en vient à nier

la réalité. Le souci de la maîtrise impose en effet à l'Un de détruire ce qui n'est pas Lui.

Dans le *Tawhid*²¹ exotérique, comme dans la phase ultime de la Révolution française, le principe auquel se suspend la réalité condamne cette réalité à l'apparence, ou encore à la mort. Incapable d'assumer tout "devenir suspect",²² la Terreur fait du monde fini un "être coupable" qu'il s'agit de tuer. La "furie du disparaître" est la conséquence d'une conception non organique du rapport de l'Un au multiple, de l'être à l'étant. Cette furie procède inévitablement d'une pensée mécanique qui se développe sur le mode de l'exclusivité, du "ou bien... ou bien". La "Révolution de l'Orient", comme la Révolution française, sous l'apparente bannière de l'établissement d'une totalité de droit, se résorbe en un dualisme de fait, dualisme entre le sens et ce qui advient au sens qui, dès lors qu'il est appréhendé dans l'*enthousiasme* objectivant, donne lieu à la Terreur, au "terrorisme" légal et institutionnel.

LES FORMES DE LA LIBERTÉ ISLAMIQUE ET RÉVOLUTIONNAIRE

L'islam et la Révolution jacobine ne peuvent être compris, selon Hegel, que dans la mesure où ils sont ramenés au principe qui les fonde et dont ils forment une représentation. En effet, l'Un absolu, comme la liberté absolue, investit le réel au point de se confondre avec lui et de lui dénier toute existence en propre. L'existant se

voit attaché à un Autre qui le fait être, mais dans lequel il ne se reconnaît que de manière abstraite. Cet Autre prend dès lors figure de réalité positive; c'est une Loi.

Finalement, l'auto-développement du *Tawhid* exotérique, comme celui du principe révolutionnaire, aboutit à l'établissement d'un ordre juridique. Dans l'islam littéraliste, Dieu est une loi à laquelle il s'agit de conformer l'ordre mondain. De même que la liberté absolue est ce "vide théorique" qui "instaure le vide pratique" des institutions, de même l'Un abstrait théorique se réalise et socialise dans des déterminations positives opaques et serviles. Islam et Révolution française sont exposés aux mêmes périls du littéralisme et du manque d'interprétation du principe. La Terreur et le *Tawhid* exotérique ne renvoient plus au principe ésotérique qui les fonde et les rend possibles. De cet ésotérique ils s'affranchissent, ce qui les condamne à la plus grande des aliénations, à la privation de toute dimension authentiquement spirituelle. Le principe devient un dogme sans signification, une autorité sans légitimité réelle. Il donne naissance à une nouvelle littéralité sans profondeur, devient ce maître devant lequel tout est esclave. Le discours religieux, s'il n'est qu'un discours positif de la maîtrise, devient un discours contre l'altérité, contre la différence. Celle-ci se voit condamnée par la Loi à la disparition, ou à la guillotine. De telle sorte que l'islam, à l'instar de la Révolution jacobine, s'abolit dans son triomphe; le succès politique ici équivaut à la mort du principe vivant et spirituel.

Hegel tire les conséquences éthiques et pratiques d'une lecture exotérique et littéraliste du principe, telle qu'elle apparaît dans l'islam fanatique et dans la Révolution jacobine. L'homme, libre parce réceptacle de la substance absolue, s'élève au-dessus de tout égoïsme, de toute singularité.²³ Il ne trouve plus en lui-même sa norme; celle-ci lui vient de l'absolu Maître et Loi, si bien que la liberté absolue se comprend elle-même comme servitude absolue.

Parce que la liberté islamique consiste, selon Hegel, à se confondre avec le principe absolu et transcendant, elle ne peut prétendre à l'action authentiquement morale. Il importe seulement que l'agir humain soit conforme à la loi divine, à la religion littérale, à la *Shari'a*. En effet, au principe, la volonté subjective islamique "se rapporte tout d'abord comme foi, confiance, obéissance".²⁴ En terre d'islam, les "prescriptions morales ont forme de loi", de telle sorte qu'a lieu la confusion de la moralité et de la légalité. La subjectivité en islam ne comprend pas la loi comme achèvement de l'aspiration morale individuelle, mais plutôt comme une "puissance extérieure";²⁵ autrement dit, elle n'est pas reconnue en soi. Comme le souligne Hegel, "tout ce qui est intérieur, caractère, conscience, liberté formelle n'existe pas (...)"²⁶ dans l'Orient musulman, de telle sorte que les lois ne s'y "exécutent que d'une manière extérieure, n'existant que comme droit coercitif".²⁷

Le triomphe du légalisme en terre d'islam, tout comme l'établissement de la Terreur révolutionnaire, désignent

ces tentatives impossibles de socialiser sans médiation la liberté la plus subjective ou singulière. Cette socialisation ne peut manquer de vider le principe absolu de sa signification première en le condamnant à devenir un rite, une simple pratique sociale. Ainsi, comme le montre Hegel, ce n'est qu'occasionnellement que le musulman a affaire au Dieu sublime; il est le plus souvent déterminé par des situations où la sublimité est reléguée derrière le souci d'intégration sociale et d'appartenance communautaire.

Une conscience qui se rapporte au principe absolu comme à l'Autre auquel il faut se soumettre se trouve inévitablement dans des attitudes "paradoxaes" qui la déchirent entre deux aspirations opposées mais tout autant légitimes. Telle est la conscience islamique selon Hegel. En effet, le musulman, d'un côté, se tient "dans une sublime élévation au-dessus des buts subjectifs, finis".²⁸ D'un autre côté, il se précipite, "avec une impulsion effrénée, dans la poursuite de tels buts".²⁹ L'incapacité islamique de concilier l'intuition de l'Un incorporel et la réalité de la détermination finie soumet l'homme à des attitudes génératrices d'anxiété, à des comportements convulsifs. La conscience islamique est bien, selon Hegel, une conscience schizophrène, prise entre l'ascétisme et le désir effréné de jouissance sensible.

C'est dans cette perspective qu'il faut appréhender les quelques analyses hégéliennes de l'immoralité islamique. L'immoralité doit en effet être comprise comme résultat de l'immoralisme, c'est-à-dire de la conception

qui dénie à la subjectivité, en tant que telle, toute autonomie. Le musulman, selon Hegel, quand il est confronté aux réalités finies, s'y plonge comme dans une masse absurde et agit de manière incohérente et excessive. Dès lors qu'il n'est plus tourné exclusivement vers l'Un transcendant -ce qui est sa destination première- dès lors que l'enthousiasme pour le Dieu abstrait se dissipe, le musulman tombe "dans la plus grande immoralité".³⁰ Celle-ci n'est pas une simple détermination psychologique mais résulte de la saisie proprement islamique des rapports entre Dieu et le monde. Cette saisie, faute d'épanouir la subjectivité, la condamne à des conflits insurmontables. En ce sens, la prétendue simplicité de l'Islam n'est que la solution beaucoup trop simple d'une religion qui par essence conduit aux plus grands paradoxes, tantôt le puritanisme, tantôt la licence, tantôt le "faste extravagant", tantôt l'"inconfort réel".

La conscience déchirée, mue par le désir de faire être ici et maintenant le devoir être, est négation de tout être-là. De conscience déchirée, elle devient donc une conscience fanatique. Nous rencontrons là un thème que Hegel n'a cessé de souligner dans ses analyses de la Terreur et de l'islam, saisi dans son objectivation historique. La pensée d'entendement, saisie dans ses formes éthiques et politiques, est conduite, selon un mouvement logique nécessaire, au fanatisme; elle prédispose à "se comporter à l'égard du concret en dévastateur et en destructeur".³¹ C'est la même "furie du disparaître"³² qui meut Robes-

Pierre et le musulman et qui se légitime par l'enthousiasme à faire valoir une idée abstraite. Celle-ci est posée comme telle et comme ce avec quoi la conscience doit se confondre. Cette confusion est précisément ce qui définit l'enthousiasme. Ce n'est pas, selon Hegel, au nom d'une médiatisation ou intériorisation réfléchie qu'agit le musulman ou Robespierre, mais d'une inspiration. Ainsi, le croyant ou le révolutionnaire, en tant qu'interprète, est porteur en soi de la vérité qui doit être dans tous les esprits. Si l'enthousiasme poétique s'appuie sur la stricte individualité de l'inspiration, l'enthousiasme pour une idée abstraite est plutôt la recherche de l'établissement d'une loi qui par définition transcende toute particularité. L'enthousiasme islamique, dans cette perspective, est un "enthousiasme abstrait qui, pour cette raison, embrasse tout, que rien ne retient, ni ne limite, qui n'a besoin de rien, (...)".³³ Il s'agit à proprement parler d'un enthousiasme fanatique qui détruit tout lien concret et provoque l'évanouissement de la particularité.

L'ordre fanatique soumet l'individu à l'alternative: être tout à l'Un, au principe, ou mourir. Ce rapport exclusif à l'absolu, tel est l'état d'esprit des révolutionnaires et des partisans de l'islam. Or, cette détermination subjective trouve, selon Hegel, dans la "secte des Assassins" son modèle originel.

Le fanatisme interdit à la conscience islamique toute appréhension positive du monde. Il conduit inévitablement à restreindre le développement de la dimension ob-

jective de l'esprit, à ne pas travailler à la fondation d'un sujet qui s'efforce de comprendre le réel et de l'élever à la science. Autrement dit, la conscience islamique ne peut aller "jusqu'à une culture concrète".³⁴

Assurément, Hegel fournit à la vision, commune à son époque, de l'islam selon le prisme de l'événement révolutionnaire, un fondement et une légitimité philosophiques. Pourtant, à la comparaison en règle de l'islam et de la Terreur, il assigne des limites fondamentales qui lui permettent en quelque sorte de creuser la distance entre les principes qui déterminent l'ère culturelle de l'Orient islamique et ceux de l'Occident chrétien. C'est que l'Occident, s'il connaît la Terreur, selon Hegel, la non médiation spéculative de l'absolu dans et par l'objectif, cela ne saurait être pourtant constitutif du mode d'être chrétien. La Terreur, dans cet ordre de pensée, n'est en effet qu'un moment, c'est-à-dire une crise ouvrant la voie à la réconciliation du principe avec la réalité. De telle sorte que si la Révolution française est ce moment fanatique de l'Occident, tout au moins ce fanatisme n'est-il, pour Hegel, qu'un fanatisme de forme. C'est que la Révolution a pour fondement un principe juste dont la réalisation appelle seulement des pratiques plus adéquates. Quant à l'islam, il apparaît à Hegel soumis à une Terreur constitutive, à la crise éternelle. Le fanatisme est ici de contenu et fomenté des attitudes nécessairement déterminées. Nulle relève de la Terreur ne semble possible en terre d'islam selon Hegel.

A quoi donc attribuer cette impossibilité? Pour Hegel, elle trouve sa justification dernière dans la compréhension islamique de Dieu. En fin de compte, c'est le refus de l'Incarnation qui condamne l'islam à des égarements éternels. Autrement dit, l'échec de la divinisation de l'homme que Hegel reconnaît dans l'incapacité islamique à penser le Dieu devenu homme a pour conséquence les agissements désordonnés d'une liberté qui se conçoit d'elle-même comme impossible.

NOTES

1. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, Ed. Gans, 1837. Voir les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction de J. Gibelin, Paris: Vrin, 1987, quatrième partie, chapitre II ("le mahométisme"), p. 276.
2. La "renaissance orientale" est le titre d'un chapitre du *Génie des religions* de Quinet. Celui-ci analyse en ces termes la portée du phénomène intellectuel et culturel qui saisit alors l'Europe: "Voilà la grande affaire qui se passe aujourd'hui dans la philosophie. Le panthéisme de l'Orient, transformé par l'Allemagne, correspond à la renaissance orientale, de même que l'idéalisme de Platon, corrigé par Descartes, a couronné, au XVIII^e siècle, la renaissance grecque et latine." Cité par R. Schwab dans *La Renaissance orientale*, Paris: Payot, 1950, p. 18.
3. Goethe, *West-Östlicher Diwan*, 1819. Voir *Divan occidental-oriental*, Paris: Aubier montaigne-bilingue, 1969.
4. F. Schlegel, *Philosophie de l'histoire*, Paris: Parent-Desbarres, 1836, tome 1, p. 201.
5. F. Schlegel, *Philosophie de l'histoire*, tome 2, p. 83 sqq.
6. La renaissance orientale permet l'essor de la mythologie et de la philologie. Le développement de ces disciplines va donner naissance à l'idée indo-européenne. Ainsi, dès 1803, F. Schlegel met en avant le thème de la filiation directe entre langues persane et allemande; cette filiation montre, selon lui, que les

- deux peuples, allemand et persan, sont destinés à exprimer le monothéisme originel et authentique.
7. Sur Oelsner, voir les passages que lui consacre J. d'Hondt dans *Hegel secret*. Voir aussi J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris: PUF, 1949, p. 63 sqq.
 8. J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, p. 70.
 9. Oelsner, *Des effets de la religion de Mohamed pendant les trois premiers siècles de sa fondation sur l'esprit, les moeurs et le gouvernement des peuples*, Paris: F. Schoell, 1810. Cet ouvrage est rédigé en français et publié en France.
 10. S. de Sacy, dans son *Exposé de la religion des Druzes*, s'intéresse aux politiques de l'islam. Cet intérêt doit être compris dans le contexte d'une réaction contre la révolution.
 11. Hammer Purgstall, *Geschichte der Assasinen aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart, 1818. La première traduction et publication en français de cet écrit a lieu en 1833. Voir Hammer Purgstall, *Histoire de l'ordre des Assassins*, Paris: Club français du livre, 1961. L'œuvre de Hammer Purgstall est publiée après les *Mémoires sur les Assassins* de S. de Sacy qui paraissent en 1809.
 12. C'est ce que souligne B. Lewis dans *Les Assassins, terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, Paris: Editions complexes, 1982, p. 47.
 13. B. Lewis, *op. cit.*, p. 45.
 14. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, 1837. Voir les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, quatrième partie, chapitre II, p. 275.
 15. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 275.
 16. Hegel, *ibid.*, introduction, "le fondement géographique de l'histoire universelle", p. 76.
 17. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, II, 2 ("la religion déterminée, les religions de l'individualité spirituelle", introduction), Paris: Vrin, 1972, p. 9.
 18. Hegel, *ibid.*, II, 2, p. 10.
 19. Hegel, *ibid.*, "l'esprit, les Lumières", p. 390.
 20. Nous reprenons les analyses de Henry Corbin. Voir *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris: l'Herne, 1981.

21. Il s'agit du mot arabe qui désigne le dogme de l'unicité absolue de Dieu. Ce dogme est au principe de la profession de foi islamique.
22. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, "la liberté absolue et la terreur", p. 395.
23. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 277.
24. Hegel, *ibid.*, introduction, p. 83.
25. Hegel, *ibid.*, "première partie: le monde orientale", p. 89.
26. Hegel, *ibid.*, p. 89.
27. Hegel, *ibid.*, p. 89.
28. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction B. Bourgeois, III — Philosophie de l'esprit, Add. paragraphe 393, Paris, Vrin, 1988, p. 419.
29. Hegel, *ibid.*, p. 419.
30. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 278.
31. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 276.
32. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 394.
33. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 277.
34. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III — Philosophie de l'esprit, Add. paragraphe 393, p. 419.



Hegemony and the Civilization of Fear

La Guerre des ombres

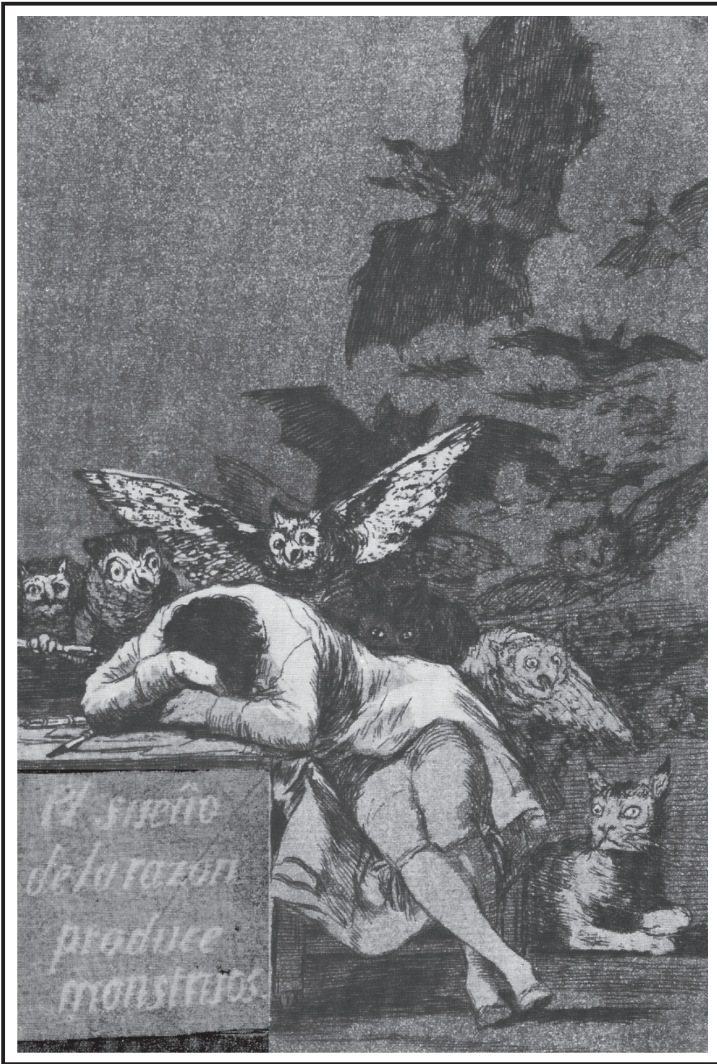
Enrique Larreta

C'est le rêve terroriste: la transparence du bien qui s'achève très vite dans son contraire: la transparence du mal.

(Jean Baudrillard.)

A LA POURSUITE DES OMBRES

Sous plusieurs aspects, cet essai peut être lu comme un commentaire de la fameuse gravure de Francisco Goya, “*El sueño de la razón produce monstruos*” (*Le Sommeil de la raison engendre des monstres*), gravure qui devait, à l’origine, ouvrir la série *Los Caprichos*, composée de 80 gravures satiriques publiées pour la première fois



Goya, *Los Caprichos*, plate 43, *El sueño de la razón produce monstruos* (The Sleep of Reason Produces Monsters), original etching and aquatint, 1796-97. Second edition, 1856, 19 x 13 cm.

en 1799. Dans *Los Caprichos*, le peintre espagnol se penche sur les thèmes de l'avarice, de la superstition, de la sensualité et de la violence dans la perspective d'un homme instruit ayant du goût pour le grotesque et les motifs populaires.

La gravure montre le peintre endormi, appuyé sur une table, de l'encre et du papier à ses côtés. Le titre de la gravure est inscrit sur un panneau devant la table. Il est entouré de créatures monstrueuses dans la semi-obscurité d'une scène de cauchemar. La contradiction entre les monstres, l'écriture de l'homme endormi, avec les autres gravures de la série, renvoie à la dualité entre la raison et les instincts les plus bas. L'animalité du corps engendre une imagination qui n'est pas contrôlée par la raison endormie, pendant que des chauves-souris et des oiseaux nocturnes harcèlent son sommeil. A l'époque, les commentateurs mirent l'emphase sur l'aspect grotesque des dessins de Goya et critiquaient son audace et son amoralité pendant que d'autres n'y voyaient rien de plus que l'amusement d'un dessinateur habile.

Los Caprichos, tant par leur vocabulaire artistique que par leurs références littéraires, constituent une œuvre complexe dans laquelle on peut puiser de nombreuses références implicites à la littérature classique. On peut dire qu'ils constituent un commentaire satirique des débordements de l'époque, des préjugés et des mensonges de la société espagnole du XVIII^{ème} siècle, offert par un artiste qui faisait entendre, grâce à son art, la critique sociale formulée par le cercle des amis libéraux auxquels il était lié.¹

Toute une pléiade de critiques, parmi lesquels on doit les observations subtiles de Baudelaire, ont souligné le besoin de mieux connaître le contexte de l'époque pour comprendre l'imagination créatrice de Goya. Comprendre la faiblesse et les contradictions de l'Espagne en son époque, celles du cercle d'intellectuels libéraux francisés et réformateurs qui demeuraient cependant soumis à la Cour, dans une société paysanne profondément religieuse. Tous eurent à vivre les désastres des guerres napoléoniennes, époque terrible de l'histoire de l'Espagne. La marche de l'armée de Napoléon — "la Raison chaussée de bottes" — avait précipité l'Espagne dans une guerre qui dura plusieurs années.

L'interprétation rationaliste de cette gravure de Goya est évidente: la raison endormie, dominée par les esprits des profondeurs, ouvre le chemin de l'interprétation du monde par les monstres. Goya, le réformiste, vivait un conflit avec la superstition et l'arriération qui régnaient en son pays. La veine artistique et la pensée de Goya sont bien connues et, cependant, les recherches historiques récentes ont considérablement nuancé cette image.

Aussi bien le langage que les thèmes choisis par Goya sont représentés avec une force singulière dans sa peinture de la guerre, portrait de l'hétérogénéité sociale de l'Espagne à la fin du XVIII^{ème} siècle. L'esprit des Lumières s'y est heurté à la résistance d'une société imprégnée par la religion catholique faisant face à l'un des aspects qui représentait pour elle un défi majeur: La

science nouvelle n'était pas comprise dans sa dimension technologique comme le fondement d'un nouveau savoir; la critique radicale s'opposait à une raison inspirée par Dieu.

En d'autres mots, l'introduction de l'esprit des Lumières en Espagne n'a pas été le signe de temps nouveaux mais bien plutôt celui d'un mouvement de réformes timide, graduel et frustré entrepris par un petit groupe faisant partie de la dynamique politique de la Cour. Un peu plus tard, les guerres napoléoniennes (1808-1813) seront popularisées comme une croisade religieuse contre l'Antéchrist et ses alliés païens. Plutôt que le réveil de la raison qui dissipe l'obscurité par ses lumières, Goya en expose les clairs-obscur dans ses travaux. Il révèle une Raison aux prises avec les "caprices" de la superstition et avec la dense corporalité de la vie humaine. L'artiste vivant en périphérie de la modernité centrale européenne en recueille les apports à travers le filtre de son expérience sociale et nationale.

Presqu'en même temps que ses peintures de nus le rendaient suspect aux yeux de l'Inquisition qui lui cherchait noise, Goya produisait sa série *Les Désastres de la guerre* qui révèle un artiste bouleversé par les horreurs de l'occupation française, laquelle provoqua rapidement une guerre de guérilla d'inspiration nationaliste et religieuse. Un tableau de Goya comme celui du *2 Mai*, représente maintenant le guérillero "tellurique" analysé par Carl Schmitt (2004) comme étant celui d'un peuple en armes qui défend son pays contre un agresseur étranger.

LA TORTURE EN TANT QU'ACTE PUBLIC

Sur une gravure réalisée peu de temps avant sa série des *Caprices*, Goya montre un homme exécuté au moyen du garrot, forme particulièrement cruelle de la peine de mort et qui existait encore deux cents ans après la naissance de Goya:

In the late 1770, Goya produced a print of extraordinary originality showing a victim of the Spanish form of death by garroting. (...) it seems to be the record of his first confrontation with the kind of violence and brutality which were to reappear in the *Caprichos* and above all in the etchings of Prisoners and some of the most pathetic scenes of the Disasters of War made thirty five-years later. (Wilson-Bureau, 1981.)

Quand le peintre était encore un jeune homme, la torture était un acte public prévu par la loi. Voltaire, Beccaria et bien d'autres penseurs de l'esprit des Lumières allaient convertir leurs critiques contre la torture en l'une des armes les plus puissantes dans leur opposition à ce qui allait devenir l'Ancien Régime européen.

Mais après les guerres coloniales, les guerres "totales" du XX^{ème} siècle et les interventions militaires "préventives" du XXI^{ème} siècle, *le sommeil de la raison* de Goya peut être interprété, non comme un moment de repos mais, bien au contraire, comme le cauchemar éveillé d'un activisme monstrueux, celui de la prétention de la Raison à vouloir dominer le sens de l'histoire et celui de la société dans son ensemble. La politique se revêt dogmatiquement des couleurs du bien et des droits pour poursuivre dans l'ombre un ennemi abstrait.

Hegel avait entrevu quelques-uns de ces dilemmes au moment de la formation de la modernité européenne dans son chapitre sur la liberté et la terreur, dans son ouvrage *La Phénoménologie de l'Esprit*, en méditant sur le règne de la terreur lors d'une phase de la Révolution Française. Hegel, aussi francisé que Goya, écrivait lui aussi d'un pays arriéré et fragmenté. Il écrit sous le choc de la Révolution dévorant ses enfants au nom de la liberté. Son interprétation de la Terreur ne sous-entend pas un rejet de la Révolution Française en tant que telle ni la négation de la philosophie de l'esprit des Lumières qui l'a préparée. Sa réflexion sur cet épisode se réfère aux difficultés rencontrées pour la création d'un nouvel ordre à partir du fondement de la liberté subjective. La liberté universelle ne produit qu'une action négative, elle n'est que la furie destructrice qui déclenche la Terreur. La partie centrale de sa future philosophie politique va considérer cet effort de réconciliation entre l'individu et la société. L'individu doit être réglé par les institutions sociales et l'esprit des lois, de la culture.

Hegel is perhaps the first to note the link between the terrors of modern democracy and the disavowed fundamentalism on which it rests; he is the first also to make the connection between this disavowal and the compulsive construction of fanaticism as the terrifying fundamentalism of the other: war on terror is democracy's own way of abjection what remains its own darkest secret to itself through ritualistic repetitive projection (*Comay*, 2003, Lefort),

révélant son noyau théologico-politique. L'abstraction et la virtualisation de la figure unifiée du terroriste repré-

sentative du mal absolu, font partie de cette ritualisation autour de laquelle se fonde la communauté politique.

En définissant le terrorisme comme l'ennemi absolu et en légitimant immédiatement après le 11 septembre une action planétaire dérivant d'un principe de souveraineté nationale, on a construit la figure du terroriste comme celle de l'allégorie du mal, incarnée par une silhouette mouvante. D'après les scénarios de l'intervention et après avoir défini l'ennemi en présence, cette figure prend une apparence concrète sous la forme de corps politiques et d'institutions diverses. En un temps, ce fut le régime iraquien et les menaces d'extension à d'autres pays mentionnés rapidement dans l'euphorie du triomphalisme de la première heure et les autres mouvements politiques présents dans le contexte du conflit israélo-palestinien.

Nous avons ici un projet politique de défense et d'intervention militaire associé à une politique cosmopolite en matière de droits de l'homme. Une véritable guerre planétaire qui a mobilisé un réseau opératif unissant les Etats et les services d'intelligence autour de centre d'opérations semi-secrets dont l'expression la plus connue est le limbe juridique échafaudé autour de Guantánamo (Danner, 2005).

C'est l'image au ralenti de l'écroulement des *Twin Towers* qui a très exactement créé la sensation de vulnérabilité, accompagnée de l'apparition d'un ennemi diffus, capable de multiplier les risques au sein du sys-

tème lui-même. Il ne s'agit plus d'un équilibre de la terreur nucléaire et de la paralysie mutuelle provoquée par la sensation d'équilibre, ni de blocs politiques militaires et de divisions idéologiques claires en conditions de coexistence et de compétition, ni de guerres civiles sur des théâtres régionaux bien définis. Nous entrons maintenant dans la menace de la terreur globale rendue possible par les ressources de l'accès direct dans l'ère de la mondialisation: télé-technologies, communication en temps réel et réseaux individuels.

L'ÉTHIQUE DU MOINDRE MAL

Graham Greene écrivait au sujet de la publication de photographies de viet-congs torturés pendant la guerre du Vietnam:

In the long, frustrating war in Indochina there has of course always been a practice of torture by the French, but at least in the old days (...) hypocrisy paid a tribute to virtue by hushing up the torture inflicted by this own soldiers and condemning the torture inflicted by the other side. The strange new feature about the photographs in the British and American press is that they have been taken with the approval of the torturers and are published over captions that contain no hint of condemnation. The long slow slide into barbarism of the western world seems to have quickened. For these photographs are of torturers belonging to an army which could not exist without American aid and counsel (...). I wonder whether this kind of honesty without conscience is really to be preferred to the old hypocrisy. ("Letter to London", *Daily Telegraph*, 11/6/1964.)

Les observations de Graham Greene préfigurent le scandale de Abu Ghraib et d'autres faits récents. Mais

un nouveau phénomène intellectuel intervient dans les guerres impériales du XXI^{ème} siècle: la défense publique de la torture en tant que méthode d'action légitime dans les conditions de la lutte contre le terrorisme, défense utilisant des arguments éthiques et juridiques dans les universités et dans l'opinion publique nord-américaines. Non seulement ces idées sont exposées dans les documents officiels du gouvernement américain (Mark Daner, 2005-2006) comme deux livres récents, au moins, rédigés par des professeurs prestigieux de l'université de Harvard considèrent sérieusement la légitimité éthique de l'emploi de la torture comme méthode de lutte contre la terreur ainsi que d'autres moyens tel que le recours à la guerre préventive. Ces ouvrages cherchent à présenter une justification juridique et morale des mesures prises dans le cadre de la guerre contre la terreur. Un empire du bien qui opère comme une police à l'échelle planétaire depuis l'Afghanistan jusqu'à la triple frontière entre le Brésil, l'Argentine et le Paraguay, région accusée immédiatement après le 11 septembre d'être un foyer d'appui au terrorisme et fut même considérée un éventuel objectif militaire parallèle à l'attaque contre l'Afghanistan.

Alan Dershowitz traite le thème dans un livre publié peu après le 11 septembre, *Why Terrorism Works. Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press New Haven and London. Une des prémisses de son livre est que les Etats-Unis "must assume the role if not the policemen of the world at least

of police commissioner in regard to terrorism”. Il écrit qu’il est préparé pour “think the unthinkable and move beyond the kind of conventional wisdom that has failed us up to now in our losing battle against terrorism”.

D’après Dershowitz, la lutte contre le terrorisme est un combat indéfini et les mesures qui ont été adoptées en caractère d’urgence doivent devenir des mesures permanentes: “the emergency steps we take today to combat terrorism (...) are likely to become a part of the permanent fabric of our legal and political culture” (Dershowitz, 11). Dans son livre, il considère comme positif l’emploi de la torture et son institutionnalisation au moyen d’une procédure légale qui pourrait être actionnée dans certains cas. Il défend sa solution, qu’il considère plus positive que l’utilisation secrète de méthodes de torture au cours d’action qui sont couvertes par le gouvernement. Quoiqu’il utilise l’argument que sa proposition a été conçue dans le but de “reduce the use of torture to the smallest amount and degree possible, create public accountability for its rare use” et comme une tentative d’équilibrer l’efficacité de l’Etat avec la protection des droits, son argument ouvre une brèche pour l’abus légalisé du pouvoir et repose sur une foi aveugle dans les vertus de l’Etat qui applique ces mesures.

Dershowitz est un des juristes américains les plus importants: il a été le plus jeune professeur titulaire de droit de l’université de Harvard et occupe actuellement

la fameuse chaire Felix Frankfurter de cette même université où il a fait toute sa carrière. Il est considéré par une revue comme “the best-known criminal lawyer in the world”, et a participé à de grands procès comme celui de O.J.Simpson. L’argumentation de son livre est une curieuse combinaison d’arguments juridiques ingénieux et d’un radicalisme idéologique explicite qui lui sert de prémisse mais n’est en aucun moment mis en question.

C’est également à Harvard, non plus à la Law School mais cette fois-ci dans le département des droits de l’homme qu’a été écrit un autre ouvrage qui constitue une défense du droit à utiliser la violence de la part de l’empire du bien: *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*. Edinburgh University Press, 2005. Son auteur, Michael Ignatieff est directeur du Carr Center de politique des droits de l’homme de la Kennedy School of Government à l’université de Harvard. L’éthique du moindre mal a été formulée dans un livre caractérisé par son absence de réflexion quant à la vertu de ses propres valeurs. Au moment de défendre l’éthique du moindre mal, le style d’Ignatieff est moins direct que celui de Dershowitz et, dans certains passages, il considère divers facteurs reconnaissant les effets collatéraux négatifs des mesures qu’il propose. Il s’adresse à une audience sensible aux questions liées aux droits de l’homme et critique de la politique extérieure américaine. Mais tout comme Dershowitz, c’est la prémisse de défendre le

droit de l'intervention américaine pour des motifs aussi bien de sécurité que de droits de l'homme qui entraîne ses arguments vers des eaux troubles. Dans un essai antérieur dans lequel il expose la thèse implicite du livre, il écrit très clairement que

We are not longer in the era of the United Fruits company when American corporations needed the marines to secure their investments overseas. The 21 century is a new invention in the Annals of Political Science, an empire lite, a global hegemony whose grace notes are free markets, human rights and democracy, enforced by the most awesome military power the world has even known.

Cette conviction essentielle constitue le noyau fondamental et fondamentaliste, quoique séculier, moderne et démocratique, de son livre. Depuis l'empire au service des droits de l'homme, on considère les conditions légitimes de l'usage de la torture, la guerre préventive et les opérations secrètes:

(...) actions which violate foundational commitments to justice and dignity should be beyond the pale. So preventive war is going to be a rare occurrence but even so it would be a lesser evil. It will kill people and cause humanitarian harms even if it succeeds in eliminating a dangerous regime and confiscating weapons of mass destruction.

The Lesser Evil, malgré la densité existentielle des thèmes dont il traite, tels que l'usage illégal de la violence, le droit d'exercer la torture, le nihilisme, n'est pas le livre d'une conscience égarée mais bien plutôt l'expo-

sition des motifs d'un moraliste aligné dans les rangs du bien sans le moindre doute face aux forces du mal.

Le manichéisme du bien contre le mal déforme l'idée fondamentale suivant laquelle les droits de l'homme ne peuvent constituer le monopole d'un pouvoir politique et d'une communauté, sinon une *protection* contre les abus et les excès de quelque pouvoir que ce soit. Ce type d'argumentation éthico-juridique est utilisé pour donner un cadre moral à une politique de pouvoir radicalement unilatérale. Comme Dershowitz, Ignatieff concède au pouvoir politique le droit *d'interpréter* le niveau du risque couru qui puisse justifier une action préventive.

CONCLUSION: LE RÊVE DU COSMOPOLITISME CIVIQUE

Chez les auteurs commentés ici, l'opposition raison/superstition semble transformée en un langage aux résonances théologiques du mal contre le bien. D'un côté, les forces obscures du fanatisme, ce qui est ethnique, le culturalisme radical exprimés par les voix de l'archaïsme contre les droits séculiers. Mais un cosmopolitisme éthico-universaliste de caractère civique confronté à des problèmes politiques spécifiques telles que l'intervention militaire, répression se révèle profondément provincial et ethnocentrique, incapable de se maintenir au niveau des exigences éthiques qu'il proclame. Le monopole politique des droits de l'homme transformés en une idéologie du pouvoir expose ses limites philosophiques et

historiques. Chaque identité nationale est enracinée dans un dense réseau de signifiés et de mémoires culturelles. Comme le montrent l'exemple des jacobins et de bien d'autres, sans parler de la politique extérieure américaine récente,

that collective righteouness can inspire just as much violence and intolerance as mindless ethnocentrism (...). (Yack, 2000; Van der Veer, 2000.)

Les démocraties occidentales ne reposent pas sur un pacte rationnel entre citoyens sans connotations culturelles les définissant *a priori* comme plus rationnels que d'autres. Ce rêve de la raison, s'il s'appuie sur la force brutale des armes, nous prépare à de nouveaux cauchemars et "désastres de la guerre" qui, c'est bien possible, ne pourront compter sur un nouveau Goya pour les dépeindre.

NOTE

1. La bibliographie sur Goya est, bien entendu, considérable. Les travaux les plus directement liés au thème de cet essai sont: Juliet Wilson-Bareau, *Goya's prints*, British Museum Press, 1996; Janis Tomlinson, *Goya in the Twilight of Enlightenment*, Yale University Press, 1992; Roberts Hughes, *Goya*, New York, Knopf, 2003; Fred Licht, *Goya*, Abbeville Press, 2001.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Benedict (2005). *Under Three Flags. Anarchism and the Anticolonial Imagination*. Londres:Verso.
- ARON, Raymond (1976). *Penser la guerre, Clausewitz. II. L'âge planétaire*. Paris: Gallimard.

- DANNER, Mark (2004). "The Logic of Torture". *The New York Review of Books*, 24 juin.
- . (2005). "We are All Torturers Now". *Op-Ed New York Times*, 6 janvier.
- . (2005). "Torture and Truth. America. Abu Ghraib and the War on Terror". *New York Review Books*. New York.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1994). *Civil Wars, From L.A. to Bosnia*. New York: New Press.
- HOFFMAN, Bruce. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- IGNATIEFF, Michael (2005). *The Lesser Evil Political Ethics in an Age of Terror*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- LUHMANN, Niklas (1997). "Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society?". *International Review of Sociology*, vol. 7, issue 1, p. 67, Mar.
- MÜNKLER, Herfried (2005). *The New Wars*. Cambridge: Polity Press.
- SCHEUERMAN, William (2006). "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib". *Constellations*, vol. 13, issue 1.
- SCHMITT, Carl (2004). "The Theory of the Partisan. A Commentary/Remark on the Concept of the Political". Translated by A. C. Goodson. *CR: The New Centennial Review*, vol. 4, issue 3. East Lansing: Michigan State University.
- THE NEW YORK REVIEW OF BOOKS. "Torture and Gonzales: an Exchange". 10 février 2005.
- VAN DER VEER, Peter (2000). *Imperial Encounters*. N.J.: Princeton University Press.
- YACK, Bernard (2000). "The Myth of the Civic Nationalism". *National Post*, 1 juillet.

Hégémonie et Prémption: la différence, droit aux droits

Candido Mendes

HÉGÉMONIE ET DÉPASSEMENT DE L'ALTERNATIVE

Nous ne sommes qu'au début de la prise de conscience de l'effet de l'hégémonie sur l'horizon historique, menant à l'expropriation prospective de la différence en tant que vrai préalable de toute reconnaissance et éveil de subjectivité collective. Jusqu'où la vision du futur, comme scénario de l'imaginaire viable, sera-t-elle atteinte par la portée du simulacre, à la véritable brisure de l'enjeu dialectique de l'histoire?

Il ne s'agit pas seulement de discuter du freinage du futurible, par lequel s'amadoue la pratique de l'utopie,

propre au temps des contradictions linéaires de la domination; des contrepoints aussi radicaux que déchaînés, mais à la mesure infranchissable de ces transparences; du jeu sans résidu des oppositions ou surtout du compte, au reste nul, des médiations.¹ Dans un tel contexte, une praxis du réel ne pourrait se réclamer du concept de l'alternative, en tant que cohérence limite de cette représentation maintenue, par l'utopie, au niveau de sa prégnance historique.

Du point de vue épistémologique, on ne serait qu'à l'éveil de l'emboîtement de l'exercice naturel, classique, de la prognose. L'hégémonie engloutit, en effet, ses thèses et mathèses et élude tout cachet de son dépassement. La totalité s'estompe, avec la perte de tout amorçage.

C'est par là même que disparaît toute articulation de l'alternative, dépourvue d'un ressort prospectif, précipitée au cercle vicieux des représentations dévolues au simulacre et à ses ronds-points, au tournant de lui-même, au prix de toute assise sur le réel concret et sa lame de la différence. Tant la visée des entités collectives se confronte au monde hégémonique, tant elle piétinerait une alternative vidée, perdue la greffe séminale de la différence.

L'univers de la globalisation, vite tourné vers l'emprise de l'hégémonie, se rend à un *a priori* pieusement pédagogique, à la recherche de l'antithèse, sans se rendre compte de l'état général émergeant du système à la suite

du “fait accompli”; des enjeux cumulatifs de la complexité et ses renvois, radicalement différents des séquences et de la pesanteur classique de l'évènement.

LA GAUCHE ET LA MOUVANCE AVEUGLE

Un contexte, donc, radicalement nouveau, s'ouvre aux efforts où le vieil exercice de la dialectique cherche l'énoncé d'une gauche laissée au large et au libre compas de l'alternative. C'est ce que montrerait la discussion de ces derniers jours de l'Europe Occidentale à la recherche du dépassement d'un discours qui a perdu ses ressorts dialectiques.² Il serait question de l'impact du retard de cette prise de conscience, déboussolée par les niveaux de contrôle où s'installe l'hégémonie. Il ne s'agirait plus de retrouver le point-axe pour saisir le “fait accompli” du nouvel ordre, ou l'étalage d'un réformisme en compte à rebours. Où s'arrêterait cette transaction, une fois perdue la référence des polarités par l'escamotage de son dernier horizon? où finiraient les concessions, au nom d'une praxis dévolue au marécage des pas égarés, aux sommes nulles finales des nouvelles majorités politiques, tout consensus impossible, en fuite régressive?

Les premières gauches qui dépassent la paralysie du post-11 septembre veulent une Europe devancière dans la confrontation hégémonique, prenant conscience — quoiqu'encore diffusément — de la portée du conflit. En se remettant à l'essor brutal de la praxis, cette gauche, à

grande allure au départ, se heurte à ce nouveau vis-à-vis. La référence au processus historique ne comporte plus l'appel naturel au luxe des rapports dialectiques, ni la clameur à la raison, tout simplement descendue des parages utopiques.³ L'effort original du Parti Socialiste français, comme décrochage de la *Realpolitik* de la globalisation — hégémonie —, autour de Ségolène Royal, abandonne les marches naturelles de la mouvance pour une poussée farouchement volontariste. Toute une nouvelle épistémologie se retranche dans l'anti-inertie comme dénominateur foncier et ne revient à l'insertion historique qu'à ce risque. Le "face à face" ou dépassement, au niveau d'un modèle économique propre, échappe au bon vieux temps des polarités linéaires d'une raison à l'œuvre au compas de la prospective marxiste.

Le discours de Ségolène Royal reprend littéralement, par exemple, le tocsin mitterrandiste ineffable des luttes éternelles entre capital et travail, ainsi que l'appel à l'intervention de l'État, géologiquement arrêté, de l'Europe à la sagesse du vieux marché commun. Perdu l'arpentage des alternatives, la gauche se borne aux discussions, finalement minimalistes, autour du niveau de prélèvement fiscal de la population, de l'âge pour l'accès au travail ou des régimes de retraite.

La proposition ne fait qu'étirer les chiffres du pacte social, figé désormais sur les limites de l'épargne de l'appropriation des revenus et de la répartition sociale de

la productivité par l'entreprise. En quête de la confrontation dépourvue d'alternatives, le nouveau relief de la *praxis* tiendra, d'abord, à confirmer l'épuisement du *logos* de mouvance par l'énoncé de 100 propositions, en toute saturation de son programme. Il s'agirait du début d'une entropie du contenu propositif d'une suite au *status quo*, prisonnier de l'inertie et sa prémption. Un questionnement national sur où en est la gauche n'étale qu'un répertoire privé du cadran réel du pas en avant.⁴

RÉFORMISME ET RÉGRESSION CRÉATRICE

Le discours du Parti Socialiste, tenu à la vérité du changement, recruterait les jours de gloire de l'a priori révolutionnaire face à cette raison éclatée devant le piétinement de tout progrès non inertiel. Une fois l'alternative exilée, Ségolène s'en remet à l'impulsion de base, se réclamant, en direct, de 1789. L'élan original ne serait qu'endormi par la dynamique empêtrée des appareils de pouvoir. Il remet en question les demandes "archaïques" de la société civile au prix du véritable enjeu de sa complexité d'aujourd'hui. L'évocation de la Marseillaise renvoyait l'espoir des percées historiques aux tambours primitifs, en face d'un présent à la veille de l'homéostasie hégémonique.

Les revendications de la gauche, déjà hésitantes avant le 11 septembre, ne feront que se perdre, désormais, dans la nébuleuse de la globalisation. Aujourd'hui, le recul devant la poussée intransitive du Parti Socialiste à l'épique

du premier départ cherche un sauvetage *in extremis* pour échapper au simulacre de la représentation en quête du déploiement effectif des forces sociales, au-delà de ses polarités apparentes. Le macro-système se soustrait, par le dédale des contradictions exponentielles, de même que la réification classique du pouvoir — sa métastase inhumaine — (Baudrillard) passe à la dimension préemptive, au-delà des causalités, aux jeux classiques d’antan, de pression et de contre-pression d’une économie encore fluide de marché.

Tout référentiel de gauche se condamne à un manque radical d’alternatives, en perte de ses départs instinctifs, dans l’attente classique des mouvances, par les mobilisations et rattrapages lus au niveau où les laissa le dit “progrès” d’une économie du “troisième âge” capitaliste, face à la société civile et à la représentation déjà désuète de sa dynamique d’intérêts.

Vouée aux nouvelles inerties dans lesquelles se soutient la modernisation accordée au *status quo*, la gauche se retranchait sur les contradictions gardées en veilleuse au sein de cette société. Elle attendit le succès, au tout début, du conservatisme chiraquien, ainsi que celui de Berlusconi en Italie ou de Aznar en Espagne. L’avance subséquente d’une gauche renonçait à toucher effectivement au modèle économique dans des pays classiques de la latinité et à l’empreinte de l’Église. pour se vouer à une mise à jour de la société civile, surtout dans le

domaine de la famille, comme les nouvelles législations à propos du mariage, annoncées par Zapatero et du PAC de Romano Prodi.

PRAXIS ET DÉCONSTRUCTION INSTITUTIONNELLE

Dans cette descente dans l'archaïque, l'enjeu du rattrapage de la mouvance trouverait des déconstructions institutionnelles, créatrices, à l'insu de la représentation. La gauche française de ces jours-ci propose non seulement la démocratie participative comme elle appelle aussi aux formations de volontés collectives, à côté des parlements, par l'initiative populaire et prône la création de l'*ombudsman* tel qu'esquissé par l'Occident saxon et nordique. Des comités citoyens auto-organisés pareraient aux abus de l'État. Il s'agirait du retour à la vieille *agora*, qui assure la primauté de l'action de la personne contre l'appareil, dépourvu désormais de sa présomption de conformité au *nomos* et aux principes du bien commun. Nous constaterons ici l'émergence d'un "État de droit sauvage" pour sauver l'interaction entre la dynamique sociale et celle de l'appareil. Il serait question de la lutte contre une entropie effective de l'objectivation institutionnelle, ou de sa réification assurée par ce "temps du procès" sur le temps social de l'événement, comme dirait Baudrillard.⁵ On observerait là le travail de cet autre palier de la complexité contemporaine mené, non plus par un décalage, mais par l'exil, ou la vraie remotion de la réalité des attentes, par la régie de ces simulacres et

l'engin des négociations d'une symbologie réclamée par l'état général des systèmes et sa stabilisation inertielle de nos jours.⁶

La gauche représenterait aujourd'hui l'opposition foncière à cette entropie de l'État-appareil face à la société civile, au prix de braver le pacte représentatif de la révolution classique.

EN DEÇÀ DE L'UTOPIE ET DE L'IDÉOLOGIE

Sortant du plan bien charpenté des modèles et des dynamiques ouvertes de la rationalité, la gauche retrouve une réaction "archaïque" pour parer à la réification survenant à l'état hégémonique, se réclamant d'un univers où les représentations et les subjectivités collectives jouent sur les cieux bien centrés de l'utopie et de l'idéologie.

En temps d'écrasement d'un monde évènementiel, ainsi que le propose un contrôle "tous cadrans", la tâche de survie de la différence s'affirme en dehors de toute galaxie ou ordre des choses, où la rationalité prenait toujours le pas au niveau des contradictions transparentes de l'économie d'intérêts collectifs, telle l'annonce marxiste, à l'aube de la lecture de la mouvance, au corps de l'éternel révolutionnaire.

Le monde hégémonique, historiquement accéléré du point de vue d'une géographie de pouvoir, avance par le contrôle exponentiel de la technologie et du virtuel,⁷ en tant qu'aboutissement du processus civilisatoire. La différence se reconnaît comme la nostalgie d'un temps

suranné, au point de n'avoir de gages qu'au repli des enjeux de parcours; aux instances où ce procès permettrait encore un ralenti. En expropriation d'alternatives, le ciel prospectif vidé, la gauche se retourne, à la page des futuribles, vers les gestes d'avant la plongée finale de toute subjectivité collective dans ses simulacres.

Inutile de nous référer à l'histoire antérieure des empires ou de prévoir, dans une eschatologie connue et domestique, la chute obligatoire du méga-système aux voies infiniment élargies sur une prospective, au-delà de ce que nous a promis la bonne enfance de la rationalité. Le monde d'après le 11 septembre n'a pas de précédent, face à l'allure prise par l'accélération du rapt de la subjectivité collective passée, à la fois à l'envoûtement et à la fermeture de son imaginaire. Et, en plus, par l'accident de l'avènement trop vil d'un monde de la peur, annulant toute exploration d'altérité ou de convivialité, dont ne s'est jamais départi le monde des empires et des dominations. Leurs barbares s'adonnèrent toujours à ce délai d'identité finale.

VERS L'EMPIRE SANS BARBARES

C'est donc toute une quête de repérages inattendus qui conduit la gauche à trouver les signes ou les vestiges du parcours évincé par l'hégémonie et à faire un détour de conscience pour parer à une entorse en cours de route dans cette *terra ignota* où nous mène le monde hégémonique. Elle s'égare dans les nouvelles limites d'un temps

virtuel aux marches inconnues, où se dresse l'architecture des nouvelles subjectivités artificielles.⁸

C'est donc dans une véritable anthropologie du rattrapage que la gauche prend pied sur les seuils échappés à l'hyper-système. Les gages de la différence se remettent au contretemps, où s'assemble le désuet, laissé à l'ordre de l'évènement des mises à jour des obsolescences qui se maintiennent dans le tissu de cette société civile, se portant en diachronie ou en brèche face à l'hégémonie enlisée. De tels détours permettraient au *status quo* d'échapper — comme dernier rempart du “monde des choses” au fusionnisme, en pleine inertie de l'hégémonie à l'œuvre au même compas où la réalité se rendrait au devenir du virtuel.

Une gauche au ralenti et à la recherche de ses diachronies forcerait les issues du décalage de la société civile devant l'ordre hégémonique montant. Les retards deviennent donc des seuils de différence au renvoi, de même que le rassemblement des retards d'intégration au niveau, par exemple, du statut de la famille ou de la société civile “fossiles”, face à leur engloutissement par la conscience hégémonique. L'avance du nouvel empire à tout écran exile la mouvance dont une gauche se veut l'acteur, face au scénario inédit de l'expropriation de l'évènement et son vertige. L'état de conformisme et de passivité sociale avenant est le résultat du colportage de l'inconscient par ces simulacres, devenus d'eux-mêmes des icônes bien rangés à son réglage exponentiel.

INERTIE SOCIALE ET RÉIFICATION

Dans un tel contexte, la différence survit au titre des anachronismes historiques; des tranchées où un choc tardif de reconnaissance rendu possible, par exemple, par les tensions migratoires, les ghettos sociaux ou les fondamentalismes en explosion retardée. Elle se remet à l'essor d'une gauche comme bilan d'alerte et des signes transmis en héritage aux nouvelles instances possibles de cette confrontation, entre le temps social évacué de nos jours et sa nouvelle représentation artificielle. La différence, dans cet horizon, devenait la chasse gardée pour une future découverte subversive, comme une architecture échappée à la virtualisation hégémonique.

Le nouveau scénario déplace également, au niveau épistémologique, les médiations qui mettent en cause, dans la perspective encore linéaire des identités, leurs fissures et leur désaxement par le virtuel.⁹ La représentation, à ce même déboulonnage de la perception, se voit dépassée par le réductionnisme réificateur où le vis-à-vis des subjectivités collectives échappe à tout marchandage d'acculturation, ou des résidus identitaires en marge du terraplanage du simulacre.

L'espace hégémonique ne comporte pas de vide où s'abriterait la survie des damnés, des oubliés ou des résistants au système qui a échangé la géographie du réel contre l'abstraction finale de l'espace public. Les idéologies n'arpentent donc plus un univers collectif reconnu, à l'imaginaire artificiel, dépourvu de futuribles

et des programmes du bon vieux temps des vœux politiques.

La gauche ne s'identifie, précisément, que par ce volontarisme qui lui reste, comme le gage d'un dynamisme somnambulique du monde voué par les hégémonies à son entéléchie sans retour.

Il n'est pas uniquement question de voir de quelle façon ces rassemblements finaux ne se reconnaissent plus à l'échelle classique d'un degré entre extrêmes, dans une médiation pas à pas. Ils se remettent à un axe flou fait du dernier rejet à l'inertie du système où l'on y reconnaîtrait, par la suite, des options de mouvance. Par conséquent, dans les mobilisations politiques, les options de vote ne ressemblent plus à des médiations de radicalité,¹⁰ et l'univers utopique n'assure plus les points cardinaux des extrêmes. Les radicalités se déversent dans un calcul final où toute définition déterminée d'intérêt se perd dans ce décalage incongru d'attentes et de coalitions.

LES ÉTATS GÉNÉRAUX DE L'HÉGÉMONIE

L'inertie, aux règles obscures de l'hégémonie, détourne tout espoir de derniers dédales à l'intrigue machiavélique, pour échapper aux matrices de celle-là même. Les jeux, en effet, de ces derniers contrôles impliquent un paragon cumulatif de complexité qui échappe au scénario des concessions connues, ou pressenties, des états généraux du conditionnement collectif dont le Salon Oval est, pour

sa part, déjà pris par la logique intrinsèque du super-pouvoir hégémonique.

Il ne s'agit pas uniquement de voir jusqu'où l'ancienne bipolarité politique, au compas de la balance républicaine ou démocratique au cours du processus historique américain, est apprivoisée par la *Realpolitik*, sans retour et brutale, de ce nouvel état de choses et la quasi-fatalité de sa "mise en œuvre". L'issue de la guerre d'Irak dépasse la confrontation classique des deux partis, et le non-retour des forces américaines n'est plus comparable aux décisions du Viêt-Nam.

Une vraie dynamique de l'hégémonie précédait déjà l'attaque contre Bagdad et s'assuma dans l'application de la guerre préemptive face aux premières options sur un calcul universel du système global. Ce calcul assume la nouvelle pesanteur définie par le dernier risque malthusien assumé par l'économie américaine — celle du fournissement de pétrole — et les projections d'une dynamique de marché, exposée soudain aux menaces désinstitutionnalisées du terrorisme et à son iné négociabilité au niveau des États. C'est ce statut, encore diffus et retardé d'avant la chute des tours, qui s'est précipité dans l'abomination, de même que la crispation défensive de l'hégémonie. Touchée, elle sacralisa son intégrité, en empruntant aussi à la globalisation l'invocation exclusive du gage civilisateur.

Dans un tel cadre, même le réformisme, dans le grand Occident, passe à gauche, moins pour braver la rigidité

du système, que pour devenir le témoin nostalgique de la mouvance dans la *terra incognita*.

LES SYMÉTRIES HOMÉOSTATIQUES

L'univers, donc, de la globalisation, tourné en nébuleuse hégémonique, ne permet au jeu politique qu'une représentation de plus en plus virtuelle, de réddition à "l'inertie exponentielle". Et le corps électoral témoigne de plus en plus de jusqu'où la symétrie, enfin, de l'impasse, coupe l'exercice du vote inédit de l'anéantissement des polarités. Les résultats millimétriques des élections de 2006 en Allemagne et en Italie, montrent jusqu'où un sentiment d'anti-inertie se recouvre de sa propre annulation. Nous frôlons les majorités en impasse permanente et en mimèse de leur programme. Il s'agit de savoir jusqu'où, de la perte reconnue de contenu antithétique, le vouloir politique se change en une balance symbolique compensatrice de mobilisation. En fait, tout un nouvel inconscient collectif se range parmi les prémisses d'un nouvel ordre de conditionnement économique, de contrôle médiatique, de simulacre final en soumission sous liminaire.¹¹ La différence, en quête de nouvelles polarisations, s'enfouit dans ses prothèses d'identité et de confrontation. L'hyper fragilité des gouvernements Prodi et Merkel a été démontrée par l'immobilisme du centre-droite à Berlin et du centre-centre gauche à Rome. Le gouvernement italien, en acceptant le risque provoqué de sa première crise de 20 février 2007, mit en cause la

liberté de conscience politique individuelle face aux bascules agonistiques des majorités. L'enjeu d'un seul vote, comme au vu de l'approbation de la politique extérieure italienne au sujet de la base militaire de Vicenza, où la dissonance minimale tournait à la catastrophe.

Une rébellion de vote par le "réel concret" de la conscience ne peut permettre le retour à un pluralisme — au sein des "blocs", tenus à un somnambulisme de la démarche sans options. Les jeux des majorités sont voués au système devenu, insensiblement, un hyper système. Tout appel à la vraie mouvance d'antan se transforme en perspective d'optimisation du présent et toute idée de tournant se change en amélioration des diètes programmatiques d'efficacité ou de performance.

L'HISTOIRE CHÂTRÉE PAR L'OPTIMALISATION

Nous commençons à peine à évaluer jusqu'où le débat résiduel dans lequel se retrancherait une gauche menaçante parce qu'archéologique s'exposerait à la même virtualisation de ces réseaux de prise de conscience où s'installe l'hégémonie. Le dépassement des diachronies où le choc fossile de la différence tiendrait son aiguillon, souffrirait aussi de la dissolution d'un vrai "temps social" pour la remise en page à une actualité déjà bien rongée par l'emprise médiatique. Jusqu'où, par exemple, une revendication identitaire islamique portée par l'immigration en France impliquerait-elle, non plus l'absorption ou le respect d'une acculturation, mais l'empiétement des

prises sur la violence urbaine périphérique, où l'enjeu de la marginalité estompe déjà le profil de la 'diaspora' originale?

L'appel à la récupération identitaire, en son temps comme un éveil à la mouvance, débouche sur un delta des "très tôt, trop tard", qui implique les multi-dimensions d'une inertie du système devenu hégémonique. Dans le cadre démocratique de l'Europe, le coup d'arrêt pour la mouvance fait face à une ambiguïté radicale par ses prises de position. Elle peut impliquer un retour paradoxal aux ghettos d'après la première dispersion, ainsi que, devant la sécularisation généralisée, un "plus d'identité" dans ses actions affirmatives au-delà du simple dépôt de sa mémoire et des 'diasporas' d'origine.¹²

Poussée à la plus large demande de son 'que faire', la gauche, en tant que mouvance, se voit de plus en plus expropriée de la notion même du "temps social" et de l'évènement par le moulage préemptif imposé à la réalité, accouchée par le virtuel. Le monde de l'hégémonie naîtrait, par conséquence, de ce jumelage, historiquement accéléré, entre la réification de la conscience et l'expropriation finale de la subjectivité par les simulacres. De par là même, perdent leur sens de relief historique les opinions publiques conséquentes ou les majorités laissées comme exercices domestiqués de la différence et non de leur enjeu envers une véritable "réciprocité de perspectives" au palier de la réalité. Le post-11 septembre,

joignant l'empoigne de l'hégémonie à la "civilisation de la peur", dépassa la dignité ancestrale de la coexistence collective, de sa propre pesanteur, de même que le multiculturalisme devint le contrepoint de la "culture de la paix", du début du siècle.

LE VIRTUEL ET LA DIFFÉRENCE SAUVAGE

Aujourd'hui, la défense du pluralisme identitaire mène à un recul sur le moment canonique de la reconnaissance de la primauté de l'homme face aux abus des États, à la justification de l'absolu du pouvoir royal et l'alibi de ses merveilles issues de la Renaissance. Condorcet y verrait la règle d'or, entre l'épanouissement de la liberté et le déclin des potentialités de l'homme dans cette affirmation de ses droits. La même exigence aujourd'hui reculerait, en termes de vraie sauvegarde historique, à la réclame archaïque et primaire du propre énoncé de la différence, comme "droit aux droits", pour l'effective et première articulation de la subjectivité collective en notre temps. Elle s'impose comme préalable à l'énoncé du "il" porteur de ces droits.

Bondissant vers l'avenir, le monde hégémonique est sûr de parer à toutes les tensions de la complexité à partir du réglage des entropies ou des dialectiques artificielles que permettent les dédales apprivoisés de la virtualisation. Heuristiquement, on ne pourrait que parler d'hypothèse mais non de nécessité de rupture, face à ce nouvel État général d'hégémonie du système. On

se rapporterait au contrepoint que les nouvelles théories des relativités d'échelle uniposent à la différentiabilité des coordonnées spacio-temporelles.¹³ Néanmoins, cela n'empêcherait pas qu'un monde hégémonique ne se rende prisonnier, à jamais, de sa propre entéléchie. De là même le pluralisme devient radicalement externe à ce dynamisme, tout en pouvant revenir, avec toute la créativité barbare, dans un univers dévolu à une hétérogénéité primaire. La mécanique hégémonique est ouverte aux exponentiels d'une nouvelle cybernétique sociale encore à ses premiers pas. Rien ne nous dit qu'elle tombera sur les difficultés systématiques d'antan pour son plein essor. Une complexité cumulative fait pendant aux réifications; on n'a pas de précédent pour pouvoir connaître une dynamique de ses crises ou de stases qui la renvoient. Mais autant, finalement, l'entéléchie demandera sa part historique, autant le dissonant émergent se réclamera — au palier encore inconnu des nouveaux fractals d'échelle — et pourra échapper à la différence noire, d'apresants féroce, de son exil.

NOTES

1. Lucien Sève, *Émergence, complexité et dialectique*, esp. "Systèmes, dynamiques non linéaires. Une approche des complexités et de l'émergence", Janine Gespín, Michel et Camille Rispoel, p. 16–20.
2. Gerard Desportes et Laurent Mauduit, *L'Adieu au socialisme*, Paris: Grasset, 2002; Laurent Baumel, *Fragments d'un discours réformiste: contribution au renouveau doctrinal de la gauche*

- française, La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2006; Alain Touraine, *Un Nouveau paradigme*, Paris: Fayard.
3. Antoine Prost, *Autour du front populaire: aspects du mouvement social au XXème siècle*, Paris: Seuil, 2006.
 4. Régis Debray, *Supplique aux nouveaux progressismes du XXI siècle*, esp. p. 23–27, Paris: Gallimard, 2006.
 5. Jean Baudrillard, “The event and the swallowing of the event”, p. 27–33, in: *Subjectivity at the Threshold of the Digital Culture: the Self in Network* (Candido Mendes, ed.), Rio de Janeiro: Unesco-ISSC-Educam, 2007.
 6. James der Derian, “A Virtual Theory of Global Media, Mimetic War and the Spectral State”, in: *Media and Social Perception* (Candido Mendes, ed.), Rio de Janeiro: Unesco-ISSC-Educam, 1999.
 7. François L'Yvonnet, “From a Virtual, Another”, in: *Real, Simulacrum, Artificial: Ontologies of Postmodernity* (Candido Mendes, ed.), Rio de Janeiro: Unesco-ISSC-Educam, p. 131–135, 2003.
 8. Anders Michelsen, “The Imaginary of the Artificial: Automata, Models, Machinics: Remarks on Promiscuous Modeling as Precondition for Postmodern Ontology”, in: *Real, Simulacrum, Artificial: Ontologies of Postmodernity* (Candido Mendes, ed.), Rio de Janeiro: Unesco-ISSC-Educam, p. 257-290.
 9. Jean-Pierre Dupuy, *The Mechanization of the Mind: on the Origins of Cognitive Science*, Princeton: Princeton University Press, p. 54–55, 2000.
 10. Martine Aubry, *Une Vision pour espérer — une volonté pour transformer*, Paris: Éditions de l'Aube, p. 35-40, 2004.
 11. Marc Nach, *L'inconscient et le politique*, Paris: Ed. Eres, p. 20-21, 2004.
 12. Danielle Tartykovsky, *La manifestation en États*, Paris: La Dispute, p. 44-49, 2004.
 13. Laurent Nottel, “Relativité d'échelle structure de la théorie”, *Revue de synthèse*, n. 1, janvier-mars, Paris: Ed. Albin Michel, p. 13–15, 2001.

BIBLIOGRAPHIE

- AGANBEN, Giorgio (2006). "L'immanence Absolue", sur Deleuze et Foucault, *in: La Puissance de la Pensée*. Paris: Bibliothèque Rivages.
- ARFAOUI, Hassam (2002). "Immigration, a Metaphor of Cultural Diversity". *In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). Identity and Difference in the Global Era*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam, p. 308–330.
- BAUDRILLARD, Jean (2002). "La Violence du mondial". *In: Power Inferno*, p. 71. Paris: Galilée.
- . (2004). "Aux confins du réel". *In: MENDES, Candido (ed.). Hegemony and Multiculturalism*. Académie de la Latinité, 10th International Conference, New York, 2004. Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité.
- . (1999). "From the Human and Inhuman in the Light of the Virtual and Cloning". *In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). Media and Social Perception*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- . (2006). Les Exilés du dialogue. Académie de la Latinité, 14^a Conferencia Internacional, Desarrollo e Interculturalidad, Imaginario y Diferencia: la Nación en el Mundo Andino. Quito, 2006. Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité.
- BAUMEL, Laurent (2006). *Fragments d'un discours réformiste: Contributions au renouveau doctrinal de la gauche française*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- BEN BARKA, Mokhtar (2006). *La Droite chrétienne américaine: Les évangéliques à la Maison Blanche?* Paris: Privat.
- BEREZDIVIN, Ruben (1988). "In Stalling Metaphysics: At the Threshold". *In: SALLIS, John (ed.). Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- BEST, Steven; KELLNER, Douglas (1991). *Post Modern Theory – Critical Interrogations*. New York: The Guilford Press.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- BLACKMORE, Susan (2006). *La Théorie des mêmes: Pourquoi nous nous imitons les uns les autres*. Paris: Max Mile.
- BORDES-BENAYOUN, Chantal et SCHNAPPER, Dominique (2006). *Diasporas et Nations*. Paris: Odile Jacob.

- BOSETTI, Giancarlo, ed. (2005). *Ragione e fede in dialogo: Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo. Junger Habermas, Joseph Ratzige*. Venice: Marsilio.
- BRETON, Philippe et PROULX, Serge (2002). *L'explosion de la communication à l'aube du XXIe siècle*. Paris: Ed. de la Découverte; Montréal: Boréal.
- CALHOUN, Craig (2006). "Nationalism and Cultures of Democracy". In: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*. Académie de la Latinité, 14^a Conferencia Internacional, Quito, 2006. Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité.
- COHEN, Anthony P. (2000). "Introduction: Discriminating Relations—Identity, Boundary and Authenticity" In: COHEN, Anthony P. (ed.). *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.
- DANT, Tim (2003). *Critical Social Theory*. London: Sage.
- DEBRAY, Régis (1992). *Vie et mort de l'image: Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, Bibliothèque des Idées (Folio Essais, n. 261).
- . (1994). *Manifestes médiologiques*. Paris: Gallimard.
- . (2005). *Les Communions humaines: Pour en finir avec la "religion"*. Paris: Fayard.
- . (2006). *Supplique aux nouveaux progressistes du XXI siècle*. Paris: Gallimard.
- DELMAS-MARTY, Mireille (2004). *Les Forces imaginantes du droit. Tome 1: Le Relatif et l'universel*. Paris: Seuil.
- . (2004). *Por um Direito Comum*. São Paulo: Martins Fontes.
- . (2006). *Les Forces imaginantes du droit. Tome 2: Le Pluralisme ordonné*. Paris: Seuil.
- DER DENIAN, James (1999). "A Virtual Theory of Global Media, Mimetic War, and the Spectral State". In: MENDES, Candido (ed.). *Media and Social Perception*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- DESSPORTES, Gérard et MAUDUIT, Laurent (2002). *L'Adieu au Socialisme*. Paris: Grasset.
- ECO, Umberto (2006). *A Reculons comme une écrevisse: Guerres chaudes et populisme médiatique*. Paris: Grasset.
- FAVRE, Pierre (2005). *Comprendre le monde pour le changer – Epistémologie du Politique*. Paris: Sciences Po.

- GASCHE, Rudolf (1988). "Infrastructures and Systematicity". In: SALLIS, John (ed.). *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- GOLDSCHMIT, Marc (2006). *Une langue a venir Derrida — l'Écriture hyperbolique*, esp. "L'écriture de la vulnérabilité exposée". Paris: Lignes-Manifestes.
- GRIBBIN, John (2006). *Simplicité Profonde: Le chaos, la complexité et l'émergence de la vie*. Paris: Flammarion,
- HABERMAS, Jurgen (2000). *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Trad. Barbara Faltner. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- HEIMONET, Jean-Michel (2003). *La démocratie en mal d'altérité: Masse et terreur, réflexions sur l'informe du pouvoir moderne*. Paris: L'Harmattan.
- HOPPER, Earl (2003). *The Social Unconscious: Selected Papers*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- JAMESON, Fredric (2005). *Modernidade Singular: Ensaio sobre a Ontologia do Presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LAMY, Pascal (2004). *La démocratie-monde: Pour une autre gouvernance globale*. Paris: Seuil.
- LEVERATTO, Jean-Marc (2006). *Introduction à l'Anthropologie du Spectacle*. Paris: La Dispute.
- LIZCANO, Emmánuel (2002). "The Dream of A-Located Reason, or the Non-Places of Globalization". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Identity and Difference in the Global Era*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- LUKACS, Giorgy (2001). *Dialectique et Spontanéité: en defense de l'histoire et conscience de classe*. Paris: Editions de la Passion.
- LUNENFELD, Peter (ed.) (2000). *The Digital Dialectic: New Essays on New Media*, esp. Michael Hein, "The Cyberspace Dialectic". Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press.
- MARWELL, Gerald, and OLIVER, Pamela (1993). *The Critical Mass in Collective Action: A Micro-Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MENDES, Candido (1999). "The Takeover of Representation and the "War of the Worlds": Media, Rhetoric and Ontology". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Media and Social Perception*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- . (2003). *Lula, Entre l'impatience et l'espoir*. Paris, Descartes.
- . (2003). "Cyberspace and Commonplace". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Real, Simulacrum, Artificial: Ontologies of Postmodernity*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- . (2006). *Le défi de la différence – Entretiens sur la latinité*. Avec François L'Yvonnet. Paris: Albin Michel.
- . (2006). *Lula apesar de Lula*. Rio de Janeiro: Educam.
- . (2007). "The Network and the Elusive Self". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Subjectivity at the Threshold of the Digital Culture — The Self in Network*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- MICHELSEN, Anders (2003). "The Imaginary of the Artificial: Automata, Models Machinics – Remarks on Promiscuous Modeling as Precondition for Postmodern Ontology". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Real, Simulacrum, Artificial: Ontologies of Postmodernity*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- NACHT, Marc (2004). *L'inconscient et le politique*. Ramonville: Érés.
- NEGRI, Antonio (2003). *Time for Revolution*. London: Continuum.
- NOTTALE, Laurent (2001). "Relativité d'échelle et morphogénèse". In: *Revue de Synthèse*, t. 122, 4e s., n. 1, janvier-mars. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Centre National du Livre.
- PROST, Antoine (2006). *Autour du front populaire: Aspects du mouvement social au XX siècle*. Paris: Seuil.
- RAPAPORT, Herman (2003). *Later Derrida: Reading the Recent Work*, esp. "Deconstruction's Other". New York and London: Routledge.
- ROSENVALLON, Pierre (2006). *La contre démocratie: La politique à l'age de la défiance*. Paris: Seuil.
- SÈVE, Lucien (2005). *Emergence, Complexité et Dialectique*. Coord. Janine Guespin – Michel Odile Jacob, Paris,

- TARTAKOWSKY, Danielle (2004). *La manif en éclats*. Paris: La Dispute.
- THRIFT, Nigel (2000). "Present Time: Some Speculations on Nature and the Politics of Bare Life". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Time in the Making and Possible Futures*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (2002). "Global Fragments: Contradictions of Space and Time in a Deceptive Era". In: MENDES, Candido (coord.) and LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Identity and Difference in the Global Era*. Rio de Janeiro: Unesco/ISSC/Educam.
- TOURAINÉ, Alain (1969). *La société postindustrielle*. Paris: Denoël-Gonthier.
- . (1977). *Un désir d'histoire*. Paris: Stock.
- . (1980). *L'après-socialisme*. Paris: Grasset.
- . (1984). *Le mouvement ouvrier*. Paris: Fayard.
- . (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.
- . (1988). *La parole et le sang*. Paris: Odile Jacob.
- . (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- . (1994). *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard.
- . (1997). *Le grand refus. Réflexion sur la grève de décembre 1995*. Paris: Fayard.
- . (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Fayard.
- . (2000). *Comment sortir du libéralisme?* Paris: Fayard.
- . (2000). *La recherche de soi: Dialogue sur le sujet* (avec Farhad Khosrokhavar). Paris: Fayard.
- . (2004). "Globalization and Identities". In: MENDES, Candido (ed.). *Hegemony and Multiculturalism*. Académie de la Latinité, 10th International Conference, New York, 2004. Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité.
- . (2005). *Un nouveau paradigme*. Paris: Fayard.
- UNION LATINE (2004). *La Latinité en Question*. Paris: IHEAL-Union Latine.
- WALSH, Catherine (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar
- WIEVIORKA, Michel (2000). *La Différence*. Paris: Balland.
- ŽIŽEK, Slavoj (2006). *The Parallax View*. Cambridge: The M.I.T. Press.

Cosmopolitiser la globalisation: un monde sans alentours

Daniel Innerarity

Cela doit être le signe de la difficulté de la tâche, le fait que les définitions du monde dans lequel nous vivons, les idées au moyen desquelles nous essayons de nous faire avec son essence, aient un caractère métaphorique. Comme si l'analyse sociale avait finalement à recourir à la poétique, on nous propose de comprendre la société contemporaine avec des images telles que le réseau, les flux ou les paysages pour expliquer une chose si simple et à la fois énigmatique: nous sommes au milieu d'un processus qui fait du monde un lieu unique.

Il me semble que toutes les explications qui s'offrent à nous pour clarifier la signification de la globalisation se trouvent dans la métaphore selon laquelle le monde

est resté sans alentours, sans marges, sans au delà, sans zones suburbaines. Que je sache, personne ne l'avait formulé avant que Karl Jaspers ne l'écrive ainsi en 1949: *il n'y a plus rien dehors*. Dans le fond, cette image d'un *monde sans alentours* exprime l'idée que le nôtre est un "monde sans frontières" mais d'une manière plus graphique qui permet de se faire une meilleure idée de ce que cela signifie. Global est ce qui ne laisse rien hors de soi, ce qui contient tout, lie et intègre de façon à ce qu'il ne reste rien de libre, isolé, indépendant, perdu ou protégé, sain et sauf ou condamné, dans son extérieur. Le "reste du monde" est une fiction ou une manière de parler quand il n'y a rien qui ne fait partie d'aucune façon de notre monde commun. Au fond, cette métaphore ne fait que donner une force graphique à cette idée kantienne selon laquelle dans un monde rond, nous finissons pas nous trouver.

Comme presque toutes choses importantes, cette configuration du monde n'est pas dûe à une décision consciente et réfléchie mais c'est le résultat de certains processus sociaux plutôt involontaires et complexes. L'unification du monde n'a pas eu lieu de la manière qui a été prétendue au long de l'histoire — comme la victoire d'un empire, l'unification de la classe prolétaire, l'homogénéisation commerciale, l'hégémonie du libre-échange, le triomphe d'une religion organisée, l'extension d'une idéologie mondiale fédéraliste — mais d'une manière imprévue et non prétendue, comme le résultat d'un processus qui a laissé le monde sans environs. La

plupart des problèmes que nous avons découle de cette circonstance, ou bien nous les ressentons comme tels, parce qu'il ne nous semble pas possible de nous soustraire à eux ou de les apprivoiser en fixant des limites au delà desquelles il faut les externaliser: la destruction de l'environnement, le changement climatique, les risques alimentaires, les tempêtes financières, l'émigration, le nouveau terrorisme... Pour Ulrich Beck, la globalisation signifie fondamentalement l'expérience de l'automenace de la civilisation qui supprime la simple juxtaposition plurielle des peuples et des cultures et les introduit à un espace unifié, à une unité cosmopolite de destinée. David Held parlait, dans un sens très similaire, des "communautés aux destinées croisées" pour indiquer que la globalisation des risques suscite une communauté involontaire, de façon à ce que personne ne reste hors de ce sort commun.

Quand les environs existaient, il y avait un ensemble d'opérations qui permettaient de disposer de ces espaces marginaux. Il fallait fuir, se désintéresser, ignorer, protéger. Elles avaient un sens, l'exclusivité du propre, la clientèle particulière, les raisons d'État... Et presque tout pouvait être résolu par la simple opération d'externalisation du problème, le passage à un "autour", hors de portée de la vue, dans un lieu éloigné ou vers un autre temps. Un autour est précisément un endroit où déposer pacifiquement les problèmes non résolus, les gaspillages, une décharge.

Qu'ont en commun l'étendue des droits individuels, qui empêche de considérer n'importe qui comme un simple sujet passif qui obéit aux décisions des autres et la conscience écologique, qui complique énormément le dépôt des résidus dans n'importe quel endroit où exige le recyclage? Les deux phénomènes sont la preuve que l'externalisation s'est problématisée, que rien ni personne ne veut être considéré comme un autour. Parler, par exemple, d'ordures spatiales pour se rapporter aux déchets de vaisseaux spatiaux qui, comme il me semble, tournent autour de la terre, cela révèle que le même espace a cessé d'être considéré comme un simple extérieur où il serait légitime d'abandonner la ferraille. Quand l'on commence à se préoccuper des ordures, c'est parce qu'on a introduit dans son champ visuel ce qu'avant l'on ne voyait pas ou l'on ne voulait pas voir. La conscience de la signification de la poubelle, prise aussi dans un sens littéral et métaphorique, suppose un agrandissement de notre monde, du monde que nous considérons le nôtre.

Peut-être peut-on formuler, avec l'idée de la suppression des environs, le visage le plus bénéfique du processus civilisateur et la ligne de progression dans la construction des espaces du monde commun. Sans la nécessité que quelqu'un le sanctionne expressément, il est toujours plus difficile de "passer le mort" aux autres, aux régions lointaines, aux générations futures, à d'autres secteurs sociaux. Cette articulation du propre et de celui des autres projette un lieu de responsabilité que

résumait très bien une plaisanterie d'El Roto: "dans un monde globalisé, il est impossible d'essayer de ne pas voir ce qui se passe en regardant de l'autre côté, parce qu'il n'existe pas". Pensons, par exemple, aux exigences de sensibilité pour les effets secondaires qui se posent dans des domaines très variés et spécialement dans l'activité des sciences et des techniques; dans l'illégitimité et le cynisme avec lesquels nous jugeons le discours des "dommages collatéraux" quand on parle d'actions militaires; dans l'intériorisation de la nature dans le monde des hommes qui suppose la conscience écologique, grâce à laquelle la nature a cessé d'être considérée comme quelque chose d'extérieur; dans le principe de maintien qui ressemble à une sorte de globalisation temporelle, une prise de considération de l'avenir, qui cesse d'être un simple alentours, les droits des générations futures ou la viabilité de l'environnement, contre la dictature du présent qui s'exerce aux dépens du futur.

Sans environs, avec une distance potentiellement supprimée, le monde est articulé en une espèce d'immédiateté universelle. Les êtres humains n'ont jamais été si près les uns des autres autant qu'aujourd'hui, pour le bon et pour le mauvais. Une conséquence de cela est le fait que les inégalités sont mieux perçues et semblent moins supportables quand les perceptions locales sont accompagnées de perspectives externes; quand l'on sait ce qui se passe dans un autre endroit, on donne de cette façon un

contexte au propre, on le désacralise et il se convertit en quelque chose qui pourrait être différent. On ne pouvait pas savoir qu'on était pauvre quand, dans tout l'environnement immédiat, il n'y avait que des pauvres. Pour percevoir la différence, la capacité de comparer est requise et cette comparaison est possible quand il n'y a rien que l'on ne peut cacher, quand tout est à vue. L'information est l'un de ces processus qui ont le plus contribué à ce que le monde reste sans alentours. David Elkins a défini la globalisation précisément comme ce processus par lequel des secteurs toujours plus importants de la population mondiale prennent conscience des différences de culture, de style de vie, de richesse et d'autres aspects. Indépendamment de l'augmentation ou de la diminution des inégalités créées par l'actuel système économique, la conséquence sans aucun doute, c'est que les inégalités existantes sont moins supportables.

La transformation la plus radicale réalisée dans un monde qui annule ses environs a à voir avec la difficulté de tracer des limites et d'organiser à partir de celles-ci n'importe quelle stratégie (l'organisation militaire, politique, économique...). Au mieux, quand il sera possible de faire une délimitation, il faut savoir aussi que toute construction de limites est différente, plurielle, contextuelle, et que ces dernières doivent être définies et justifiées plusieurs fois, conformément au sujet dont il est question. Sa conséquence immédiate se retrouve dans le

fait que, continuellement, l'intérieur et l'extérieur sont mêlés dans n'importe quelle activité. L'un des champs dans lesquels cette confusion est devenue plus étroite est la politique qui, par sa propre nature, a toujours été un gouvernement des limites. Maintenant on affirme comme vérité indiscutable — et probablement sans avoir analysé toutes les conséquences qui dérivent de cela — qu'il n'existe pas de problème important qui ne peut être résolu localement, à proprement parler il n'existe déjà plus de politique intérieure ni d'affaires extérieures, et tout est devenu politique intérieure, en remettant en question même les dénominations traditionnelles de ces ministères. Les limites entre la politique intérieure et la politique extérieure sont devenues extrêmement diffuses, les facteurs "externes" tels que les risques globaux, les normes internationales ou les acteurs transnationaux sont devenus des "variables internes". Notre manière de concevoir et de réaliser la politique ne sera pas à la hauteur des défis qui se posent si la distinction entre "à l'intérieur" et "dehors" n'est pas problématisée, comme les concepts qui sont inadéquats pour gouverner dans des espaces délimités.

Une autre difficulté que pose un tel monde — nous le voyons quotidiennement — est la gestion de la sécurité. La délimitation des domaines de décision et de responsabilité devient confuse. Les menaces à la sécurité n'émanent plus d'un lieu ou d'une source déterminée mais

elles sont aussi diffuses que les flux dont elles se servent, de façon à ce qu'elles nous maintiennent à tous dans un état d'insécurité latente. Au lieu de fronts de guerre qui séparent l'espace de la sécurité des alentours menaçants et le symbolisent en une frontière, ce que nous avons est une insécurité qui est aussi intérieure. Sans abandonner le jeu de l'illustration métaphorique, nous pouvons affirmer que l'espace global a pris le caractère de zone de frontière, avec tout ce que cela suppose par rapport aux effets de compréhension et de gestion de la sécurité.

Et l'un des sujets dans lesquels nous percevons jusqu'à quel point la globalisation n'est pas seulement un agrandissement quantitatif de l'espace mais une nouvelle compréhension du monde, c'est tout un changement de vocabulaire autour de la question sociale qui, il y a longtemps, a cessé de considérer l'aliénation (l'intériorisation excessive) comme le malheur social absolu, puisque c'est aujourd'hui l'exclusion qui l'occupe (le manque d'intériorisation). Dans la représentation spatiale de la communauté politique, "exclusion" équivaut au contraire de fermer, d'expulser hors d'un espace fermé, d'envoyer vers l'extérieur, à la périphérie ou aux marges. Est-ce que cela signifie que, dans un monde sans alentours, l'exclusion n'existe plus? Ce qu'un monde sans alentours veut dire, c'est que les exclus ne se trouvent plus dehors, que l'exclusion se fait à l'intérieur, avec d'autres stratégies et d'une manière moins visible que quand il y avait des

limites claires qui nous séparaient des autres: ici ceux de dedans et là-bas ceux de dehors; maintenant les exclus peuvent être inclus au centre de la ville, de la même façon que les menaces ne proviennent pas d'un lieu lointain mais du cœur même de la civilisation, comme cela semble être le cas du nouveau terrorisme. Les marges sont à l'intérieur, dans nos "alentours intérieurs".

De la même manière que la protection de la sécurité se voit obligée de développer des stratégies plus intelligentes dans un monde qui n'est pas menacé depuis les alentours, la vigilance doit être aussi plus attentive autour de nos mécanismes d'exclusion. Pour être à la hauteur d'un monde agrandi (qui pourrait servir comme référent substitutif à l'idée de progrès, en substituant ainsi le critère du temps par celui de l'espace), il faudrait toujours se poser la question des exclusions que nos pratiques sociales pourraient être en train de provoquer. Le progressisme d'autrefois qui essayait de soutenir le cours du temps est aujourd'hui une spacialisation qui lutte pour maintenir la forme d'un monde sans environs c'est-à-dire sans décharge, sans païens, ni tiers, ni absents.

PARTICIPANTS

Abdesselam Cheddadi — Professor of Research of the Institut Universitaire de la Recherche Scientifique, Université Mohammed V, Rabat; associate member of CNRS; member of the Research Group for the Arab World (EHSS); member of the Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques; and member of the Association Marocaine de la Recherche Historique. Wrote: *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire* (2004), *Actualité d'Ibn Khaldûn. Conférences et entretiens* (2006), and *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation* (2006).

Alain Roussillon — Director of CEDEJ (Centre d'Etudes et de Documentation Economiques, Juridiques et Sociales); director of research of CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique); vice-president of AFEMAM (L'Association Française pour l'Etude du Monde Arabe et Musulman); member of the Publishing Committee of the magazine Maghreb-Machrek. Author of *Identité et modernité. Voyageurs égyptiens au Japon*

(2005), *La pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux* (2005), and *Etre femme en Egypte, au Maroc et en Jordanie* (2006).

Alain Touraine — Research director, School of High Studies in Social Sciences; Director of the Analysis and Sociological Intervention Analysis Center, Paris (CADIS). Author of *Sociologie de l'action* (1965), *Production de la société* (1973), *La voix et le regard* (1978), *Le retour de l'acteur* (1984), *Critique de la modernité* (1992), *Qu'est-ce que la démocratie?* (1994), *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents* (1997), *Comment sortir du libéralisme?* (1999), *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, with Farhad Khosrokhavar (2000), *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (2005) and *Un débat sur la laïcité*, with Alain Renaut (2005).

Aziz Al-Azmeh — Professor of the Department of Medieval Studies, School of History and Interdisciplinary Historical Studies, Central European University, Budapest, Hungary. Has written about the Arab and Islamic societies and cultures. His edited works include a volume on Islamic law and anthologies of the works of Ahmad Faris al-Shidyaaq, Ibn Taimiyya, Al-Mawardi, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, and Ibn Khaldun. Author of *Islams and Modernities* (1993), *Arabic Thought and Islamic Societies* (1986), *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* (1990), *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities* (2000), and *Postmodern Obscurantism* (2004).

Candido Mendes — Rector of Candido Mendes University; president of the Rio de Janeiro Forum of Rectors, and secretary-general of the Academy of Latinity. Also

secretary-general of the Brazilian Justice and Peace Commission; president of the International Social Sciences Council; member of the Brazilian Academy of Letters. Jurist, sociologist, philosopher, political science researcher. Some of his works are: *Nacionalismo e Desenvolvimento* (1963); *Justice, faim de l'Eglise* (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), *Lula: entre a Impaciência e a Esperança* (2004) and *Lula Depois de Lula* (2005).

Cesario Melantonio Neto — Brazilian Ambassador in Ankara.

Christian Jambet — Lectures philosophy in Paris and has translated numerous works of major Islamic philosophers and poets. Author of *La logique des Orientaux: Henry Corbin et la science des formes* (1983), *La grande résurrection d'Alamût: Les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien* (1990), *Qu'est-ce que le shi'isme? with Mohammad-Ali Amir-Moezzi* (2004), *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra* (2006), and *La Conférence de Ratisbonne. Enjeux et controversies* (2007).

Cristovam Buarque — Professor of University of Brasilia. Former Federal District governor; former minister of Education in President Lula's government; current senator for the Labor Democratic Party (PDT); and member of the UNESCO Education Institute. Published 21 books and participated as co-author of several others, among which are *A Desordem do Progresso — O Fim da Era dos Economistas e a Construção do Futuro* (1990), *A Revolução nas Prioridades* (1994), *A Segunda*

Abolição (1999), *Os Inrangeiros* (2002), and *O Berço da Desigualdade*, with Sebastião Salgado (2005).

Daniel Innerarity — Professor of Philosophy, University of Zaragoza; guest lecturer at the Institut of Political Studies, University of Bordeaux IV. Author of books and articles (some of which have been translated from Spanish—and published—into other languages) such as: *Ética de la hospitalidad* (2001), *La transformación de la política* (2002), *La sociedad invisible* (2004), and *El nuevo espacio público* (2006).

Ebrahim Moosa — Associate professor of Islamic Studies, Department of Religion, and director of the Center for the Study of Muslim Networks, Duke University. Currently directing a Ford Foundation-funded project titled ‘Mapping Knowledge, Shaping Muslim Ethics’, at the Center for the Study of Muslim Networks, which he directs. Author of *Ghazali and the Poetics of Imagination* (2005) and editor of the last manuscript of *Professor Fazlur Rahman’s Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (2000).

Enrique Rodríguez Larreta — Director of the Cultural Pluralism Institute, Candido Mendes University. Wrote *Gold is Illusion* (2003) and some of his works published are Gilberto Freyre e a *Sociologia Crítica* (2001), *Collective Imagination Limits and Beyond* (2001), *Identity and Difference in the Global Era* (2002), *Reality / Simulacra / Artificial Ontologies of Postmodernity* (2006), and *Subjectivity at the Threshold of the Digital Culture: the Self in Network* (2007).

François L’Yvonnet — Professor of Philosophy in Paris. Dedicated his work *Cahier de l’Herne* to Jean Baudrillard (2005) and published at the Albin Michel publish-

ing house the following books: *D'un fragment l'autre* (with Jean Baudrillard, 2001); *L'avenir de l'Esprit* (with Thierry Gaudin, 2001); *Le Défi de la différence* (with Candido Mendes); and *Simone Weil, le Grand passage*, ed. (2006).

Giuliana Turrone — Researcher, Faculté de Sciences Politiques de l'Université de Turin (Italy). Her research field comprises classic and contemporary Arab-Muslim thought, as well as relations between religion and politics of the contemporary societies. Published *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun* (2002) and directed *Islam laico: un paradosso possibile* (2007).

Helio Jaguaribe — Political scientist; Dean of the Brazilian Institute for Political and Social Studies; member of the Brazilian Academy of Letters; former minister of Science and Technology of Brazil. Author of *Political Development* (1968), *O Nacionalismo na Atualidade Brasileira* (1959), *Um Estudo Crítico da História* (2001) and *Brasil: Alternativas e Saídas* (2002).

Javier Sanjinés C. — Associate professor of the Department of Romance Languages & Literatures, University of Michigan, and visiting professor of cultural studies to the Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador. Published *Estética y Carnaval. Ensayos de Sociología de la Cultura* (1984), *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia* (1992), and *Mestizaje Upside Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (2004).

Madina Tlostanova — Full-time professor of the Department of Theory and History of Culture, Peoples' Friendship, University of Russia. Her scholarly interests include the globalization effect on contemporary culture; post-national and transcultural subjectivity and aesthetics,

the post-Soviet cultural imaginary. Published *The Multicultural Debate and American Fiction of the Late 20th Century* (2000, in Russian), *A Janus Faced Empire: Notes on the Russian Empire in Modernity Written from the Border* (2003), *Living Never, Writing from Nowhere: Post-Soviet Fiction and the Aesthetics of Transculturation* (2004, in Russian), and *The Sublime of Globalization? Sketches on Transcultural Subjectivity and Aesthetics* (2005)

Mohammed Arkoun — Emeritus professor of the History of the Islamic Thought, Sorbonne (Paris III), and visiting professor to several universities in the United States, Europe and the Muslim world. Associated with several European projects to rethink and reshape the relationship between Europe, Islam, and the Mediterranean world. Author of numerous publications, including *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002), *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal* (2003), *Humanisme et Islam. Combats et propositions* (2006), and *L'islam et les musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* (2006).

Paulo G. H. R. Pinto — Professor of Anthropology and director of the Center for Middle Eastern Studies (NEOM), Fluminense Federal University (UFF), Brazil. Author of numerous articles and papers on Islamic philosophy; author of *Práticas Acadêmicas e o Ensino Universitário: uma Etnografia das Formas de Consagração e Transmissão do Saber na Universidade* (1999).

Souâd Ayada — Philosophy Professor. Graduated in Western and Islamic Cultures, her research work has taken two main paths: the study of the systems of thought, originated from Islamic philosophy, and the history of

Islamic perception within European thought, mainly after the end of the 18th century. In 2002, published a presentation of the greatest Islamic philosopher, Avicenne (*Avicenne*, 2002). Collaborator of the magazine *Esprit* (please see her last article 'L'Islam: de la religion politique à la religion esthétique', March/April, 2007).

Susan Buck-Morss — Professor of Political Philosophy and Social Theory, Department of Government, Cornell University. Her books include *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (2003); *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (2000); *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (1989); and *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Critical Theory of the Frankfurt School* (1977 and 2002).

Walter Mignolo — Professor of Literature and Romance Studies and Cultural Anthropology. Director of the Center for Global Studies and Humanities, Cornell University. His current research focuses on global coloniality and the history of capitalism. Author of *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2204), and *The Idea of Latin America* (2005).