

Hermenéutica
y Humanismo
Redescubierto

TEXTOS DE REFERENCIA

XXI Conferencia de la Academia de la Latinidad

**Hermenéutica
y Humanismo
Redescubierto**

Córdoba, España
Del 26 al 28 de Abril de 2010



Academia
de la Latinidad

Rio de Janeiro, 2010

© Academia de la Latinidad, 2010

Educam – Editora Universitária Candido Mendes
Praça XV de Novembro, 101, Sala 26
20010-010 – Centro – Rio de Janeiro – Brasil
Tel.: (21) 3543-6401, 3543-6409
Email: cmendes@candidomendes.edu.br

Coordinación Editorial Hamilton Magalhães Neto

Revisión Anne Marie Davée y Luiz
Carlos Palhares

Portada Vitor Alcântara

Ilustración de la Portada La Mezquita de Córdoba –
Catedral de Santa María (Foto
de Javier)

Proyecto Gráfico Vitor Alcântara

Sumario

Introducción

Pour une herméneutique de l'humanisme en temps de dialectiques éclatées <i>Candido Mendes</i>	11
Alocución de apertura de la conferencia <i>Jorge Sampaio</i>	21

1^{era} Sesión

El Ethos de la Indiferencia

Réfléchir en amont, <i>Penser d'un dehors (la Chine)</i> <i>ou comment remonter dans les partis</i> <i>pris de la raison européenne</i> <i>François Jullien</i>	29
---	----

Contra la fraternidad universal
y a favor del humanismo

<i>Sobre globalización y multiculturalidad</i> <i>Amelia Valcárcel</i>	63
<i>Rethinking Secularism</i> <i>Craig Calhoun</i>	105

2^a Sesión

La Dialéctica al Rescate de lo Universal

À la recherche des multirationalités contemporaines <i>Lucien Sfez</i>	151
Being Is Conversation: Remains, Weak Thought, and Hermeneutics <i>Santiago Zabala</i>	175
Ética y Derechos Humanos en un Mundo Globalizado <i>Michel Wieviorka</i>	203
L'herméneutique de Louis Massignon <i>François L'Yvonnet</i>	225

3^{era} Sesión

Tiempo Social y Discontinuidades Históricas

Una política de la humanidad <i>Daniel Innerarity</i>	245
Ruptures et anticipation <i>Alain Touraine</i>	277

Who Speaks for the Human in Western Humanism? <i>Walter D. Mignolo</i>	303
4^a Sesión	
<i>Información y Plenitud de Sentido</i>	
L'Internet et le retour de l'agora <i>Candido Mendes</i>	341
Les Lumières et au-delà <i>Renato Janine Ribeiro</i>	361
Las fronteras de la información: notas desde la semiótica de la cultura <i>Jorge Lozano</i>	389
5^a Sesión	
<i>La “Praxis” del Nuevo Discurso Fundador</i>	
The Weight of the Collective: a Freudian Perspective <i>Sergio Paulo Rouanet</i>	413
Da Heidegger a Marx: umanismo ermeneutico come filosofia della prassi <i>Gianni Vattimo</i>	437
<i>Colaboradores</i>	447

Introducción

Pour une herméneutique de l’humanisme en temps de dialectiques éclatées

Candido Mendes

Jusqu’où répond-t-on aujourd’hui aux ruptures des dialogues de notre temps faisant vraiment face à un départ de tous les marécages du vieux seuil dialectique de la rencontre des subjectivités collectives? Les continuités se cachent dans les gageures où notre temps historique s’estompe sur les contrepoids indéfinis du pluri ou du multiculturalisme, ou encore sur la visée des simples diachronies où continuerait à percer une raison civilisatrice aux hégémonies assurées de son universel. Où, de même encore, on éluderait la confrontation des différences dans les subjectivités collectives en échappant au constat d’une irrationalité limite, qui dépasserait le ren-

voi constellé de leur ensemble à l'emprise expropriatrice de leur contenu, face aux empiètements de cet universel civilisateur, au long d'un même et seul processus historique. Le post 11 septembre nous force non seulement à l'affrontement *ex-novo* de la rupture, mais à la perte d'une présumée citoyenneté historique de la dite modernité, dans la transparence d'un même temps collectif.

Il ne s'agirait plus d'accélération, de reprise ou de rétrocession dans l'évènement aménagé aux lumières d'un même acquis d'un “plus-être” et de son expression. De même, on verrait que les tentations de continuité où se rendort toujours la rationalité échappent au vortex de la vraie cassure par des synthèses d'une dialectique apprivoisée (Sfez, 2005).

Le terrorisme de l'Al Qaeda, l'avènement des guerres de religion, l'immobilisation crispée d'une “civilisation de la peur”, les rejets migratoires ne mettent pas uniquement en cause un traumatisme, mais l'avènement d'un choc de l'autre, mené à la vraie permanence ou à l'acquis de la reconnaissance collective. Nous ne serions plus assurés du ménage où une modernité finale rejoindrait le fleuve des cours de la différente expérience des tous sociaux; et il ne s'agirait pas non plus d'attendre que les ressorts d'une continuité assurent un étalage final des cultures, dans un monde toujours voué à la légitimité de toutes les potentialités des dites valeurs de l'esprit.

Nous ne sommes plus au temps des découvertes des cultures et de leurs merveilles aux vases clos, ni à celui

d'une empreinte de la raison aveugle à la production de ses contenus et de ses simulacres (Baudrillard, 1981).

L'empreinte coloniale s'est enlisée dans la gageure sans retour de l'expropriation d'une subjectivité collective, fatidiquement écartée de son “en-soi” par l'emprise civilisatrice. Et cet éclatement, à jamais, de la modernité (Touraine, 1992), comme *omega* nécessaire d'un tel et unique avènement, est dépassé par ce temps de rejet ou de refus et de méconnaissance qui met en cause le vrai syntagme de l'universel de l'autre, tel qu'il est démontré par le terrorisme dont l'Al Qaeda détient le rôle original.

Cette confrontation limite jouait au contenu islamique tant que le monde musulman gardait la charpente religieuse, pour réagir en son temps à la mouvance occidentale et le faire au niveau d'une religion, laissée au plus vif d'un quotidien de pratiques sociales. Le terrorisme vu comme un martyre assume dans la culture islamique le profil d'une confrontation limite, au contraire des jihads et de leur conquête. Tout retour à une reconnaissance se réclamerait au préalable d'un statut épistémologique — et d'une construction pour s'assurer d'une “réciprocité en perspectives”, au regard de notre temps. C'est ce qu'éviterait la pesanteur somnambule de l'acquis, en contaminant à tout départ la représentation d'une dialectique.

Le regard phénoménologique défraye ce monde de la guerre des religions où l'appel aux dernières références d'une totalité assiégée recouvre les acteurs sociaux au pôle envers ce que l'avènement de la modernité promet-

tait, et pour de bon, à la laïcité contemporaine. De tous bords, les fondamentalismes, au fin-fonds des croyances les plus raides, déployèrent le monde des affiliations et des rejets sortis du 11 septembre dans le christianisme barricadé à la Maison Blanche de la présidence Bush. Le repli aux sources — face à cette menace inouïe de l'abattage par “l'autre” — mena en même temps, et avec un effet parallèle, aux quêtes d'une sur-authenticité au creux de la mémoire collective spontanée. Il mit aussi en cause la colonisation de l'Amérique Latine, et questionna non seulement l'imposition de l'État-Nation au XIX^{ème} siècle mais également la recherche d'une détermination compensatoire, en renfort à sa vérité ou déjà à son leurre mimétique, archaïsant (Sanjinés C., 2007).

À la quête du ressort dialectique, on ne pourrait que craindre un départ heuristique où la présomption d'un humain toujours à l'œuvre et la revendication de sa praxis supposeraient — sinon finalement comme *hubris* — la reprise d'un “en-soi” de ces subjectivités collectives reconnues aux cicatrices des parcours. C'est en soulignant cet arporage à la quête du sens d'un processus social exilé du sens qu'a voulu imposer l'Occident comme civilisation dont toute herméneutique inaugurelle se rendrait compte des valeurs-limite de la mise en œuvre émergeante face aux dialectique figées et aux réductionnismes en attente.

La pensée de nos jours montrerait cette perception fondatrice de la radicalité d'un tel apport, qui implique-

rait exactement, en la légitimant, cette conscience ouverte et brutale de la rupture. C'est la tâche d'un réfléchir en amont, à laquelle nous invite François Jullien (2010); ou la quête portée au niveau d'un désoeuvrement, comme le veut Agamben; ou le rappel du *Dasein* où Santiago Zabala (2009), par exemple, peut faire avancer la phénoménologie heideggerienne. Toute cette démarche épistémologique, au profit de sa praxis limite et inaugurelle, se rend compte, en même temps, des gageures de la dialectique tant elle se veut, en effet, comme une percée consciente de la trappe des paradoxes et des contradictions, et prisonnière innocente de la tyrannie des paradigmes.

Toute la gauche contemporaine, dans sa fatigue en Europe Occidentale, mettrait en cause, justement au bénéfice de la rupture, le dernier contrepoint de l'enjeu de la mouvance, telle que les Lumières en ont moulé la Révolution.

Au seuil d'une vision acritique du temps social, la contemporanéité succomba aux cumulations des crises linéaires (Sfez, 2005), et ces enchevêtements face à la recherche de l'évènement, et des racines du sens, responsable de l'énoncé d'un "en-soi" et d'une subjectivité collective. En effet, il est temps aujourd'hui de répondre aux paliers fondateurs de cette conscience poussée sur les asymétries du réveil d'un inconscient et objet de la première mouvance historique. De même, toute représentation d'un moment de cassure des hégémonies de la raison

et de l'universel dans sa plaie ouverte n'est qu'au début du retour de cette rationalité prise dans tous les pièges de son réductionnisme. Combien de lectures a-t-on, déjà, du post-moderne et d'une presque néo-scholastique, de ses degrés et envoûtements? La cassure des temps sociaux implique aussi, parmi la filière des nouveaux départs de cette dimension fondatrice, l'identification du développement comme palier d'émergence du tissu économique, social, politique et culturel où gagnent de façon simultanée aujourd'hui leur "en-soi" les collectivités promises à l'effort soutenu de mouvances, qui restent l'héritage de la rationalité, amenuisée aux techniques soutenues du changement.

La dialectique d'un temps social, rendu à ces écarts et méconnaissances, risque de perdre ses vrais points de départ, comme victime des cercles vicieux de tout radical déconditionnement d'une première vision de la complexité. On ferait face en même temps, pour répondre au vrai évènement, à un tout autre itinéraire d'une prégnance du sens, surtout quant au parcours de l'information. En refusant toute forme de mise en abîme, le relief du nouveau se fait de la recherche, à la courte paille d'une praxis, en dehors des lieux classiques de sa reconnaissance dans la subjectivité collective dépassée. Le quotidien de "l'être-là" se feutre de la résistance au poids des simulacres et des conditions-limite de la représentation par le monde médiatique. Elle implique à la fois un

contre-répertoire du signifiant qui a perdu, à jamais, le moulage de l'encyclopedisme et donc d'un fini classifié des connaissances dans une ontologie assumée de l'ordre et de sa normativité catégorielle. Il s'agirait aujourd'hui, et à propos de cette prégnance du sens, de la perte de la norme du vrai, que nous rappelle Pascal Engel.

On serait encore très loin d'une méthodologie à la recherche de ce sol séismique de l'essor du sens, dont l'approche impliquerait une rhétorique où parlerait cette heuristique inaugurale des temps fondateurs. Et c'est à un tel palier qu'il faudrait épargner les contre-coups de la dialectique dépassée, comme celle de la pesanteur des totalités collectives qu'assujettit encore un temps social périmé, soumis au "désœuvrement" (Agamben, 2009) par le nouvel "en-soi" fondateur. Ce serait donc à partir d'une humilité dialectique radicale que réussirait une mise à l'écart de toute idée de continuité, pour saisir un dépassement sauvage du temps des modernités. Par conséquent, ce serait d'une ontologie réifiée, par exemple, qu'on ferait face au dépassement du fait social total colonial, qu'explore Walter Mignolo (2007).

Axel Hoineff nous montre les leurre affrontés par l'interprétation, dans le sens majeur de Ricœur (1997), en vue de ses débuts de reconnaissance, quand il s'agit d'une authenticité recouverte originellement de sa mimèse. Elle n'échapperait plus au retour du fondamentalisme, en proie à toute tâche de déconstruction dans

un terrain propre à la tentation réductionniste de toute “mise en œuvre” prospective. Il s’agirait, en gage de sauvetage ou du soutien de la vision du concret émergeant, du contrepoint assuré, du regard et du retrait, où débute cette dialectique sauvee de toute continuité, telle que la réclame par exemple Philippe Capelle (2001). Et, bien au-delà des diktats de la transparence propres à la rationalité hégémonique, où l’immanence en son vrai seuil peut mener la trame de la différence, en tout essor de la modernité éclatée.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN (2009). *Nudités*. Paris, Rivage.
- AMSELME, Jean (2002). *L'Occident décroché: enquête sur les post-colonialismes*. Paris, Stock.
- BAUDRILLARD, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée.
- BAUMANN, Zygmunt (2002). “Identité et mondialisation”. In MI-CHAND, Yves (dir.). *L'individu dans la société d'aujourd'hui*. Paris, Odile Jacob.
- BURGIN, Victor (1996). *In/Different Spaces: Place and Memory in Visual Culture*. Berkeley and Los Angeles, University of California.

- CAPELLE, Philippe (2001). *Philosophie et théologie: Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris, Cerf.
- DALLMAYR, Fred (2010). *Il dialogo tra la cultura — Metodo e protagonista*. Venezia, Marsílio Editora.
- EVERETT, Anna and CALDWELL, John Thornton (2003). *New Media — Theories and Practices of Digitextuality*. New York and London, Routledge.
- JULLIEN, François (2009). *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise*. Paris, Seuil.
- (2010). *Le pont des singes: De la diversité à venir. Fécondité culturelle face à l'identité nationale*. Paris, Galilée.
- GADAMER, H. G. (2005). *L'herméneutique en rétrospective*. Paris, Vrin.
- GOFFMAN, Erving (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, Minuit.
- (1973). *La présentation de soi*. Paris, Minuit.
- (1975). *Stigmates*. Paris, Minuit.
- HABERMAS, Jurgen (2005). *Idéalisations et communication. Agir communicationnel et usage de la raison*. Paris, Fayard.
- MIGNOLO, Walter D. (2007). “Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial”. In *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. XVI Conferencia de l’Academia de la Latinidade. Rio de Janeiro, Educam.
- MORTICELLI, Danillo (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris, Gallimard.
- OLLMAN, Bertell et SFEZ, Lucien (2006). *Dialectiques aujourd’hui*. Paris, ed. Syllepses, Collection Marx.
- RICŒUR, Paul (1997). *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- SANJINÈS C., Javier (2007). “Métaphore ou catachrèse: une lecture rhétorique de la décolonisation en Bolivie”. In *The Universal*

- of Humain Rights.* XV Conférence de l'Académie de la Latinité, Aman. Rio de Janeiro, Educam.
- SEGUY, Jean (1986). “Religion, modernité, sécularisation”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. AVRIC, Juin.
- SFEZ, Lucien (2005). *Emergence, complexité et dialectique — sur les systèmes dynamiques non linéaires*. Paris, Odile Jacob.
- TOURAINÉ, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris, Fayard.
- ZABALA, Santiago (2009). *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York, Colombia University Press.
- (2009). *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo*. McGil Queens University Press; Barcelona, Anthopos Editorial.

Alocución de apertura de la conferencia

Jorge Sampaio

UN High Representative for
the Alliance of Civilizations

Mr. Federico Mayor, President of the Academy of Latinity,

Professor Candido Mendes, Secretary-General of the Academy of Latinity,

Professor José Manuel Roldán, President of Córdoba University,

Excellencies,

Ladies and Gentlemen

I am always very honoured by the invitations extended to me by my dear friend Professor Candido Mendes to address the distinguished members of the Académie

de la Latinité, but, let me confess from the very outset, that most of the time I feel puzzled by the issues you address.

As you know, unfortunately I do not have your philosophical background and I am not a scholar.

However, let me also add you that I always find your discussions fascinating and, at the end of the day, I feel inspired by your thoughts and there are always reminders that I bring back home for further reflection.

The topical issue of a new humanism that you will address in the 2010 edition of your encounters is timely and challenging. Although you should not expect from me the kind of academic reflections in which, I am sure, you all excel, I am more than happy to share with you three of my perplexities, queries and also anxieties about humanism.

1st—TO BE CALLED A HUMANIST

I am not a narcissistic kind of person nor do I practice introspection and self-centred reflexion when, as a “rational animal,” to use the very classical definition of man, I try to figure out a worldview and make sense of the knowledge and understanding with which life provides us.

However, allow me to share with you my wonders over the use of the terms of “humanism” and “humanist,” starting by my personal experience. During my past political life, I was quite often asked by journalists about

my humanist profile and vision of the world. I always confirmed this interpretation because, for me, individuals are of primary importance and are at the centre of politics, ethics, law... But, at the same time, I am always puzzled over the intricacies of this kind of statement.

How can one identify a core of values and principles that is helpful to make the case for humanism? Or, conversely, what does it mean not to be a humanist? How can one be against humanism? What kind of stance may be seen as a denial of mankind, assuming that being humanist means to attach first importance to human dignity? What, after all, is human dignity about? Is mankind to be contrasted with nature? With the supernatural? What is the part of religion in the definition of humanism? Is there one humanism or various humanistic stances? What kind of humanist am I? What is a humanist politician?

2ND—HUMAN RIGHTS AS A BASE FOR A NEW HUMANISM?

As a lawyer by training and a convicted believer in democracy, freedom and human rights, I see humanism in our modern times as underpinned by “the idea that every person anywhere in the world, irrespective of citizenship, residence, race, class, caste or community, has some basic rights which others should respect” (Amartya Sen, *The Idea of Justice*).

You may think of this view as a kind of narrative of legitimization or an ethical pronouncement. You may even

see it as “loose talk,” lacking “intellectual strength.” I agree with both interpretations—clearly this is based neither on a metaphysical approach nor on a philosophical inquiry about the idea of human rights, its nature and scope. But precisely these conceptual justifications are for you, scholars and philosophers.

As a practitioner, I can contribute to your work only with my experience because I really think that philosophy can also play a part in bringing great reach to reflections on values and priorities as well as on denials and humiliations from which human beings suffer worldwide as Amartya Sen reminds us in his last book, *The Idea of Justice*.

And my experience coincides with A. Sen’s vision: given the terrible deprivations of people’s lives around the world, there is an urgent need to recognize rights for everyone and to act accordingly. In this conception, what is challenging is the general ethical status of human rights as he puts it or their “moral imperative nature” to borrow a term from Kant. I underline this point because it represents a shift from a legal to a much wider framework. For lawyers this shift is not that obvious, for a retired politician as me, this shift is much needed and, first and foremost, wishful.

The second point I want to stress is the close connection between rights and freedoms—for instance freedom from torture, from starvation, from fear, etc.—and the need or the obligation to respect and protect these freedoms. This raises the very controversial question on how

to influence the realization of rights and how to combine particular freedoms and individual rights with a general framework of human rights. In this regard, I am afraid that there are no magic wands or formulas that can be applied but this is indeed very challenging food for thought.

3RD—DIVERSITY AND UNIVERSALITY, DIFFERENCES AND COMMONALITIES

In my job as the United Nations High Representative for the Alliance of Civilizations, I am confronted every-day with two distinct realities—on the one hand, with the intricacies of human rights debates mainly in the so-called international community forums; on the other hand, with “deprivations, inequities and unfreedoms of human lives.”

Furthermore, because of the post-Huntington debates, world politics and rather difficult relations between and within the so-called West and Islam societies, cultural diversity issues and good governance of cultural diversity have become a topical issue in the global political agenda.

As good governance depends upon the full implementation of human, civic, economic, social and cultural rights, what is at stake is democracy, by this meaning equality of citizens before the law, equal access to power and protection of freedom of citizens by legitimized rights and liberties.

Now the question I want to ask is the following: how can one best support democratisation processes through the promotion of mechanisms and policies aimed at developing good governance of cultural diversity at national level? How can one encourage countries to seize opportunities to achieve rights and promote equality and freedom?

On the other hand, how to deal with the rise in ethnocentric attitudes in certain parts of the world? Indeed, one thing is discrimination, another is prejudice but, in my view, both have to be addressed in order to tackle the sources of mounting tensions within and between societies.

A quick look at the headlines over the past years shows an unfinished debate around a number of cultural diversity hot issues that sometimes turned into clashes.

Moreover, in some democratic countries, we see rising mistrust coinciding with increasing good results by political parties of the extreme right. I don't want to go further on this issue. But I think that the rise of the extreme right is a dangerous trend that has to be addressed because the sources of tensions are there and there are groups and forces of various types and natures prepared to exploit them.

Again, I do believe that philosophers can help a lot in this regard in bringing added clarity to these issues because after all, as Anna Arendt put it, we cannot afford the "banality of evil" to become reality.

1^{era} Sesión

El Ethos de la Indiferencia

Réfléchir en amont,

*Penser d'un dehors (la Chine) ou comment
remonter dans les partis pris
de la raison européenne*

François Jullien

Pourquoi s'interroger du dehors de la culture occidentale? J'ai choisi de faire un détour par la Chine pour remonter dans les partis pris de notre raison et élaborer ainsi une prise oblique sur notre impensé.

1. LA CHINE COMME AILLEURS

La Chine constitue une extériorité particulièrement marquée vis-à-vis de la culture européenne.

Extériorité de la langue: le chinois n'appartient pas au grand ensemble indo-européen (à la différence du sans-

crit qui communique avec nos langues en Europe); et si d'autres langues ont eu une écriture idéographique, seul le chinois l'a gardée. Extériorité de l'Histoire: même si l'on perçoit quelques rares échanges s'opérant indirectement (par la Route de la soie) à l'époque romaine, les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du XVI^e siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine; et ne commencent véritablement à communiquer que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la Guerre de l'opium et l'ouverture de force des ports chinois, l'Europe triomphante, grâce à la science, entreprenant alors de coloniser la Chine par la force et non plus par la foi. Par rapport à quoi, le monde arabe paraît lui-même bien occidental, celui-ci ayant traduit et transmis en Europe tant de textes grecs (les médecins, Aristote...). Thomas d'Aquin s'inspirera d'Averroès, le monothéisme islamique rempile sur les précédents; ou encore les premiers linéaments de la figure de l'intellectuel européen remontent à l'Andalousie.

Or, en même temps qu'elle représente, pour l'Europe, la culture la plus clairement extérieure à la sienne, la Chine lui est comparable, on le sait, à la fois par son ancienneté et son développement. C'est pourquoi, personnellement, j'ai choisi le "terrain" chinois, comme disent les anthropologues; mais précisément, parce que je voulais devenir, non pas anthropologue mais philosophe, je souhaitais pouvoir travailler sur une pensée aussi réfléchie — textualisée, commentée, explicitée — que la nôtre en Euro-

pe: comme seul c'est le cas en Chine (le Japon lui-même ne représentant pas un cas complètement à part mais ayant subi l'influence chinoise). Notez que j'ai dit *extériorité* et non pas *altérité*: l'extériorité est donnée par la géographie, par l'histoire, par la langue — elle *se constate*; tandis que l'altérité, si altérité il y a, est *à construire*. La Chine est "ailleurs"; dans quelle mesure est-elle "autre"? Ce que Foucault nommait littéralement, en tête des *Mots et les choses*, l'"hétérotopie" de la Chine, à distinguer de l'utopie; et souvenons-nous, à la page suivante: "les uto-pies rassurent", "les hétérotopies inquiètent"...

2. RESSOURCES DE L'HÉTÉROTOPIE

Dite autrement, la difficulté rencontrée ne tient pas tant à la différence de la pensée extrême-orientale par rapport à l'europeenne qu'à l'*indifférence* qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles. Le premier travail, réclamant chaque fois une opération de montage, et qui n'est jamais fini, est donc d'abord de réussir à les sortir de cette indifférence mutuelle en les instaurant en *vis-à-vis*, de sorte que l'une puisse dévisager l'autre, et réciprocement. De l'une à l'autre, c'est ce changement de cadre qui dès lors, de soi-même, donne à penser. Ce qui revient à se demander: que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille indo-européenne, on coupe d'emblée avec la parenté linguistique, qu'on ne peut plus s'appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l'éty-

mologie, et qu'on rompt avec les effets syntaxiques aux-
quels s'est habituée notre pensée — dans lesquels elle
s'est coulée? Ou qu'arrive-t-il à la pensée si, sortant de
notre histoire (celle du monde “occidental”), on rompt du
même coup avec l'histoire de la philosophie, et qu'on ne
peut plus (se) reposer sur la filiation des notions ou des
doctrines — à laquelle est adossé notre esprit?

En même temps, je l'ai dit, nous avons affaire, en Extrême-Orient, à une pensée consistante, explicitée; et c'est pourquoi ce changement de cadre *donne à penser*. Car, contrairement à ce que prétend l'histoire (occidentale) de la philosophie (depuis Hegel mais, bien qu'inversant les termes hégéliens, Deleuze, après Merleau-Ponty, le dit encore), l'Extrême-Orient n'est pas resté au stade du “pré-philosophique”: il a inventé ses marqueurs d'abstraction, il a connu une diversité d'écoles (dès l'Antiquité chinoise, dans le cadre de principautés rivales, non de cités). Il n'est donc pas resté dans l'enfance de la philosophie, mais a exploité d'autres sources d'intelligibilité.

3. LE BÉNÉFICE DU DÉTOUR — LE RETOUR

Le bénéfice de ce *détour* par la Chine est double. Il est, d'abord, de découvrir d'autres modes *possibles* de cohérence, ce que j'appellerai d'autres *intelligibilités*; et, par là, de sonder jusqu'où peut aller le dépassement de la pensée. Mais ce détour implique aussi un *retour*: à partir de ce point de vue d'extériorité, il s'agit de revenir sur les partis pris à partir desquels s'est développée la raison

europeenne — partis pris enfouis, non explicités, que la pensée européenne véhicule comme une évidence, tant elle les a assimilés, et sur lesquels elle a prospéré. L'objectif est ainsi de remonter dans l'impensé de la pensée, prenant la raison européenne à revers à partir de ce point de vue d'extériorité. A la fois de sortir de la contingence de son esprit (en passant par l'épreuve d'un autre cadre de pensée); et d'expliciter le “nous” (non seulement de l'idéologie, mais aussi des catégories de langue et de pensée) qui est toujours implicitement à l'œuvre dans ce “je” qui dit si superbement: “je pense”...

Ce que j'appellerai une *déconstruction* du *dehors*. Car, conduite du dedans (de notre tradition), celle-ci risque de tourner court: qui tente de prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique, est appelé, de ce seul fait, à basculer de “l'autre côté” — celui de la source hébraïco-biblique (de Heidegger à Derrida: la fameuse “dette impensée”). Passer en Chine, c'est sortir de ce grand mouvement de balancement — entre Athènes et Jérusalem — qui a porté la philosophie en Europe (de Hegel à Nietzsche, à Kierkegaard: Bonheur grec ou Conscience malheureuse, Abraham face à Socrate, etc.); et entendre d'autres paroles de l'origine.

4. ÉCARTS ET NON PAS DIFFÉRENCES

On commencera ainsi à comprendre pourquoi j'envisage les rapports entre cultures chinoise et européenne en termes d'*écarts* plutôt que de *différences*.

Considérer la diversité des cultures à partir de leurs différences conduit en effet à leur attribuer des traits spécifiques et les referme chacune sur une unité de principe, dont on constate aussitôt combien elle est hasardeuse. Car on sait que toute culture est plurielle autant qu'elle est singulière et qu'elle ne cesse elle-même de muter; qu'elle est portée à la fois à s'homogénéiser et à s'hétérogénéiser, à se désidentifier comme à se réidentifier, à se conformer mais aussi à résister: à s'imposer en culture dominante mais, du coup, à susciter contre elle de la dissidence. Officielle et *underground*: du culturel ne se déploie toujours, et ne s'active, qu'entre les deux.

C'est pourquoi j'ai préféré, dans mon chantier ouvert entre la Chine et l'Europe, traiter non de différences mais d'*écarts*. Car l'écart promeut un point de vue qui est, non plus d'identification, mais, je dirais, d'exploration: il envisage jusqu'où peuvent se déployer divers possibles et quels embranchements sont discernables dans la pensée. Car le moindre écart perçu entre cultures, et qu'on fait travailler, ouvre plus largement le compas, prospectif comme il est, ou déplie l'éventail. Il fait paraître une faille, enfonce un coin dans cet insoupçonné, celui du *préalable* de la pensée (pré-notionné, pré-catégorisé, pré-questionné...), tellement plus résistant, parce que tapi plus en amont, que ces fameux "pré-jugés" qu'incrimine la philosophie — ou comment prendre du recul dans son esprit?

Au lieu donc d'aboutir à une opération de rangement, au sein d'un cadre aux paramètres préétablis, et exécu-

tée bord à bord, comme y conduit la différence, l'écart fait lever une autre perspective, décolle, ou débloque, une nouvelle chance — aventure — à tenter. Je le dis ici (je le répète) pour répondre à une objection dont je m'étonne qu'on me la fasse encore: si je suis attentif à de tels écarts, au moindre écart, ce n'est pas pour isoler les cultures l'une de l'autre et les clore en des mondes (tout mon travail consiste au contraire à les faire dialoguer); mais pour détacher la pensée de ce qu'elle prend pour de l'"évidence", de part ou d'autre, dont elle n'a même pas l'idée, et lui procurer des biais pour rompre avec cet enlisement et se redéployer. Ce dont l'écart est l'outil. Car au lieu de supposer quelque unité ou spécificité de principe, de l'un et l'autre côté, à plat, et qu'on connaîtrait d'avance — mais d'où nous viendrait ce surplomb? —, l'écart met sous tension ce qu'il a séparé et *le découvre l'un par l'autre*, le réfléchit l'un dans l'autre. Aussi déplace-t-il avantageusement l'angle de vue: non seulement de celui de la distinction, propre à la différence, à celui de la *distance* et, par suite, du champ ouvert dans la pensée; mais aussi, conséquemment, de la question de l'identité à l'espoir d'une *fécondité*. Il donne à considérer la diversité des cultures ou des pensées comme autant de *ressources* disponibles, dont peut tirer parti toute intelligence pour s'agrandir et se réinquiéter — qui ne sont donc pas à laisser perdre, comme risque d'y conduire l'uniformisation contemporaine, du fait de la mondialisation, mais à exploiter.

5. PASSER À CÔTÉ DE L'ÊTRE

Considérons à ce titre la notion d’“être” à partir de laquelle il se trouve initialement que l’Europe, depuis les Grecs (depuis Homère) a pensé. “Être” ou “ne pas être” (*to be or not to be*) y forme par excellence l’alternative dramatique; de même que l’opposition de l’Être et du devenir (*einai/gignesthai*) y constitue la ligne de clivage à partir de laquelle s’est développée l’“onto”-logie, voie royale de la philosophie. Or, en même temps que nous ne pouvons pas penser en dehors de ce pli de l’Être (que notre pensée s’articule en elle), nous sommes conscients que l’être se dit “en plusieurs sens” et d’abord ceux d’existence (“il est”) *ou* de prédication (être tel ou tel ou de telle sorte). Ces sens convergent-ils vers une même unité (*pros hen*, comme on l’a défendu d’Aristote à Lesniewski) ou restent-ils complètement étrangers l’un à l’autre, source à ce titre de confusion? (Russel: c’est un “malheur de la race humaine” que d’avoir choisi d’employer le même mot “être” pour deux emplois aussi différents que prédication et identité). Mais précisément est-il bien question ici de la “race humaine” et ne s’agit-il pas plutôt d’une chose grecque, dont “nous”, en Europe, avons hérité? Le chinois classique, quant à lui, dit séparément l’“il y a” (*you*) ou l’“en tant que” (*wei*) ou l’“existence-subsistance” (*cun*) et connaît également la fonction copule (*ye*). Mais il ne dit pas (ne pense pas) l’être au sens absolu (*haplōs*, dit Aristote): l’être comme “genre”, celui auquel tous les autres genres doivent participer pour être

dits “étants” (Platon, *Sophiste*); ou celui de l’être “en tant qu’être” (*on he on*) et dont la philosophie, depuis Aristote, se doit d’être la science. La pensée chinoise n’a donc pas eu à poser — ou n’a pas pu poser — la question qui nous semblait pourtant jusqu’ici inévitable du *ti esti*, ou “qu’est-ce que c’est?”.

6. NE PAS FAIRE UNE FIXATION SUR LA VÉRITÉ

Il conviendra donc de s’engager dans une prudente et patiente analyse qui, dès lors, n'est plus pure affaire de sinologie, mais revêt une importance décisive pour la compréhension de notre pensée et de ses possibles. Qu'en est-il ainsi de la “vérité”? La Chine a bien pensé l’“adéquation” circonstancielle (*dang*, notamment chez les mohistes), mais, parce qu’elle n'a pas pu l'adosser à l’Être, n'a pu l'établir sur un plan d'éternité, n'a pu la soutenir par un pur projet de connaissance (tendant comme chez les Grecs à assimiler la sagesse à la science, *sophia* à *epistémé*), elle n'en a pas fait la Vérité, comme visée majeure de la philosophie — “n'a pu” n'étant pas bien sûr l'expression d'un manque mais l'ouverture d'un autre possible.¹ Le terme en chinois classique que nous pouvons le mieux traduire par “vrai” signifie plutôt “authentique” (*zhen*: au sens de sentiments ou d'une

1. Je renvoie à *Un Sage est sans idée*, Seuil, 1998, I, chap. 8. *Un Sabio no tiene ideas*, Siruela “Biblioteca de ensayo”, Madrid, 2001.

nature vrais; l’“homme vrai” *zhen ren* est, notamment dans le taoïsme, celui qui a su accéder à une parfaite disponibilité intérieure et ne connaît plus d’entraves à l’épanouissement de son existence). Ou encore les Chinois ont bien manié le jugement disjonctif: “c’est ceci” / “ce n’est pas ceci” (*shi / fei*: vrai ou faux, bien ou mal), mais ils se sont tôt défiés, dès la formation de leurs écoles de pensée, dans l’Antiquité, de la perte qu’occasionnait fatalement, du point de vue de la “globalité” de la sagesse (de la plénitude harmonisante du *tao*), le conflit — stérile — des positions (comme ne cesse de le faire Zhuangzi). Ce qui signifie, non pas assurément que les Chinois n’ont pas pu (su) distinguer le vrai du faux, mais que ce n’est pas *sous cet angle-là*, celui de la Recherche de la vérité, qu’ils ont développé leurs conceptions.

7. PENSER, NON LE “TEMPS”, MAIS LES SAISONS OU LA DURÉE

Il y a là déjà de quoi inquiéter la philosophie: quelque chose se trouble dans nos évidences acquises, qui commence à faire bouger la ligne de partage de l’universel et du singulier. Et cela vaut aussi de mise en garde: pour entrer dans la pensée chinoise, il conviendra de suivre le développement de ses notions et de ses questionnements sans présupposer que ces modes de cohérence concordent d’emblée avec les nôtres en Europe. Renonçons à cette représentation naïve: il n’y a pas des notions universelles, d’une part, et leurs variations culturelles, de

l'autre. Car ce ne sont pas seulement nos grands philosophes que l'on ne retrouve pas tels quels du côté chinois mais même des notions parmi les plus générales, et qu'on croirait des “invariants”, telle celle de “temps”. J'ai déjà eu l'occasion de montrer que les Chinois avaient pensé, d'une part, la “saison” (moment — occasion — circonstance: *shi*), de l'autre, la “durée” (*jiu* — se couplant avec l'espace, y compris chez les mohistes), mais non la notion d'un temps homogène abstrait, détaché du cours des processus, telle que les Grecs l'ont conçu à la fois à partir d'une physique du mouvement des corps et de leur déplacement dans l'espace (Aristote) et d'une rupture métaphysique avec l'éternité de l'Être (Platon-Plotin) ou de Dieu (Augustin); et telle que nous la plions d'ordinaire dans la conjugaison marquant des temps différents — la langue chinoise ne conjugue pas.²

Serait-ce à dire que les Chinois en ont eu seulement la notion implicite, comme l'ont proposé des sinologues ne pouvant admettre que les Chinois n'aient pas eu ce “concept universel” de temps? Mais alors pourquoi ne l'auraient-ils pas développée? (Et n'est-ce pas plutôt leur pensée des processus et du transitionnel qui l'a bloquée?). Ou cela ne ferait-il pas ressortir par contraste ce que garde d'éigmatique et de paradoxal, en Europe, la pensée du temps, à partir de quoi elle a construit et qui l'a pas-

2. Je renvoie à *Du “temps”, éléments d'une philosophie du vivre*, Grasset, 2001, chap. 2 et 3. *Del “tiempo”, Elementos de una filosofía del vivir*, Madrid, Arena Libros, 2005.

sionnée (son existence “obscuré”, dit Aristote, puisqu’il est un “divisible” — entre les divers temps — mais dont les “divisions” n’existent pas, le présent n’étant qu’un point de passage, sans extension, donc sans existence, entre le passé qui n’est plus et le futur qui n’est pas encore). À preuve d’un tel écart, en tout cas, le fait que les Chinois et les Japonais ont dû traduire la notion occidentale de “temps” quand ils ont rencontré la pensée et la science occidentales, à la fin du XIX^{ème} siècle (“temps” traduit par l’“entre-moments”, *shi-jian* en chinois, *ji-kan*, en japonais). De même en va-t-il de la traduction difficile, et parfois débattue encore aujourd’hui, de l’“être”, ou de l’“ontologique”, ou de la “vérité”, ou de l’“idéal”, etc. En retour, restons vigilants à ce fait: quand, dans une traduction en langue européenne du chinois classique, nous rencontrons les termes de “vérité”, d’“être”, de “temps”, d’“idéal”, etc., comme c’est si souvent le cas, ce n’est pas que le terme chinois soit à traduire ainsi mais qu’une assimilation déjà s’est accomplie, pour mieux couler le sens étranger dans notre langue, qui nous fait rentrer dans le cadre mental de ses possibilités et de nos attendus théoriques: générant ainsi à bon compte, mais indûment, l’illusion d’universalité.

8. BONHEUR OU “DÉPRISE”

Vous voyez comment de grands philosophèmes européens sont remis en question à partir de ce *dehors* chinois. S’il y a une première leçon à tirer de ce voyage en Chine,

en effet, c'est qu'on ne pourra plus se reposer désormais sur ce mol oreiller de notions qui soient d'emblée universelles, ou du moins dont on est assuré qu'elles le soient. J'ai bien dit "d'emblée". Car je ne renonce pas à l'exigence d'universalité, mais je pense que celle-ci est le fruit d'un travail et d'un procès (c'est pourquoi j'ai parlé, ici et là, d'*universalisants*); et que, de même que l'altérité, elle est à construire: elle est un horizon, non au départ.

Vous me direz: mais le "Bonheur"? Le Bonheur n'est-il pas l'aspiration qui traverse indifféremment toute culture, en constitue le plus petit dénominateur commun: est à la souche de toute humanité? Or, je ne suis pas sûr que même la notion de bonheur puisse faire aussitôt pont avec la Chine.³ La Chine a bien connu, dès l'époque archaïque, l'idée de félicité ou de prospérité favorisée par la divinité; mais, n'ayant développé ni la notion d'"âme" ni celle de "fin" (*psuché-telos*), sur lesquelles la pensée du bonheur, en Grèce, s'est appuyée, elle n'a pas élevé cette catégorie du "fortuné" en un terme idéal. À y regarder de plus près, on se rend compte que, chez les penseurs chinois de l'Antiquité, la sagesse est faite beaucoup plus de "disponibilité" favorisant la "viabilité" (comme quand vous dites si couramment: "ça va") que de bonheur, à proprement parler. Être "en forme", comme l'enseignent tous les exercices chinois d'affinement et

3. Je renvoie à *Nourrir sa vie, à l'écart du Bonheur*, chap. IX, Seuil, 2005. *Nutrir la vida*, Buenos Aires, Katz Edition, 2007.

d'épuration du souffle vital (*qi gong*), le rendant à nouveau fluide, ce n'est pas pour autant “être heureux”. Car le bonheur est encore une focalisation (comme la vérité) et demeure dans le registre de la *prise* — la pensée du *tao* enseignant la “dé-prise” — ou du moins de la quête et de la captation; ce n'est pas être *en phase* (avec les processus) et “évoluer” à son aise, à son gré: il y a encore là trop de fixation et de visée.

9. COMMENT PENSER L'EFFICACITÉ?

Comment la penser sans construire un modèle à poser comme but, donc sans passer par le rapport théorie-pratique, et hors de tout affrontement héroïque (comme l'ont fait les Grecs)? Autrement dit, comment sortir de l'ombre des mythes cette *mètis*, comme “intelligence rusée” (celle d'Ulysse *polutropos*), que l'outillage théorique des Grecs, en élaborant le statut d'une forme idéale (*eidos*), a laissé tomber?

A la difficulté européenne à penser l'efficacité — même sur le versant “réaliste” de notre philosophie (d'Aristote à Machiavel ou Clausewitz) — s'oppose l'approche chinoise de la stratégie: quand l'efficacité est attendue du “potentiel de la situation” et non d'un plan projeté d'avance, qu'elle est envisagée en termes de conditionnement et non de moyens à fin, de transformation et non d'action, de manipulation et non de persuasion, etc.: l’“occasion” à saisir n'est plus alors que le résultat de la tendance amorcée, et le plus grand général ne remporte que des

victoires “faciles” sans même qu’on songe à l’en “louer”. Or, cette stratégie que prônent les arts de la guerre de la Chine antique (Sunzi) se retrouve dans les arts du pouvoir (selon sa tradition autoritariste: Han Feizi) ou de la diplomatie (le *Guiguzi*); la cohérence s’en trouve explicitée dans les aphorismes du *Laozi*, dont le “non agir”, bien loin de prôner le désengagement et la passivité, puisse dans l’immanence la capacité d’effet. A partir de ce contraste, on perçoit mieux, dès lors, en quoi consiste un “effet”; et notamment, qu’il faut sortir d’une conception spectaculaire de l’effet pour comprendre, en suivant les stratégistes chinois, qu’un effet est d’autant plus grand qu’il n’est pas visé, mais découle indirectement du processus engagé, et qu’il est discret.⁴

10. S’APPUYER SUR LE POTENTIEL DE SITUATION (PLUTÔT QUE CONSTRUIRE UN MODÈLE)

Je proposerai notamment trois notions pour entrer dans la conception chinoise de l’efficacité. La première est celle de “potentiel de situation” (je prends cette notion chez les stratégistes chinois de l’Antiquité; Sun Zi, Sun Bin). Plutôt que de modéliser en construisant une forme idéale et la posant comme but, ce qui implique ensuite de faire entrer cette forme idéale dans la réalité

4. Je renvoie au *Traité de l’efficacité*, chap. 1 à 5, Grasset, 1996. *Tratado de la eficacia*, Libros Perfil, Buenos Aires, 1999. *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, Biblioteca de ensayo, 1998.

té et ne peut aller sans forçage, qui veut être efficace (en Chine) s'appliquera plutôt à repérer — détecter — les facteurs qui lui sont favorables au sein de la situation abordée — tel est le “potentiel de situation” (notion de *shi*) — de façon à faire basculer progressivement celle-ci de son côté. Je ne vise pas directement l’effet en cherchant à imposer mon plan aux choses, ce qui ne peut aller sans dépense ni résistance; mais je fais évoluer continûment la situation en fonction des facteurs *porteurs* que j’y décèle, de sorte que ce soit de la situation elle-même que découle l’effet. C’est elle, autrement dit, qui accouche du résultat escompté. Ou, si rien aujourd’hui ne m’est favorable, je préfère attendre, plutôt que d’affronter une situation contraire et de m’y briser — ce qui assurément serait beau, et même héroïque, mais de peu d’effet…

Car le stratège chinois sait que cette situation elle-même est en évolution et que reparairaîtra peu à peu une nouvelle donne, sur laquelle on pourra à nouveau s’appuyer pour réussir. Il en résulte une conception de l’efficacité à la fois indirecte (par rapport à ce qui serait un but visé) et discrète (puisque se coulant dans le cours des choses plutôt que de chercher à le soumettre à son projet). C’est pourquoi j’ai préféré finalement changer de terme et parler, à propos de la Chine, d’“efficience” plus que d’efficacité: efficience fait entendre la continuité d’un déroulement, en même temps que l’art d’y capter l’immanence, sans mettre en valeur le moi-sujet (projettant — agissant).

11. QU'ENTENDRE PAR TRANSFORMATION SILENCIEUSE?

De là découle une seconde notion: celle de “transformation silencieuse”. Le héros (du côté européen) ne se pose pas seulement des buts, il doit également agir pour faire advenir la forme idéale qu'il a tracée. Or on sait qu'un des thèmes les plus marquants de la pensée chinoise, toutes écoles confondues, mais particulièrement insistant dans le taoïsme, est le “non-agir” (*wu wei*), qu'on ne saurait entendre dans le sens d'un désengagement, encore moins d'un renoncement ou d'une passivité. Si le Sage ou le stratège n'agissent pas, ils “transforment” (*hua*): c'est-à-dire qu'ils font évoluer peu à peu, par influence, la situation dans le sens désiré. Le Sage pour le profit du monde, le stratège pour un profit particulier — la différence entre eux étant, non de logique, mais d'échelle et d'intérêt.

Or, la *transformation* se manifeste précisément comme le contraire de l'*action*. Celle-ci, parce qu'elle est locale et momentanée et renvoie à un sujet (j'agis “ici et maintenant”), se démarque du cours des choses, donc se remarque et peut faire l'objet d'un récit (l'épopée). Cel-le-là est trop globale et progressive, en revanche, en se fondant dans le cours des choses, pour se laisser repérer dans son procès. En quoi elle est “silencieuse”. Mais on en constate après coup le résultat. Voyez ces “transformations silencieuses” que nous vivons tous, du réchauffement climatique ou du vieillissement. Je dis “silencieuses” parce qu'on ne les perçoit pas (on ne se voit pas

vieillir parce que la transformation est globale et continue; mais quand on regarde les photos d'il y a vingt ans, on se rend compte soudain qu'on a vieilli...). L'action est d'autant plus visible qu'elle force la situation, mais demeure épiphénoménale quant à ses effets, nous disent les Chinois. La transformation est effective, en revanche, et même d'autant plus effective qu'on ne la voit pas à l'œuvre et qu'elle ne fait pas événement. La pensée chinoise dissout ainsi l'individualité de l'événement dans la globalité des processus. À l'encontre de la grande mythologie européenne d'un Événement (et avènement) introduisant une rupture dans le temps et dont l'attente n'a toujours pas complètement rompu avec le religieux (le grand "Avant"), les Chinois nous rendent attentifs au temps long, à la durée lente, et ne voient dans l'"événement" que l'affleurement momentané — tel un trait d'écume — d'une mutation beaucoup plus ample et qu'on ne saurait scinder.

12. EN QUOI DE TELLES NOTIONS PEUVENT-ELLES ÉCLAIRER LE PRÉSENT DE LA CHINE?

La Chine, aujourd'hui encore, ne me paraît pas projeter quelque plan sur l'avenir, poursuivre quelque fin donnée ou visée, même impérialiste; mais exploiter au mieux, jour après jour, son *potentiel de situation*. C'est-à-dire tirer parti des facteurs favorables — quel qu'en soit le domaine: économique, politique, international, et quelle qu'en soit l'occasion — pour renforcer sa

puissance et son rang parmi les nations. C'est maintenant seulement que nous commençons, un peu éberlués, d'en constater les *résultats*: que, en quelques décennies, la Chine est devenue la grande usine du monde et que, dans les années qui viennent, son potentiel inéluctablement ira croissant encore. Et ce, sans grand événement faisant rupture. Deng Xiaoping, le "Petit timonier", a été ce grand *transformateur silencieux* de la Chine. Il a fait passer graduellement la société chinoise, en alternant libéralisation et répression, du régime socialiste à un hypercapitalisme, sans jamais avoir à déclarer de coupure franche entre les deux. Ou prenez l'immigration chinoise en France: elle s'étend d'un quartier à l'autre, chaque nouvel arrivant fait bientôt venir l'un après l'autre tous ses cousins, les célébrations chinoises prennent d'année en année plus d'importance, etc. Mais la transition est si continue qu'on ne s'en rend pas compte et qu'on reste par conséquent sans prise pour l'endiguer. Cette transformation, en somme, est si progressive et silencieuse, et se fond si bien dans le "cours des choses", qu'on *ne la voit pas*. Mais voici qu'on se rend compte soudain un jour que, dans sa rue, tant de magasins sont chinois...

Regardez l'histoire de la Chine contemporaine. En Chine, il n'y a pas eu ce qu'on a vu en URSS redevenant Russie: le XX^{ème} Congrès, la déstalinisation, la perestroïka, etc., c'est-à-dire qu'il n'y a pas eu coupure; et c'est pourquoi le même parti a pu rester au pouvoir. Souvenez-vous: on a démaoïisé *au nom de Mao*, mais en faisant

servir d'autres citations incitant à plus de réalisme. Je me rappelle mon étonnement d'étudiant sinologue en constatant un beau jour que la citation de Mao, dans l'encadré du haut du journal, habituellement en gras, n'était plus en gras; mais les citations abondaient sur le reste de la page. Puis les citations de Mao ont commencé à changer, on en a préféré d'autres; puis à se raréfier. Puis, puis... Cette façon de conduire le changement a un double effet: d'une part, elle évite qu'il y ait rupture mettant en question la légitimité du pouvoir; d'autre part, elle vous oblige à être dans la connivence, par la nécessité d'une lecture de biais, et vous rend donc complice de la transformation engagée. L'écart, en effet, chaque fois est trop mince, ou trop *nuancé*, pour que l'on puisse se révolter.⁵

J'étais en Chine lors du retour de Deng Xiaoping aux affaires. Comment l'a-t-on réhabilité? Après la mort de Mao, en septembre 1976, on a continué sur le thème "critique de Deng". Simplement, les formules adjacentes, qui étayaient cette formule-flèche, se sont progressivement raréfiées. Puis un beau jour, on a vu apparaître l'expression: "fautes de Deng Xiaoping". Tout le monde avait compris qu'il était réhabilité, ou plutôt qu'il était déjà au pouvoir. En même temps, vous ne pouvez pas protester: une "faute", ce n'est pas bien... Enfin, on a vu revenir l'expression "camarade Deng Xiaoping". Vous voyez que

5. Je renvoie à *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995; traduction en espagnol aux Presses de l'Université de Bogotá.

cette façon de distiller la rumeur, d'atténuer l'écart en ménageant les continuités, vous absorbe dans le mouvement en cours sans offrir de failles qui permettraient de réagir.

Il faut ce genre d'outils théoriques pour comprendre ce cas unique que représente la Chine d'aujourd'hui: celui d'un régime hypercapitaliste sous un couvercle communiste, en tout cas d'une structure hiérarchique bureaucratisée... Le Parti communiste chinois s'est beaucoup transformé lui-même. La Chine a su renouveler ses élites, d'une génération à l'autre, grâce aussi aux séjours à l'étranger. On a actuellement une génération de managers à la tête du Parti. Mais celui-ci est resté la structure du pouvoir, il continue de commander et rappelle à l'ordre ceux qui bronchent. On m'en veut beaucoup pour l'avoir dit, mais je le répète: un de mes grands objets d'étonnement, quand je me tourne vers la pensée chinoise, c'est que la Chine n'aït jamais conçu un autre régime que la monarchie. On peut le regretter, mais c'est ainsi. On parlait en Chine seulement du bon prince ou du mauvais prince, de l'"ordre" ou du "désordre" — et même on a souvent considéré qu'un mauvais prince vaut mieux que l'anarchie... Il y a certes des moments où le pouvoir chinois se défait. Mais je n'ai jamais vu apparaître d'idéal du politique, au sens des formes-modèles (des *eidé*), dont on voit débattre Platon, Aristote, ou, en France, Montesquieu: qui constituent autant de régimes distincts et dont on compare les qualités.

13. L'IDÉAL DE LA RÉGULATION

Je crois donc qu'on ne peut analyser l'histoire de la Chine contemporaine, elle aussi, sans tenir compte *également* de catégories que la pensée chinoise a développées. Dernier angle de ce triangle théorique: la “Régulation”. Il s'agit là d'une idée maîtresse de la Chine ancienne: c'est parce qu'il ne cesse d'être régulé que le cours du “Ciel” continue de se renouveler. “Réguler”, c'est maintenir l'équilibre au travers des changements (notion de *zhong*). Telle est la vieille idée chinoise de l’“harmonie” (*he*) mais qu'il faut penser en cours — en procès — et non statique (ce qui ne veut pas dire bien sûr que l'histoire chinoise ait été elle-même harmonieuse). Or, aujourd'hui encore, les dirigeants chinois modélisent-ils (même s'ils ont appris à faire des plans comme en Occident)? Je crois qu'ils sont plutôt appliqués à *réguler* pour essayer de contenir tous les risques de surchauffe et l'accroissement des écarts, dont risqueraient de naître des insurrections. Voyez le discours des politiques chinois d'aujourd'hui: accordons plus d'attention à la paysannerie, réduisons les écarts trop criants entre les provinces, limitons la corruption, etc. Bref, veillons aux “dérégulations”. Le tout pour éviter qu'il n'y ait explosion (et chute du régime). La transformation entreprise par Deng Xiaoping, y compris dans ses coups les plus brutaux, est allée de pair avec le souci de réguler le passage à la modernisation; en même temps qu'est appelé à la rescoufle d'un communisme défaillant, un nationalisme exubérant — mais sans que le second renie ouvertement le

premier. — La situation chinoise ne me semble donc pas complètement soluble dans les catégories d'analyse politique qui nous sont le plus habituelles.

14. LA QUESTION DE LA DÉMOCRATIE

Si enfin, prolongeant la question politique, on envisage celle de la *démocratie* en Chine, tant dans son passé que dans son avenir, il faudra bien tenter de poser rigoureusement le problème. Et d'abord de commencer par distinguer la démocratie grecque, d'où nous vient largement la nôtre, de ce que l'on peut constater dans l'histoire chinoise. Revenir sur ce point aux Grecs serait-il abusif? Là encore la question est à considérer de près, mais je soulignerai déjà cinq points d'écart. La démocratie grecque repose 1) sur un recours à la modélisation et même à la mathématisation permettant d'établir une égalité civique (cf. Clisthène à Athènes inspiré des penseurs d'Ionie); 2) sur une confiance dans la persuasion: le discours public en est le principal vecteur, l'homme politique est un orateur; 3) sur une organisation reconnue et fonctionnelle de l'affrontement, et d'abord de celui des discours: à l'assemblée, au tribunal, au conseil et même au théâtre (*l'agôn*), parler, c'est parler pour ou contre, chaque position antagoniste bénéficiant du même temps de parole pour s'exprimer (*l'isegoria*) — telle est la tradition des “antilogies” qui anime encore nos débats télévisés, à la veille des élections; 4) sur une institution élective: le vote est le mode légitime de décision et de désignation; 5) sur

une comparaison avec d'autres formes politiques dont elle s'est démarquée; la démocratie se prévaut de sa différence avec les autres régimes — tant d'orateurs grecs l'ont célébrée ainsi; et, de nos jours encore, n'entendons-nous pas dire que, à défaut d'être un régime idéal, elle est à coup sûr le “moins mauvais”?

Or la Chine, par le passé, 1) n'est pas sans avoir pensé une forme de “mise à égalité” sociale (*qi* chez Zhuangzi, *jun* chez Mencius; et surtout chez les mohistes et dans d'autres courants), mais celle-ci n'est pas de type mathématique et n'a pas servi à compter les suffrages et les arguments (*logizesthai* en grec signifiant à la fois décompter et réfléchir); 2) n'a pas développé la rhétorique, les débats, d'ordinaire plus feuutrés, étant cantonnés à la Cour; 3) a connu, mais a évité, le face-à-face de la parole, jugé plutôt stérile; c'est l'influencement par l'exemple ou la critique indirecte qui sont recommandés (cf. déjà la grande Préface du *Classique des poèmes*); 4) a préféré le recrutement sur compétence (concours) ou sur recommandation; 5) n'a conçu, je l'ai dit, que le principe monarchique, la seule alternative alors étant l'anarchie; et c'est à ce principe d'un ordre unitaire que le Parti communiste, aujourd'hui encore, a dû de se maintenir, tout en ayant complètement inversé sa ligne politique. Le cas n'est-il pas unique?

Mais toute démocratie doit-elle s'entendre selon ces seuls traits grecs? J'ai déjà plusieurs fois noté, dans mon travail, que, n'ayant pas pensé l'institution *à part* du po-

litique et son autonomisation, comme les Grecs ont été conduits progressivement à le faire, la Chine n'avait pu concevoir que le pouvoir (non le droit: chez les penseurs du despotisme) *ou* la morale (chez les confucéens): la machine à obéissance face à la vertu du prince (le courant taoïste n'ouvrant lui-même qu'une fragile soupape dans ce système,⁶ ce à quoi il faut ajouter au moins deux remarques. D'une part, que les penseurs chinois contemporains dits du “Nouveau confucianisme” n'ont pas eu de peine à montrer que la Chine avait aussi émis l'idée que le peuple, non seulement est la base, mais encore le plus précieux dans l'État (déjà Mencius), et que la traditionnelle régulation réciproque entre gouvernants et gouvernés, notamment par la légitimation des critiques adressées au pouvoir, pouvait être d'un enjeu brûlant: à preuve les campagnes de placards muraux — *dazibao* — sur la place Tian'an Men et ailleurs, avant et après la fin du maoïsme. D'autre part, que les notions européennes sont effectivement passées en Chine et parlent aux jeunes Chinois d'aujourd'hui: ainsi en va-t-il des “droits de l'homme”, notion non chinoise mais traduite de l'occidental et qui, depuis, a fait son chemin et s'est implantée. Reste à mes yeux que tout fondamentalisme démocratique qui poserait d'emblée comme universelle l'organisation politique que l'Europe, depuis les Grecs, a si longue-

6. Je renvoie à *Fonder la morale*, Grasset, chap. 6, 1995. *Fundar la moral*, Madrid, Taurus, Pensamiento, 1997.

ment mûrie conduirait à méconnaître le travail même de notre histoire; et enterrerait une fois de plus — mais ici gravissime — l'occasion de (se) réfléchir.

15. OBJECTIONS

Tel est le *chantier* dans lequel je suis engagé. Il n'est plus temps de répondre à toutes les objections que je sais que celui-ci suscite et je me contenterai d'en mentionner quelques unes. En premier lieu, l'usage de la notion de “tradition”, qu'à juste titre Foucault critiquait. Je distinguerai seulement, à cet égard, ce qu'on voit “du dehors” et ce qu'on voit “du dedans”: du dedans, c'est-à-dire du sein même de l'Europe, on est surtout soucieux des effets de rupture comme de la façon dont chaque philosophe vient “dire non” au précédent; alors que, du dehors, comme de Chine se retournant vers la pensée européenne, on devient plus sensible aux effets de cohérence ou, mieux encore, de *connivence*, qui forment le fond demeurant indiscuté (comme aussi le fonds-ressource) de notre pensée — ce que j'appelle son *fond d'entente* (souvenons-nous aussi de Zhuangzi dans le “Qiwulun”: *bian ye zhi, you bu bian ye*): il reste de l'indiscuté au fond de toute discussion, à partir duquel seulement on peut prendre position et discuter, voire s'opposer. Tel est le *fond d'entente* (d'une culture) que, sans négliger le conflit des Écoles entre elles, j'essaie de faire apparaître dans le cadre de la pensée chinoise comme de l'euro-péenne érigées en vis-à-vis. Il me faut néanmoins répondre à cette illu-

sion secrétée par mon travail, selon laquelle, en tentant d'ouvrir *via* la Chine un dehors à la pensée européenne, je paraïs réoccuper du même coup des positions minoritaires, ou progressivement recouvertes, au sein même de celle-ci: quand j'évoque (de Chine) la possibilité de passer à *côté* de l'Être, je recouperais l'héraclitéisme; quand je détache la pensée chinoise de la vérité, je retomberais dans le scepticisme; quand je traite de l'immanence, je rejoindrais le stoïcisme (ou Spinoza, etc.); ou, quand je pointe la non-modélisation chinoise, je verserais dans le pragmatisme, etc. Or, c'est tout autre chose de se déprendre de l'Être, comme le fait Héraclite, et de ne pas envisager la question de l'Être, comme le font les penseurs chinois; ou de renoncer à la possibilité de la vérité, comme le font les sceptiques, et de ne pas se focaliser sur la vérité, comme le font les penseurs chinois, etc. Prenons donc, à chaque fois, la mesure de cet *écart*, permettant d'explorer d'autres possibles, à titre heuristique, et tel qu'il ne saurait se réduire à de la “différence”.

Seconde objection, massive, et qui naît, cette fois, de la définition même de la philosophie: philosopher, c'est “penser autrement”, Foucault ou Deleuze encore l'ont rappelé. Philosopher, c'est toujours opérer un déplacement. Mais je dirai que, quand ce déplacement s'opère de l'intérieur même de la philosophie, on pourra toujours soupçonner quelque méprise ou mécompréhension à l'égard de la philosophie antérieure: si Hegel avait vraiment compris Kant, il ne serait pas devenu Hegel (mais

serait demeuré kantien)... Bien sûr, il y a de nouveaux objets de pensée (à penser) et le déplacement s'opère dans et par l'Histoire — la philosophie est inventive. Mais un tel *déplacement* peut s'opérer aussi, je crois, par la géographie — en témoignera la “géo-philosophie” (Deleuze). Ainsi l'importance de la “Chine”, vis-à-vis de la philosophie, n'est-elle pas que l'extériorité tant recherchée en Europe, pour une fois, nous est *donnée*? D'emblée. La pensée chinoise nous aide ainsi à percevoir, en amont de notre pensée, tout un imaginaire théorique, mythologique, de la pensée européenne sur lequel celle-ci s'est appuyée et que met à l'épreuve son caractère *inimaginé*, et même *inimaginable*,⁷ pour une certaine part mais totalement intelligible, de l'autre côté. Car, je l'ai déjà dit, c'est tout autre chose — et l'incidence en est infinie — de prendre ses distances vis-à-vis de la question de l'Être, comme l'ont fait les Sceptiques en Europe, et d'être passé à côté de sa possibilité, parce que ne s'y intéressant pas, comme on le constate en Chine; ou de critiquer l'idée de Dieu, voire de clamer la “mort de Dieu”, comme l'a fait la modernité européenne (donc de travailler toujours avec elle), et de ne plus en être inquiété, de l'avoir tôt

7. Ainsi en va-t-il de la *fadeur* (*dan*) valorisée par la culture chinoise, alors que la notion en est toujours négative en Europe; cf. *Éloge de la fadeur*, Picquier, 1991, *Elogio de lo insipido*, Madrid, Siruela, Biblioteca de ensayo, 1998. Sur l'absence du Nu dans l'art chinois, cf. *De l'essence ou du Nu*, Seuil, 2000. *De la esencia o del desnudo*, Barcelone, Alpha Decay, 2004.

laissée tomber, comme l'ont fait, dès l'Antiquité, les penseurs chinois.

En même temps, l'opposition tracée ne saurait être en noir et blanc et je ne suppose pas d'altérité de principe entre pensées chinoise et européenne — je réponds ici à une objection têtue mais que dément tout mon travail. C'est une chose que de faire travailler, comme je le fais, l'écart *entre* deux cultures, voire ensuite *au sein de la même culture*, en retournant sur celle-ci les figures d'altérité élaborées à la rencontre de l'autre pour en faire réapparaître des aspects recouverts, oubliés ou négligés — et que cette culture extérieure, par son éclairage oblique, rend à nouveau saillants et aide à penser. C'en est une tout autre que de dresser et d'opposer entre eux des mondes, *East and West*: je ne crois pas à ce grand parallèle, soit qu'on en oppose diamétralement les termes, soit qu'on cherche au contraire à les accoupler, pour en faire la grande synthèse culturelle — et réconciliation — du monde à venir. Nous devons, je crois, lire *de près* pour éviter les généralités vagues ou qui servent des fins idéologiques qui ne s'avouent pas: en même temps que nous prenons du recul pour mettre en perspective les cultures du monde, demeurons philologues. Dans mon travail, j'ai eu l'occasion de montrer précisément, par exemple, comment les Mohistes tardifs se rapprochaient des Grecs (par leur souci de la définition ainsi que des règles de l'argumentation, comme aussi par leur intérêt pour l'optique ou la géométrie, etc.); ou comme, à l'inverse,

la *métis*, comme “intelligence rusée” et capacité d’épouser les circonstances, elle que Détienne et Vernant ont fait reparaître du fond des mythes de la Grèce archaïque, se retrouve plus amplement réfléchie du côté chinois. Ce qu’on voit déployé en grand d’un côté est demeuré embryonnaire de l’autre et n’a pas “pris” (comme on parle d’une plante ou d’une sauce qui “prend”), mais sa possibilité n’en était pas pour autant ignorée, ou du moins complètement.

Il y aura donc à étudier de plus près ce qui a fait barrage, dans tel contexte, à tel développement de la pensée, en favorisant d’autres, et d’où découlent des embranchements mais aussi des recouplements possibles. Par suite, il faudra tenir à la fois les deux. D’une part, tenir la *radicalité de l’écart* et accepter de se laisser déranger, au lieu de supposer toujours un cadre commun — lequel? — au sein duquel on se contenterait de ranger des “différences”: car de quelles catégories suffisamment générales disposeraient-on au départ pour opérer un tel rangement, si ce n’est toujours de concepts occidentaux mondialisés, dont on méconnaît l’origine et qu’on se borne à projeter tous azimuts? D’autre part, et conjointement, il convient de tenir la *communauté du pensable*, au risque sinon de renfermer le culturel dans une pseudo-nature. Je veux réagir ici vivement contre une certaine façon de cultiver ce qui serait l’“ineffable” de la culture chinoise... Soyons clairs: je veux réfuter cet argument: “Vous ne pouvez pas comprendre la culture

chinoise, puisque vous n'êtes pas Chinois...”. Certes il y faut de la patience, infiniment de patience et de modestie, et apprendre d'abord à lire les textes chinois comme les commentateurs chinois les ont lus. Mais je n'en tiens pas moins à ce principe: tout autant que je refuse un universalisme occidental demeuré irréfléchi et versant dans le “fondamentalisme”, je récuse des Valeurs asiatiques qui seraient repliées sur elles-mêmes, réinscrites en termes de nature et servant de support au nationalisme. Non, car de part et d'autre, en Chine comme en Europe, on a toujours affaire à des *cohérences*, donc à de l'*intelligible*, et je n'ai pas à supposer de rupture d'expérience pour passer en Chine.

16. CONCLUSION

Cette rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne devrait au moins nous porter à penser ceci: que l'*universel* est peut-être moins donné d'emblée, avec la “nature humaine”, qu'il n'est un horizon qui, à titre d'idée “régulatrice” (au sens kantien), c'est-à-dire jamais complètement atteinte, du point de vue de la connaissance, mais qui fait travailler, conduit la mise en vis-à-vis des cultures, et d'abord en fournit l'exigence. Car, à côté de cet universel, prenons en compte également les catégories de l'*uniforme* et du *commun*. Le commun est ce que nous partageons. Or, je n'ai aucune raison de supposer — mon travail ne cesse en réalité de montrer le contraire — que je ne puisse communiquer avec vous,

non seulement par l'expérience mais également en pensée. Ce *commun*, je l'identifie ainsi: il est celui de l'*intelligible*; et ce, en dépit des écarts qu'on voit apparaître entre ces traditions culturelles: c'est pourquoi nous pouvons, entre Chinois et Européens, nous comprendre et dialoguer. Quant à l'*uniforme*, il est l'envers, ou la perversion, de l'universel: il ne repose pas sur une nécessité de la raison, mais sur une commodité de la production (tel le standard, le stéréotype). Or, c'est par cette dictature discrète de l'uniforme que nous sommes de plus en plus cernés et menacés aujourd'hui, de façon ambiante, avec l'essor de la mondialisation et des médias. On s'occupe tant aujourd'hui des ressources matérielles de la Terre, dont on craint qu'elles ne tarissent. Mais ces ressources intellectuelles, ces sources d'intelligibilité, que les diverses cultures de par le Monde ont développées, les laisserons-nous recouvrir et disparaître, ou s'épuiser, par la standardisation qui tend à faire perdre aujourd'hui tout relief et contraste à la pensée? Vis-à-vis d'une telle marée montante, celle du consensus *mou* auquel nous sommes inexorablement entraînés, le *dia-logue* des cultures, si on le prend au sens rigoureux du terme, faisant jouer à la fois le *dia-* de l'écart et le *logos* de l'intelligible, tel qu'entre la Chine et l'Europe, ne se révèle-t-il pas une ressource — ultime — de *résistance*?

Car je crois, en fait, que c'est là une chance de notre époque: de pouvoir désormais circuler entre des *intelligibilités* diverses, qui jusqu'à présent s'ignoraient, com-

me entre celles de la Chine et de l'Europe, trouvant ainsi de nouvelles prises — obliques — sur notre *impensé*. C'est même cela, l'"intelligence"... Finissons donc, en Europe, de consommer l'"Extrême-Orient" comme un envers mystique de la raison européenne: en faire un envers, c'est encore rester chez soi; ou sinon, comme une simple variation de cette raison européenne dont la pensée chinoise, si l'on projette sur elle les évidences rationnelles de l'Europe, ne devient plus qu'un *fac-similé*: il ne s'agit pas plus de renoncer à l'exigence de la raison que de croire cette raison, un jour, quelque part, définitivement aboutie. Au contraire, à la rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne, en dé- et re-catégorisant la pensée, il conviendra de remettre ensemble la raison au travail en lui ouvrant de nouveaux chantiers.

Contra la fraternidad universal y a favor del humanismo

Sobre globalización y multiculturalidad

Amelia Valcárcel

El Planeta, tan pequeño y abarcable que puede dársele una vuelta significativa en cuatro días, está recubierto por un velo de mensajes que, si se visualizaran como finos hilos, lo convertiría en un activo capullo de seda. Eso, que viene ocurriendo desde el uso de la señal de radio, se ha incrementado hasta el actual desarrollo de las telecomunicaciones; no tanto ha cambiado el medio, sino que la innovación ha consistido en nuestra nueva y enorme capacidad de almacenar y trasladar datos. Ello, surgido y propiciado por el crecimiento del Estado moderno, ahora es la película de comunicación que envuelve

el mundo y lo constriñe a utilizar lenguajes comunes. El mundo es una noosfera. Del planeta huye el misterio,¹ escapa a su exterior y, al presente, ni siquiera el silencioso universo agita nuestra imaginación. Comenzamos a entender que, de manera fehaciente, estamos solos. Que el planeta es limitado; que no nos iremos a ninguna parte.

¿Cambiarán estos conocimientos, actuando basalmente, nuestros modos de vida? La noosfera informa de todo ello, pero es un enorme revoltijo donde lo significativo y lo trivial no tienen signos que los separen. Mi insistencia en llamar noosfera al planeta hipercomunicado es un tributo a un filósofo y teólogo injustamente preterido, Teilhard de Chardin. Su concepto de “noosfera”² es en la actualidad recuperado por la Red, los internautas, que le reconocen como predecesor, los teóricos del movimiento Gaia y hasta Tom Wolfe.³ De Teilhard es la formulación

-
1. Aunque todavía algún reportaje de la N. G. se anuncie con el inverosímil reclamo de “conocerán culturas no tocadas por la mano del hombre”.
 2. Es la “capa pensante”; “fuera y por encima de la biosfera hay una noosfera”, *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1971, p. 219 y ss. Teilhard recogió este concepto de Vernadsky, pero lo transformó; quizá lo más fascinante de su pensamiento sea su teoría de la compresión humana y su destino en el punto omega, pero no pueden tratarse ahora.
 3. De este último entresaco la frase: “Ha tenido que estallar la actual webmanía para que, casi medio siglo después, sus románticas teorías adquirieran vigencia”; Wolfe, “Infoverboreea, polvos mágicos y el hormiguero humano” en *El periodismo canalla y otros artículos* (2000), Barcelona, Ediciones B, 2001.

“piel pensante”. En sus póstumos, *El medio divino*⁴ o *El fenómeno humano*, se explicita y está presente dentro de la estructura organicista de todo su pensamiento.⁵ Muy probablemente fue Teilhard la inspiración principal de McLuhan, que es sin duda quien avanzó la forma general del mundo hipercomunicado.⁶

El asunto es simple: Si la comunicación tiene estructura donde producirse y ampliarse, se supera la sensación de desorden y además aparece la interlingua planetaria. ¿Esta nueva forma es capaz de cambiar los contenidos? ¿Concita esta universalidad al universalismo? ¿Toma de nuevo el humanismo arranque?

UNIVERSALISMO Y DEMOCRACIA

Sería un error, y grave, pasar por encima del Estado multicultural e incluso pluricivilizatorio de las diversas humanidades que conviven en el planeta. Añado la palabra “civilización” como recordatorio de Huntington, cuyo antihumanismo ya no se sustenta, como el de los

-
4. Madrid, Taurus, 1959.
 5. Un organicismo plotiniano que se despliega e implica una focalización finalista no ensayada por la filosofía cristiana desde Nicolás de Cusa.
 6. La hipercomunicación nos sume en lo que McLuhan llamaba “espacio acústico” y que ahora solemos llamar ciberspacio; según M. McLuhan, la noosfera, por sí misma, cambiaba las condiciones anteriores de la existencia humana, por lo que, en una primera fase, *lo exterior debería ser percibido como caos* (*La aldea global*, Gedisa, 1996, p. 135).

antropólogos del siglo pasado, en los pequeños grupos humanos, sino en los datos de la geopolítica. Pero como a Huntington habrá que volver, me detengo antes, en un punto anteriormente sólo insinuado, en la causa profunda de la apertura del debate del humanismo al término de la Segunda Guerra.

¿Qué y quién pedía tanto humanismo en ese final de guerra como para que apareciera la polémica? Arriesgo que dos fuentes: la utilización bélica de la energía nuclear y la Declaración del 48. El mundo se estaba volviendo global de un modo infame. La globalización se traducía en la amplitud del escenario de la Guerra —todos los continentes menos uno—, y la inusitada capacidad de destrucción que había comparecido en ella, lo que sus contemporáneos llamaron “la bomba”.⁷ Era preciso volver sobre lo andado, reparar lo irreparable. Resucitar la voluntad buena. Construir una paz duradera. Renovar la sociedad de Naciones y sustituirla por la ONU. El mundo tenía graves y grandes urgencias.

Y aunque las respuestas a tales urgencias no parecen estar a la altura de sus incitaciones —me refiero en particular a las respuestas filosóficas—, algunas cosas, quizá sin tenerlas muy en cuenta, aquel mundo hizo. Bien

7. Einstein es particularmente insistente en este punto, lo que bien se comprende, en especial en sus artículos “Guerra atómica o paz” o “La amenaza de una destrucción masiva”, ambos en el ya citado *Sobre el humanismo*, p. 69 y 85.

es cierto que no muchas, porque la dinámica de bloques lo mantuvo cerrado y parcelado durante cuatro décadas. Mas los pensadores humanistas, con todo, no estuvieron quietos. No cabe olvidarse de Jaspers o de Fromm; este último dedicó al humanismo casi los últimos veinte años de su actividad. En el sesenta y ocho encontraremos todos sus ecos:

¿qué ha sido del hombre? Totalmente ocupado en producir, vender y consumir cosas, el hombre mismo se va convirtiendo en cosa (...) el mayor peligro en nuestro presente sistema quizás esté en que las cosas, los aparatos y el éxito técnico resultan más atractivos que la vida y el desarrollo.⁸

El humanismo de esa época, que todavía no es ecologista, se descuelga de la epistemología para llegar a la política informal. Se difunde sobre moldes marcusianos⁹ y excita la revolución juvenilista. Lo conocemos de vividas. No llega a alcanzar demasiado crédito académico.

Pero ¿qué ocurre ahora, cuando el mundo parcelado por la guerra fría se ha ido? El humanismo nos acompaña en ese modo, que llamaré popular, desde hace dos décadas. Se introduce dentro de otros pensamientos soporte, por ejemplo, en las religiones *new age*, está presente sin ser aceptado, por lo menos, directamente. Sin embargo, tiene sus aliados objetivos.

8. *El humanismo como utopía real*, Paidós, 1998, p. 99-100.

9. Que Steiner entiende como derivaciones de Heidegger, *op. cit.*, p. 194.

LA DEMOCRACIA COMO PEDAGOGÍA

La democracia es el mayor y mejor sistema de pedagogía moral que hayamos sido capaces de inventar. Es muy reciente, joven todavía en la mayor parte de los lugares en que se asienta, y desconocida en gran parte del planeta. Y, como escribe Dahl,¹⁰ sólo cuando la democracia se hace estable, lo que sobre todo sucede después de la II Guerra Mundial, empieza a tener buen nombre. Desde entonces muchos sistemas políticos se dan a sí mismos el nombre de “democracia” cuando ni lo son, ni lo pueden llegar a ser. Recordemos que, por ejemplo, el franquismo se autodenominaba “democracia orgánica”, o que los comunismos se llamaron también a sí mismos “democracias populares”. Que algunas tiranías religiosas se autoproclaman “democracias islámicas”. En la opinión de Dahl, lo que todo esto indica es que la democracia comenzaba hace ya casi cuatro décadas a ser el sistema político de referencia.¹¹ Y es cierto que, si bien con graves excepciones —alguna democracia popular y alguna democracia islámica—, que subsisten y son bas-

10. Dahl, *La democracia y sus críticos* (1989), Barcelona, Paidós, 1992.

11. Cuando F. Fukuyama presentó esto bajo el título *El fin de la historia y el último hombre*, hubo un general rasgar de vestiduras de todo punto exagerado. Al fin se limitaba a poner datos a favor de que “no hay bárbaros a las puertas” y que “la teoría de la modernización parece mucho más persuasiva en 1990 que hace quince o veinte años”, entendiendo por tal la progresiva extensión del capitalismo liberal (*op. cit.*, p. 195).

tante grandes, las posiciones de las llamadas democracias han avanzado planetariamente.¹² Pero ¿ha avanzado la ciudadanía en cada una de las democracias o existe asomo alguno de ciudadanía mundial? Son dos preguntas que interrogan a la democracia como algo más que un procedimiento.

Pues bien, la plena ciudadanía moderna,¹³ entendida como conjunto de seguridades, expectativas y derechos, existe allí donde la democracia es sólida. No hay ciudadanía global, nos consta, como también sabemos que las instituciones internacionales son bastante frágiles. Ni siquiera está claro que haya un decidido interés político de las democracias fuertes por ayudar a la existencia de una ciudadanía global. El mundo sigue pareciendo poco libre, conflictivo y fragmentario. Necesita grandes decisiones apoyadas en virtudes que no abundan: inteligencia, generosidad, confianza, probidad; los Estados

12. El trabajo de S. Huntington *La tercera ola*, (1991), Paidós, 1994, es inobjetable en sus registros cuantitativos, así como sus líneas explicativas, sobre todo lo que llama “efecto demostración”, del que destaco que alcanzó objetivos porque aumentó la noosfera compartida; en sus palabras: “La razón fue la tremenda expansión de las comunicaciones mundiales” (*op. cit.*, p. 100 y ss).

13. Hago la precisión por la extendida costumbre de mantener el término sin matizar y llevarlo al contexto griego; cierto que nuestra ciudadanía guarda con la antigua algunas relaciones, pero no tantas como se suele dar por demostrado. Los mejores trabajos sobre la democracia antigua son, sin duda, los de J. Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, traducido como *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa, 1977, y *Alcibiades*, Seix Barral, 1996.

siguen siendo hobbesianos y recelosos entre sí, como los describió Hegel. La geopolítica impone sus normas y la política internacional acusa los efectos continuos de decisiones maquiavelianas, de estrategias cuyo único fin es “aumentar la potencia”, spinozaniamente, para consolidar el propio poder. Aunque la utopía lo imaginó, casi nadie en el presente se figura una democracia planetaria, ni un único gobierno para el planeta. Nos consta que las grandes decisiones se escapan al Estado-nación, pero no hemos autorizado a nadie superior para tomarlas por él o en su lugar; vamos de convenio en convenio, de consenso en consenso, en fin, habermasianamente.¹⁴

Somos demasiado distintos entre nosotros todavía y sabemos que, con alguna excepción, el panorama no es alentador. Pero, con todo, la democracia es la mayor y mejor maestra de ética que hayamos tenido nunca. Es exigente y universalista. Tiende a fijarnos en la noción de derechos y a la vez en hacer argumentable todo el sistema de deberes. Es, repito, universalista en su horizonte y, en sus contenidos, adelanto, es humanista. La democracia enseña sobre todo a pactar y por ello deflagra *per se* la violencia, como escribía Aranguren en *Ética y política*.

En efecto la democracia no se limita a ser un procedimiento pacífico para la toma de decisiones —lo que la

14. Sea dicho solamente en el plano metodológico, porque Habermas es muy partidario de una ciudadanía global e incluso del multiculturalismo dentro del estado de bienestar europeo, como lo prueba su ensayo “Ciudadanía e identidad nacional” en *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, especialmente p. 643.

compromete tan solo con la regla de mayorías—, sino que supone también un horizonte de valor que consiste en lo fundamental en la salvaguarda de los bienes básicos: la libertad, la igualdad, la solidaridad. Estos valores básicos sólo dan el marco general que ha sido tarea de las Declaraciones y de las Constituciones; de esos textos con un par de siglos de existencia, hacer más y más preciso. Los valores y prácticas que la democracia encierra fueron expuestos de modo sistemático con ocasión de la **Declaración Universal de Derechos Humanos** de 1948. Una Declaración Universal que no firmó una notable cantidad de países.¹⁵ Y, aún así, debe decirse que esa fue la fecha decisiva para dotar al humanismo de contenidos positivos y enumerables. La forma venía dada ya desde el universalismo y la compasión ilustradas, pero la Declaración fue su contenido de mínimos.

EL HUMANISMO DE HOY

El humanismo, actual y pasado, no es autoevidente, porque no pertenece a tal orden, sino sólo autorreferente. Es inmanente este humanismo.¹⁶ Tener presente esta dis-

15. Hay, naturalmente, varios registros de ello, pero excúseme que, por ahorrar tiempo, remita a mi libro *Ética para un mundo global*, Temas de Hoy, 2003, p. 49 y ss.

16. Lamento tener que señalarlo, pero en abril de 2006 la Conferencia Episcopal Española alertó sobre “el peligro del humanismo inmanentista” que, mucho me temo, es el presente y el que hay.

tinción puede evitar polémicas pasadas. En el orden de los valores no hay auto evidencia alguna: todos han sido creados y resultan difíciles de mantener. Sin embargo, el humanismo sí es autorreferente, porque toma a la humanidad como un todo y funde con su horizonte su teleología. Es por ello a la vez exigente y compasivo y tiene el defecto que Hegel calculó a esa fusión: puede fijar el marco dentro de una estructura moral pasajera que resulte escasa en sí misma. Difícil es que salte sobre sus propias Rodas, a no ser que lo haga a base de abstracciones. Concluyendo, que epistémicamente el humanismo no es una ganga; pero es lo que hay.

Y, en nuestro tiempo, el humanismo tampoco es antropocéntrico. El humanismo como doctrina positiva recoge, cierto es, elementos de tradiciones muy variadas, pero corta con sus referentes de origen para convertirse en una fijación de límites que tiene pretensiones de auto-subsistencia. El humanismo actual tiene otra geografía. No por tener remotos orígenes mediterráneos no es capaz de amalgamarse con otras tradiciones completamente diversas. Hay humanismo en Oriente, en Occidente, en el Norte y en el Sur. Cada tradición lo suficientemente fuerte, cada área consolidada, reclama hoy en día haber formado parte de su nacimiento: desde quienes lo colocan en Gandhi¹⁷ hasta las reformulaciones en clave bu-

17. Por ejemplo, el mismo Gandhi, no sin contradictores, naturalmente, puesto que el hinduismo no es precisamente universalista ni igualitario; el sistema de castas, que está todavía bastante

dista de Daisaku Ikeda.¹⁸ Esto no debiera ser disuadido, sino alentado. Comienza a parecerse a lo ocurrido con el término “democracia”. La victoria siempre tiene muchos padres, y hasta madres.

Florece de nuevo el humanismo y lo hace en muchas partes. ¿Qué lo distingue ahora? Durante el debate del humanismo en el pasado siglo se tiene la impresión de que es sobre todo el antropocentrismo el que se pone en cuestión o al menos es el núcleo de la cuestión tal como se argumenta; yo, sin embargo, sospecho que la denominación de la compasión, que es una de las líneas de fondo, normalmente se encubre. En fin, obviando tal subtexto,

vivo, no pudo ser el trazo sobre el que Gandhi edificó su magisterio. Más bien sucede que utiliza la misma razón que Dumont sostiene para el caso de Locke; escribe Gandhi: “Estoy convencido de que dios es perfectamente uno. La humanidad, por consiguiente, forma un todo único” (*Todos los hombres son hermanos*, Salamanca, Sigueme, 2002, p. 118). Sin embargo, pese a sentirse un *descastado* y alardear de ello, se mostraba profundamente hinduista en su credo alimentario, como muestra su *Autobiografía*, Arcano Books, 2001.

18. Que vindica en *El nuevo humanismo* (México, FCE, 1999), una globalización que acerque los saberes y experiencias de las diversas tradiciones e intenta constantemente señalar sus puntos de contacto, más verosímiles unos que otros, todo sea dicho; por ejemplo, cuando expone el sutra del loto o proporciona el ejemplo del bodhisattva como modelos estético-morales (*op. cit.*, p. 24-5). En este camino hay precedentes, como Lin Yutang, cuyo libro *La importancia de vivir* (versión esp. Buenos Aires, Sur, 1954) ha sido olvidado, cuando es el primer precedente de este mestizaje filosófico.

debe decirse que el antropocentrismo ya no es posible. Lanzada la tierra fuera del centro del universo por el pensamiento barroco, la humanidad lo fue del centro del planeta vivo, de la biosfera, inicialmente por Darwin,¹⁹ pero las consecuencias de tal enorme movimiento todavía se están haciendo sentir. Las explicaciones religiosas aún no lo procesan en un discurso que lo incorpore. El gran relato evolutivo, omnipresente y de base humanista en su sentido natural, puesto que nos iguala frente al resto, esta vez de verdad y no en los términos religiosos aducidos por Dumont, está sabido, pero no realmente admitido. Tomarlo junto con los restos que quedan del antropocentrismo parece confortar a la mayoría. Y el saber popular, desorientado al respecto, no imagina cómo puede mantener una explicación no naturalista dentro de la admisión del relato que sabe más probable. Bascula entre

19. El diseño inteligente, frente a la literalidad de Adán y Eva, tiene sus adeptos, sobremanera firmes. La evolución humana, tal como fue presentada por Huxley, ateleológica, no está admitida todavía en los grandes monoteísmos (*La evolución, síntesis moderna*, Losada, 1965); el propio Darwin no desdeñó introducir al Creador cuando lo vio preciso (*El origen de las especies*, EDAF, 1970, p. 477 y ss. por ejemplo). La Historia Natural todavía no es, aunque resulte asombroso, una historia verdaderamente compartida. En el presente se ha hecho cierta la teoría clásica de la “doble verdad”: planetariamente se conoce la verdad de la historia natural y ésta resulta contraria al par que compatible con las diversas y divergentes narraciones religiosas del origen.

Desmond Morris y los sociobiólogos populares,²⁰ pero se resiente de la pérdida del marco religioso anterior.

El naturalismo es el riego de nuestro tiempo. Lo avisaba Javier Muguerza hace casi veinte años. Y, de momento, tan solo las religiones aparecen como no naturalistas, pero a un precio inabordable. Pero ¿es necesario el antropocentrismo para conjurarla? Imaginemos, no es después de todo falso, que no seamos tan importantes ni necesarios como para que el mundo, ese, el externo y natural, exista; imaginemos que no está ahí por acaso y para nosotros. Que no nos tenga como teleología. Provo-ca, sin duda, cierto disgusto, pero lo sospechábamos desde hace algún tiempo. *Hemos digerido en tres siglos saberes capaces de descentrar a los entendimientos puros, pero, por fortuna, la carne nos sostiene sobre nuestros pies.* Admitir semejante destronamiento es la condición de un humanismo que ya no es ni geocéntrico ni tampoco antropocéntrico, pero que es. Un humanismo al que se le vuelve a hacer, cada vez, la pregunta romántica, la de Nietzsche y Dostoievsky, ¿Tiene sentido en tal mundo todavía hablar de valores? Sí. Y dejo sin solucionar una

20. Cuyas obras realizan tiradas magníficas, como el caso de Morris, cuyo *Mono desnudo* es un *bestseller* mundial. Los documentales científicos corrientes presentan a estas figuras entrando en todos los temas y en todos a la vez, sin que sea posible separar asuntos graves de leves; no dudo de la valía de Morris o Eysenck, alguno de cuyos libros admiro, pero nada ganan perorando en programas de divulgación sobre las oficinas coreanas o la aparente incapacidad de los varones para utilizar la plancha.

duda que siempre me atenaza: Pero, ¿quién hace esa pregunta y para qué la hace?

Esos dos desahucios del centro del existir son las inteligencias basales y elementales del mundo que han cambiado en el par de últimos siglos, tanto, que hasta han tocado a la cultura compartida y la imagen popular del mundo. Son *inteligencias planetarias*. Quiero decir que quizá Oriente no esté muy interesado en la historia del Mediterráneo, que la pueda llegar a considerar idiolectal, pero difícilmente declinará conocer la llamada “historia natural”. Ni menos las técnicas conexas. Hay un XIX que todavía consideramos poco, el de Comte y Spencer, que mantuvieron la idea de que algunos saberes modificaban la moral,²¹ claramente no eran rousseauianos. ¿Se pueden importar técnicas sin sus matrices conceptuales conexas, entre ellas y en lugar eminentemente morales? De ahí la pregunta inevitable: ¿Han afectado estas evidencias, estas *inteligencias planetarias* al debate moral, religioso, político? Sin duda alguna y sería ciego no advertirlo. Pero lo han hecho de muchos modos. Han abierto el asunto del fundamento, de la pregunta romántica, y no conocemos bien todavía sus efectos.

Volver a la pregunta de si se pueden sostener valores con pretensión de universalidad en un mundo que

21. Spencer afirma que, con el progreso técnico, las fuerzas físicas se transforman en fuerzas vitales, sociales y morales y lo hace repetidas veces en *Los primeros principios*, Madrid, 1905, p. 191 y ss.

ha cambiado sus seguridades antiguas y plurales, que eran proporcionadas por el vehículo valorativo religioso, y un que ha realizado el paso de autoconciencia de saberse pequeño y limitado, pienso que nos remite, en un grado menor y más asequible, a lo que Hare llamó en su día “universalizabilidad”. Nos coloca ante valores y consensos de valor, si bien en un modo bastante restringido. Responder a esa pregunta afirmativamente no implica ningún raro descubrimiento, porque los valores o los propósitos de la vida no se descubren.²² Desde la universalizabilidad habría valores siempre que hubiera fines compartidos y sólo como medios para alcanzar la teleología compartida. Si le añadimos como contenido de mínimos la Declaración del 48 podemos afirmar que, con pocas excepciones, ese es el límite del humanismo. No tiene otro fundamento... ni, es mi opinión, lo necesita.

Y ¿desde cuándo ocurre esta novedad? Este modo de enfrentar la cuestión, deshaciéndose de la pregunta, tiene una fecha que no puede ser eliminada, precisamente el diez de diciembre de 1948. Quienes suscribieron la Declaración sabían bien que nunca se habrían podido poner de acuerdo en su fundamento, así ellos mismos lo relatan y escriben,²³ pero decidieron acordar en los contenidos.

22. Lo expresa mejor Huxley: “Si deseamos actuar hacia un propósito para el futuro del hombre somos nosotros mismos los que debemos formular ese propósito: Los propósitos en la vida se hacen, no se encuentran” (*op. cit.*, p. 549).

23. Algunos textos seleccionados aparecen en *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1973, y otros están citados o tienen su

Tradujeron a educación, salud, libertad de expresión, libertad de conciencia, libertad religiosa los valores básicos que ya habían sido el frontispicio de la Revolución Francesa. La igualdad y la libertad vienen dadas por los derechos individuales que constan en la Declaración y que, tras casi sesenta años, muchos Estados han ubicado en sus Constituciones. La Declaración del 48 ya no es Derecho moralizante, por usar una expresión de Tierno Galván, sino positivo en bastantes Estados. Pero, es verdad, es una Declaración Universal que varios no admiten, otros no respetan y algunos que se autodenominan multiculturalistas pretenden orillar.

No la admiten distintos Estados del planeta, por diferentes motivos, políticos o religiosos. No la respetan figuras intelectuales que la suponen un idiolectismo occidental, como Huntington; y la pretende orillar el multiculturalismo amparándose para ello en el superior derecho de las comunidades a la existencia, a sus rasgos, a su “diferencia”. Estos son los frentes, pragmáticos y discursivos, en que el humanismo ha de presentar cara en el tiempo presente, con una invariante de fondo que citaré, porque normalmente no se hace: *el tácito acuerdo en la subordinación femenina*. Pero eso será asunto de la tercera de estas conferencias. Tomando ahora humildemente nuestro oficio, que no es gobernar el mundo, comenzaré por dirigirme a quienes, siervos de la palabra

referencia bibliográfica también en *Ética para un mundo global*, p. 49 y ss.

como nosotros, mantienen posiciones contrarias e inicio con los multiculturalistas.

MULTICULTURALISMO VS. MULTICULTURALIDAD

“Multiculturalismo” es una palabra relativamente reciente en el vocabulario político español. Sin embargo lleva cierto tiempo funcionando en la filosofía política. El “debate del multiculturalismo”²⁴ ha sido ya desde hace una década motivo o título de más de una reunión o congreso profesional, al igual que, adelanto, su antónimo, el “universalismo”.²⁵ En el caso español el interés ha sido en principio “doméstico”. El debate ha venido en sus inicios de la mano de la propia estructura autonómica del Estado. Bastante comunidades autónomas asocian su le-

-
24. “Ninguna diferencia sin igualdad” puede bien ser el lema del multiculturalismo bien entendido. Así lo he defendido en *Ética para un mundo global*. La cuestión nos importa, porque, como europeos, no pasarán otros treinta años antes de que nuestras sociedades sean de hecho multirraciales y, no sabemos en qué medida, multiculturales. Nos es imprescindible tener un criterio y tenerlo claro. Algo que permita, por ejemplo, distinguir con nitidez entre un tabú alimentario y una mutilación indigna, un uso festivo y libre del atuendo o una imposición onerosa e intolerable de una marca de inferioridad.
25. Mucho más, desde luego, y veremos más tarde el porqué, en el exterior, pero también aquí. Basten dos ejemplos españoles: “El multiculturalismo a debate”, Luis García San Miguel, Director, Universidad de Alcalá de Henares, Llanes, 1996, o “Los Universalismos” Semana de Ética y filosofía Política, Universidad de la Laguna, Amelia Valcárcel y Gabriel Bello Directores, Sta. Cruz de Tenerife, 1997.

gitimidad o su aspiración a un mayor autogobierno a la existencia en ellas de un “hecho diferencial” defendible; suelen con ello aludir a un conjunto amplio y difuso de características singulares que van desde la lengua propia, tradición anterior de autogobierno, usos peculiares de derecho consuetudinario, mitología, folklore, tradiciones etc. Para defender ese conjunto de la tentación jacobina que siempre se le supone al gobierno central, muchas comunidades echaron y echan mano de la defensa de la multiculturalidad tal y como ésta ha sido realizada sobre todo por la teoría política canadiense y norteamericana en las dos últimas décadas. Adelanto que es mención demasiado pesada como para usarla en casa.

En fin, en la filosofía política canadiense o estadounidense el multiculturalismo se ha invocado también desde diversos ámbitos y de diversas maneras para promover más finos encajes en la concepción de una democracia avanzada.

Quizá el de Canadá es el caso más claro por el medio y por sus repercusiones: son conocidas las tensiones políticas entre las comunidades anglofona y francófona y las varias consultas ya efectuadas acerca de su separación. A fin de propiciar una dinámica particularista que, sin embargo, admite la estructura de un Estado único, ambas comunidades tienden a nombrarse a sí mismas como “culturas”. Pero el caso de Canadá es aún más interesante porque, al lado de esta tensión a resolver, conviven en él también y forman parte de su “riqueza

cultural” grupos de pobladores autóctonos, previos a las migraciones europeas que reclaman un estatuto diferenciado, así como comunidades posteriores de diverso origen que mantienen la pretensión de conservar su acervo propio de tradiciones. En el primer caso están, por ejemplo, los pueblos indígenas, que se nombran a sí mismos como las “primeras naciones”,²⁶ cherokees con hurones, pawnis, dakotas... que se resisten, y con argumentos, a aceptar sin más los procedimientos de una democracia representativa; en el segundo las comunidades hindúes, asiáticas, hispanas, africanas etc., que quieren continuar cultivando sus propios idiomas, herencias y modos de convivencia.

Con esos tres frentes tan distintos abiertos, en 1988 Canadá estableció una **Ley de Multiculturalidad** para “preservar y realzar el carácter multicultural del País”, ley que pretende acudir a todos esos extremos. Cita la ley a los pueblos aborígenes, las dos lenguas, francesa e inglesa, oficiales, así como a las minorías de otro origen y declara que

es política del Gobierno de Canadá reconocer y promover el entendimiento de que el multiculturalismo refleja la diversidad racial y cultural de la sociedad canadiense y reconoce la libertad de todos los miembros de la sociedad canadiense de preservar, realzar y compartir sus patrimonios culturales.

26. “Pueblos originarios” los llama ahora Evo Morales, con una semántica más cargada, a punto de saltar la espita de una ola de indigenismo en la América hispana.

Canadá, ha de tenerse en cuenta, es uno de los escasos países que solicita al día de hoy emigrantes y cuyas prácticas de asilo son más abiertas. Está positivamente empeñado en avalar la idea de que “diversidad es riqueza” y poner freno a cualquier brote racista.

Cito el caso canadiense porque es uno de los primeros en el que el multiculturalismo pasa de ser un debate académico a convertirse en una regla de uso de la comunidad política. El multiculturalismo, en la acepción que lo toma la ley canadiense, procede de lo que he llamado “el elogio de la diferencia”²⁷ y como tal se manifiesta en los considerandos y proemio de esta ley.²⁸ Asume la concepción de una democracia participativa en la que “todos los individuos tengan asegurado igual trato e igual protección bajo la ley respetando y valorando su diversidad”. Se refiere también a las comunidades como sujetos y objetos de protección. Evito, de momento, el caso estadounidense, aunque las suposiciones de nuevo, de Huntington, sobre la minoría hispana y su rechazo del republicanismo apuntan por donde pueden ir desarrollándose las cosas y los argumentos.²⁹ Canadá está orgulloso de su multiculturalismo. Y quienes han provisto de argu-

27. *Ética para un mundo global*, op. cit., p. 23 y ss.

28. Que cita además como fundamento declaraciones anteriores:
La Convención Internacional para la Eliminación de todo Tipo de Discriminación Racial y el Pacto Internacional de Derechos Políticos y Civiles.

29. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.

mentos a la situación, también.³⁰ Pero que sean las comunidades sujetos y objetos de protección nos lleva a otro asunto, otro aspecto, que también se encuentra, además del previo debate filosófico del multiculturalismo, debajo de ese texto legal: el comunitarismo.

EL COMUNITARISMO

De nuevo nos encontramos ante otro debate en filosofía política, para que luego digan de las manos blancas, debate que surge en los años ochenta del siglo XX y que también tiene la pretensión de mejorar y profundizar una convivencia avanzada. El asunto consiste en la vindicación de la comunidad como sujeto moral y político dentro de la estructura estatal de administración. Es un asunto simple: si el principal cauce de expresión de la democracia es solamente el voto libre y secreto de los individuos votantes, la democracia queda limitada a un procedimiento para la toma de decisiones; pero todos sabemos que una democracia, y más la democracia como ideal normativo, no se reduce a esto. Comporta también un conjunto de valores que el estado democrático tiene como trasfondo. Ahora bien, *el comunitarismo afirma fundamentalmente dos cosas: que las comunidades que se integran en el Estado son sujetos morales y políticos*.

30. M. Walzer, por ejemplo, en *Esferas de la Justicia* y en el caso de Canadá de manera sobresaliente Will Kymlicka, que, cierto con muchas matizaciones, no se desprenden de la comunidad como marco de referencia.

cos que han de encontrar vías de interlocución y participación en el Estado y que el individualismo es un mal compañero moral. Por la primera parte es fácil acordar en que limitar la democracia al voto cada cierto tiempo marcado para ello es, sin lugar a dudas, tergiversar lo que “democracia” significa en toda su extensión. Y, yendo al segundo argumento, la estructura simple de participación que el voto supone cierto que es individual. En opinión de los comunitaristas, este hecho, sumado a un concepto prevalente de los derechos como derechos individuales, ratifica de facto una de las peores características del conjunto social y político actual, el individualismo.

El individualismo es el responsable, según los comunitaristas lo entienden, del emotivismo moral, de Goffman mismo y sus funestas secuelas: sobre impostación del interés propio y pérdida de sentido de la acción moral humana.³¹ Por el contrario, y a su entender, los individuos no pueden ser vistos como previos a sus comunidades de origen y adhesión en las cuales sus acciones cobran sentido y durabilidad. El individualismo es el principal disolvente del sentido de comunidad, que sin embargo ha sido y continúa siendo el único pilar capaz de marcar fines a los individuos en tanto que sujetos morales. Para contar con gente que esté dispuesta a ser moral —lo que

31. El máximo expositor de este punto de vista es A. McIntyre en su conocida obra *After Virtue* (1981), versión esp. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

implica necesariamente no poner el interés propio por encima de todas las cosas—, esta gente ha tenido que ser llevada a otra disposición, la obediente y altruista, dentro de su grupo de amparo y subjetivización, normalmente una comunidad, sea ella la familia, la aldea, su iglesia, su pueblo etc.

En resumen: si tenemos todavía sujetos capaces de ser morales es porque las comunidades los fabrican. Pero las comunidades poco pueden hacer si no son reconocidas ni ayudadas en esta función imprescindible. Por ello las comunidades no reclaman, sin más, un derecho a la diferencia fundado en una especie de narcisismo, sino que exigen ser atendidas como las fuentes privilegiadas, si no únicas, de sociabilidad moral. Hasta el momento, y quizá a causa de un universalismo mal entendido, las comunidades no se han sentido apoyadas por el Estado; por el contrario, han sido vulneradas por él y por su capacidad uniformadora. Perfeccionar la democracia quiere decir, en el lenguaje comunitarista, prestarles voz, canales y recursos.

Vemos ahora como se vinculan el comunitarismo y el multiculturalismo. La suposición común es que la diferencia añade un *plus* de riqueza a la convivencia estatal. Pero, para poder realizar esa benéfica labor cada comunidad no debe ser obstaculizada por el propio Estado que, con prácticas ajena a ella, la deslegitime o, peor aún, la disuelva. Si el pueblo Hurón, por ejemplo, ha elegido siempre a sus jefes por medio de un consejo de an-

cianos que actúan inspirados por antiguos ritos, no tiene sentido imponer a los hurones el sistema de listas y voto que utiliza un ayuntamiento pequeño corriente. Los hurones obedecen a sus jefes porque advierten en ellos una marca de sacralidad que viene directamente de su modo de ser seleccionados y tal marca desaparecería de serles conferida la jefatura por el sistema democrático corriente. Así pues, por ejemplo, si la existencia del pueblo hurón supone una riqueza a la que la comunidad estatal canadiense no quiere ni debe renunciar, ello implica que los hurones han de ser eximidos de los procedimientos democráticos corrientes. Ellos son distintos, desean seguir siendo distintos y todos queremos que sean distintos y lo que son; por lo tanto, han de poder mantener rasgos diferenciales aunque ello suponga modos comunitarios y políticos arcaicos o poco compatibles con ciertos derechos individuales.

EL ASUNTO DEL TAMAÑO

En el caso de la Ley de Multiculturalidad canadiense, los casos a que se ha querido atender, aunque disímiles, están claros. Y con independencia de cual sea nuestro juicio sobre el asunto, se ha buscado un criterio abstracto, la “riqueza cultural”, para enfocar la cuestión. Un caso bastante similar se produce en otro de los ámbitos del pensamiento político donde multiculturalismo y comunitarismo han tenido gran presencia y desarrollo, los Estados Unidos. Es cierto que el debate académico no

ha producido todavía resultados contantes políticos, pero está en vías de hacerlo.

No tenemos en este caso dos comunidades fuertes en cierta tensión.³² Los pueblos indígenas tampoco son tan fuertes y variados como sus vecinos del norte. Pero están las diversas comunidades europeas, africanas y asiáticas de origen, muchas de las cuales insisten cada vez con mayor fuerza en la interlocución directa con el Estado. De hecho los llamados “líderes de las comunidades” son personas suficientemente significativas como para que se las convoque o se les den a juzgar los programas electorales. Debemos además pensar que en el caso de la democracia americana este modo de actuar ha sido relativamente corriente. Tocqueville, en su temprana descripción de su funcionamiento, nos informa del gran protagonismo de los “grupos de interés”³³ en la vida

32. Como es el caso de anglófonos y francófonos, pero hay que decir que “todavía”. La comunidad hispana, si su ritmo demográfico y de autoconciencia continúa, podría presentar en breve tiempo un escenario parecido al canadiense, si bien no por distribución geográfica, sino por presencia y trabajo. Sin embargo, no parece que los Estados Unidos vayan a tomar la vía canadiense, por lo menos en lo que vamos viendo en este tiempo.

33. “Los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las mentalidades, se unen constantemente. No solamente tienen asociaciones comerciales e industriales, sino que también las tienen de muchas otras especies: religiosas, morales, intelectuales, serias, fútiles, muy generales y muy particulares, inmensas y muy pequeñas. Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas

política que contempla. Todos estos grupos buscaban y buscan interlocución con las instituciones públicas e introducir en la agenda común sus objetivos. Las comunidades son, sin ninguna duda, fuertes grupos de interés. Ahora bien, la novedad reside en que en los Estados Unidos del siglo XIX la mayor parte de las comunidades que buscaban de este modo sus fines *eran las iglesias y grupos similares. Por su propia naturaleza tenían que aliar sus objetivos con la idea de tolerancia religiosa.* Ahora es otro asunto.

Los grupos comunitarios de interés han suplido, puesto que son grupos de encuadre que suponen un origen común y una voluntad de conservar sus diferencias, la idea de tolerancia religiosa por la de riqueza multicultural. Han avanzado un paso, que consideran decisivo, el elogio de la diferencia, sobre los planteamientos an-

(...) si se trata en fin de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento (...) se asocian (...) he encontrado en América clases de asociaciones de las que confieso que ni siquiera tenía idea y frecuentemente he admirado el arte infinito con que los habitantes de los Estados Unidos conseguían fijar un objetivo común a los esfuerzos de un gran número de hombres y hacerles marchar hacia él libremente (...) Así, el país más democrático de la tierra resulta ser entre todos aquel en que los hombres han perfeccionado más en nuestros días el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos comunes y donde han aplicado esta nueva ciencia a mayor número de propósitos ¿ha sido esto el resultado de un accidente o será que existe, en efecto, una relación entre las asociaciones y la igualdad?" (*La democracia en América*, Aguilar, 1989, tomo II, p. 147). Así, en efecto, es la democracia.

teriores. Y no ahora un elogio de la diferencia simple, sino moralmente motivado, el que plantean los principales pensadores comunitaristas, como McIntyre, Sandel o Walzer. Sea mediante la recuperación de la ética aristotélica o por otros procedimientos, la convicción de fondo es que la democracia y la pertenencia tienen que hacer ajustes entre sí. Muchos intuyen que no son del todo compatibles. La dinámica entre particularismo y universalismo se muestra compleja.

MULTICULTURALIDAD, MIGRACIONES Y COMUNIDADES: EUROPA

En Europa no desconocemos tampoco esta dinámica, pero, desde luego, ni nuestras políticas ni nuestras costumbres asociativas han llegado tan lejos. Todavía, América es, en casi su totalidad, un continente formado por emigrantes. Ha sido colonizado en oleadas en las que, quienes primero llegaban, difícilmente podían justificar ante los más recientes un primitivo y previo *ius solis*. Ese no parece ser nuestro caso. Pero, dejando por el momento esto a parte, lo único previo entonces sólo podía consistir en la forma general de la convivencia política, cuyas reglas y procedimientos generales habían de asumirse. El problema ahora es que el comunitarismo, aliado con el multiculturalismo, pone en duda alguno de esos supuestos de fondo.

Lo más significativo es que, para la mejor existencia de la comunidad, no sólo los rasgos del individualismo

han de ser desterrados de su cultura moral común, sino que, me temo, han de serlo también los ejercicios plenos de algunos derechos individuales. Y adelanto que esto reza sobre todo para los derechos individuales de las mujeres.

Hablar en abstracto de la comunidad compromete poco con la forma efectiva en que una comunidad se produce y reproduce y además borra las diferencias “de género” que en ella surgen. Una comunidad no es sólo el intento de mantener la memoria del origen común y la voluntad actual de diferencia; es, en los hechos, también y ante todo un conjunto de prácticas entre las cuales son especialmente relevantes las de género. Las mujeres son el “como siempre”, y tomo la expresión de Aristófanes,³⁴ de todas las comunidades, real o ficticio. Una comunidad supone costumbres, creencias a veces religiosas, rituales, normas familiares, matrimoniales, vestimentarias, de uso de espacios, de tiempos, tabúes alimentarios, relaciones de los grupos de edad y, en lugar principal, grupos de género. Pero sobre este asunto versará la tercera de estas conferencias.

UN MULTICULTURALISMO NO DOMÉSTICO

Casi todo el mundo que está pendiente del proceso de globalización y los flujos migratorios que genera sabe que el aspecto de la Vieja Europa no diferirá dentro de

34. Que la da en *El gobierno de las mujeres*.

poco tiempo, veinte años a lo sumo, del de Manhattan: gentes de todos los colores, atuendos y tipos. Me pregunto si nos estamos preparando para ello, si estamos utilizando la pedagogía moral y política adecuada para afrontarlo. Si este multiculturalismo importado, y hasta ahora usado sólo domésticamente, nos servirá.

Este acaso es inevitable. Llegar a Europa es sencillo, comparado con lugares más inaccesibles. El Mediterráneo no se puede vallar, como sucede con la frontera entre Méjico y los Estados Unidos, que así y todo, tampoco creo que resulte. Las fronteras con los antiguos países del Este son también permeables. Las gentes se embarcan cada día arriesgando su vida y a veces perdiéndola. Enfrentamos el reto de poder asimilarlas poniéndonos todos bajo una ley común³⁵ o sufrir tensiones inauditas que pueden hacer peligrar nuestras formas políticas y nuestros modos de vida. Conocemos imperios que hicieron murallas, pero recordamos la sentencia de Heráclito, *la ley son las murallas*.

LEY Y SENTIMIENTO

Al fin, lo que se enumera como derechos, como ley, es razón, fría razón incluso, y sabemos que el humanismo ilustrado abrió el otro gran continente, el sentimiento. En la última década le hemos cambiado el nombre y so-

35. Dblemente común, universal y al alcance de todos, según el uso que de esta expresión hace Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Seuil, 1994.

lemos darle el de *inteligencia emocional*.³⁶ Algunos europeos podemos instar a nuestros conciudadanos a que recuerden que también fuimos pobres en tierra extranjera y hace muy poco; pero no parece que ese recuerdo sea capaz de enfrentar otro sentimiento muy poderoso, cada vez más presente, la xenofobia. Jugaremos en medio de grandes tensiones, me temo, en el futuro inmediato; ya las estamos teniendo, con las posiciones tomadas por los partidos tribunicios y nuestras últimas experiencias electorales afectadas por la paradoja de Condorcet,³⁷ necesitamos ideas claras, no meramente estratégicas.

La vieja Europa no es, en principio, un lugar que carezca de un *ius solis* previo y haya tenido que pactar principios reguladores universales con comunidades celosas de su propia identidad. Como mucho, y en algunos Estados solamente, comunidades que se declaran previas

36. Nombre que han intentado, y con éxito, tanto Goleman como Damasio, el primero con su *bestseller* internacional bajo el mismo título (1995), Kairós, 1996, seguido por *El punto ciego*, Plaza y Janés, 1997; y el segundo con su *En busca de Spinoza* (2003), Crítica, 2005.

37. Entiendo por *partidos tribunicios* aquellos que viven de canalizar demanda, sin particular base propia o fiel, que es sustituida normalmente por la colocación en un terreno previo, lugares donde tradicionalmente obtienen voto. De ahí que, donde tienen arraigo, sean fáciles de desarraigarse por otras opciones igualmente tribunicias. En cuanto a la *paradoja de Condorcet*, él mismo la enunció y la hemos visto producirse ante nuestra vista: “prefiero **a** a **b** y **b** a **c**, pero no **a** a **c**”. La preferencia no es transitiva. En las democracias sobran efectos electorales de esta paradoja.

a la propia existencia del Estado-nación han luchado por un cierto grado de autonomía política. Pero, y no precisamente de modo pacífico, en su mayor parte *los Estados de la vieja Europa se libraron de sus propias comunidades distintas o disidentes por medio de asimilaciones forzosas, expulsiones e incluso genocidio*. Europa, e excepción de su pluralidad de lenguas y sus Estados del todo independientes, es relativamente homogénea, tanto étnica como religiosamente.³⁸

La importación del “debate de la multiculturalidad” ha afectado sobre todo a las alas más progresistas del pensamiento político europeo, por un lado, para dotar de legitimidad a las escasas *naciones sin Estado*³⁹ y, por otro, para completar la idea primitiva de tolerancia religiosa con una tolerancia cultural que se enfoca hacia los todavía moderados en numerosos grupos de emigrantes. Algunas de las naciones europeas han sido, en el no tan lejano pasado, imperios. Los procesos de descolonización han llevado hacia las antiguas metrópolis oleadas

38. Por ello la sorpresa que producía que a la guerra que fragmentó Yugoslavia se la tratara insistente de “guerra étnica”; ni con la mejor vista se podían apreciar diferencias raciales entre los contendientes, pero nadie quería o quizás no podía usar la expresión adecuada “guerra religiosa”; aún el fenómeno no comenzaba.

39. Que pocas quedaron tras la disolución del Imperio Otomano, el romano germánico y la aplicación bastante puntillosa de los principios Wilson; pero tenemos los casos evidentes españoles, las comunidades religiosas en Irlanda o el terrible disolverse de Yugoslavia.

de emigración que dependen, para su homogeneidad con la población metropolitana, del tipo colonial prevalente en el siglo colonizador. Así la colonización española, premoderna, que fue territorial y religiosa, como la más temprana de ellas y lo mismo en el caso de Portugal, recibe principalmente un reflujo emigrante que es homogéneo cultural y religiosamente con la población peninsular, aunque no exista uniformidad racial.

Los casos de Gran Bretaña y Holanda son distintos: al haber sido su colonización sobre todo comercial y como mucho administrativa, el reflujo contiene diferencias religiosas y culturales notables. Y este es el mismo caso de Francia, cuyo protectorado sobre el Magreb da ahora como resultado la presencia de un número considerable de emigrantes musulmanes. Los grupos asiáticos son numéricamente y de momento poco significativos. Y a este reflujo se está añadiendo en los últimos tiempos emigración ilegal africana y otra bastante fuerte de los antiguos países del Este. Pero, incluso contados todos estos grupos, Europa dista bastante de ser un mosaico cultural. Con todo, ¿es probable que esté abocada a convertirse en él?

La combinación del atractivo que nuestra sociedad rica produce en las zonas deprimidas de África y América con la bajísima tasa de fecundidad de nuestro continente llevaría a cualquier lego a vislumbrar el horizonte a medio plazo: lo que ahora se presenta como reflujo de los imperios coloniales se extenderá cada vez más y dará como resultado una sociedad europea tan diversa como

pueda ser la estadounidense. De ahí que el pensamiento progresista, siempre más ocupado por las cuestiones de horizonte que el conservador, se afane en incorporar los términos del debate multiculturalista y realizar con ellos los debidos ajustes. Pero no podemos esperar que encajen por sí solos.

Las demandas, por justas que fueren, de unos y otros, no son asintóticas, sino que existen aquí y ahora. La tolerancia no es ninguna panacea y plantea bastantes problemas prácticos.⁴⁰ Desde luego a una fuerte rama del progresismo, el feminismo, se los plantea. Y pensemos que el feminismo, aunque sigue teniendo su núcleo principal de emergencia y propuesta en el progresismo, es, de alguna manera, un rasgo general y común del mundo en que vivimos. Se está convirtiendo en una regla de uso por mor de sucesivas victorias de la agenda feminista en los últimos tres siglos. La democracia lo ha incorporado y los individuos, mal que bien, lo asumen. Al menos hasta cierto punto.⁴¹

-
40. De entre las últimas reflexiones sobre el papel de la tolerancia en las sociedades complejas, M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, 1998, porque, al fin, hasta los comunitaristas se han visto llevados a revisar sus posiciones.
 41. Hasta este, notable, de que un varón o mujer de escasas convicciones feministas de nuestro modo de vida occidental, casi con seguridad las tiene más asumidas que cualquier varón o mujer de los mundos que nos preceden o que nos son contemporáneos, por avanzados que pudieran ser en sus planteamientos individuales.

El multiculturalismo no doméstico ha de hilar muy fino cuando enfrenta a las identidades pre-ilustradas o a las identidades reactivas, porque la mayor parte del peso de tales identidades recae sobre la mengua de los derechos individuales, en particular, sobre los derechos y libertades de las mujeres. Y no basta con asegurar que las prácticas, cualesquiera, se legitiman por la voluntad individual, que puede estar captada o menos aún, por el fin, la solidez del grupo. De los tres modelos convivenciales desarrollados hasta el momento en Europa ninguno parece estar dando buenos resultados: ni lo “trabajadores invitados” del salto industrial alemán, ni la convivencia multicultural británica, ni el republicanismo francés están logrando de momento bajar el perfil fundamentalista o resolver el problema de la ciudadanía de los llegados.

CIUDADANÍA GLOBAL: LOS SEGUNDOS NO-UNIVERSALISTAS

Uno de los pensadores importantes del momento presente, Huntington, sostiene las posturas menos proclives al universalismo que conozco y dice hacerlo en exclusiva por las evidencias que proporciona la sociología, sin que el multiculturalismo o el comunitarismo le hayan tocado. Saca sus datos: no nos dicen que se esté consolidando una interlingua mundial ni una religión con el mismo alcance; bien al contrario, se manifiesta un retorno cada vez mayor de las identidades más étnicas y previas. Lo universal no aparece por ninguna parte, o peor, no exis-

te; lo que sucede es que llamamos así a lo nuestro: “La idea de civilización universal encuentra poco apoyo en otras civilizaciones. Los no occidentales ven como occidental lo que Occidente ve como universal”.⁴² Recuerda la impresión, citada por Daisaku Ikeda, sacada por un oriental tras ver el Museo del Prado. Su respuesta a cómo lo había encontrado fue: “muy cristiano”. Estamos tan inmersos en nuestros valores que los creemos universales. Los demás no lo comparten.

Su tesis es que un grupo humano, y la humanidad es sólo un conjunto de conjuntos, se define por lo que *no* es. Así, le cito,

A medida que el incremento de las comunicaciones, el comercio y los viajes multiplican las interacciones entre civilizaciones, la gente va concediendo cada vez más importancia a su identidad desde el punto de vista de la civilización. Dos europeos, uno alemán y otro francés, en mutua interacción se reconocerán como alemán y francés. Dos europeos, uno alemán y otro francés y dos árabes, uno saudí y otro egipcio, en interacción se definirán como europeos y árabes.⁴³

Admito y sin ironía de ninguna clase que Huntington sabe dos cosas que hay que saber en el momento actual, historia y demografía. Su argumento puede fácilmente proseguirse: si cada identidad necesita de otra, su contraste, de no haber marcianos, *la humanidad jamás tendrá una identidad común. No tiene contra quién tenerla.* Su argumento, a tomar en serio, se parece mucho, mu-

42. *El choque de civilizaciones* (1996), Barcelona, Paidós, 1997, p. 77.

43. *Ibidem*, p. 78.

chísimo a uno que el joven Hegel empleó en sus inéditos sobre el cristianismo: una comunidad universal de amor es imposible, porque una comunidad existe si hay otra frente a ella.⁴⁴ Y quizá ese parecido nos sirva para despejar, en lo que sea posible, tan fuerte cuestión: comienzan a existir grandes segmentos compartidos de humanidad sabida, con independencia del retorno a las identidades, que Huntington sostiene que se realiza sobre todo por la vía religiosa. La comunidad política no es una comunidad de amor, ni puede serlo, sino de justicia. De ahí que los mínimos de justicia se hagan cada vez más importantes.

Y en este punto conviene volver, bastante humildemente, a la pregunta ¿cuáles son las posibilidades de la ciudadanía global? Si en un continente como el nuestro, probado por decenas de conflictos y de capacidad de intervención técnica, moral, social y política demostrada, hemos de reconocer que nos encontramos a menudo en situación de bloqueo,⁴⁵ no es fácil suponer que, no ya la civilización, sino la ciudadanía global esté al alcance de la mano. Estamos partiendo de la Declaración del 48 y es, como fundamento, todo lo que tenemos. Esa tabla de mínimos de respeto y dignidad que establece y los prin-

44. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de Juventud*, edición de J.M. Ripalda, FCE, 1978.

45. Por no llamar de modo más brutal a las penúltimas elecciones francesas, los asesinatos políticos selectivos por motivos religiosos, el bloqueo del texto constitucional, y evitamos hablar, como otros lo hacen, de decadencia.

cipios humanistas que la informan son por ahora ambas cosas:⁴⁶ el fundamento y el contraste, lo que se comparte y lo que permite distinguir unas posiciones políticas de otras. Es la enumeración de contenidos de lo que ahora damos por aceptado y compartidos. No lo consideramos idiolectal, sino una consecución similar o superior a cualquiera de nuestras innovaciones científicas y técnicas. Es la mayor consecución de los tiempos que corren: el sacarnos del estatuto naturalista del mal.

Una vez terminada la guerra fría, vamos avanzando en su apoyo con pequeños aunque significativos pasos: la creación del Tribunal Penal Internacional, algunas aplicaciones extraterritoriales del derecho,⁴⁷ intervenciones de paz, nuevos motivos de asilo y refugio; pero hemos de reconocer que la distancia con el fin confesado es enorme, nos supera. Para los problemas planetarios sólo tenemos tratados, nunca universalmente firmados y para la ciudadanía global los Dikeos del 48 en este estatuto todavía a medio camino. También nuestras instituciones internacionales son endebles. Necesitamos un resurgir

46. Como ocurría con la indistinción que Schopenhauer impugnó entre principio y fundamento en su agudo ensayo *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

47. Los procesos en Francia por abusos sexuales contra menores en Tailandia, por ejemplo, son inicios e indicios de aplicación extraterritorial del derecho, lo que no sería posible sin los cincuenta años transcurridos de costumbre y uso de la Declaración del 48.

del humanismo y en dos vertientes, como internacionalismo y como sentido moral de la democracia.

CIUDADANÍA COMPASIVA

En ocasiones, la democracia no sólo nos enseña en qué, sino también el cómo.⁴⁸ El sentido moral de la democracia, no sólo su tabla de derechos y deberes, será necesario también. Convendrá una ciudadanía educada no sólo en la defensa de sus derechos sino también en la ayuda. Y el metro de justicia que la democracia enseña no incluye, por ahora, lo que es supernumerario, lo voluntario.

Hace años Victoria Camps aseguraba que necesitaríamos la caridad además de la justicia si queríamos cumplir con lo que la ética bien formada exige. Hay dos lugares, que se van haciendo comunes, en el discurso experto sobre la democracia: uno es el consejo de “evitar la predica humanitaria”, asunto grave porque es muy difícil matizar en estos puntos. El segundo consiste en querer separar nítidamente lo que libremente hacemos por los demás, por ejemplo, el voluntariado de la caridad. Pero

48. Esto es especialmente patente en el área al que llamamos voluntariado: “El destino del voluntariado está en la recuperación de la cultura de la sensibilidad, que valora la gratuitud y la donación, esa energía que invade todo el universo y hace que los seres existamos y vivamos unos por otros, en los otros y para los otros” (Joaquín García Roca, “Retos y perspectivas del voluntariado”, *Actas del II Congreso Andaluz del Voluntariado*, Sevilla, 2004).

lo cierto es que la democracia necesita imperiosamente la prédica humanista y que el voluntariado está supuesto y amparado por ella porque es precisamente exceso caritativo.⁴⁹ El sentido moral de la democracia justamente supone lo uno y lo otro. Es y debe ser parte de la pedagogía cívica, la educación para la ciudadanía.⁵⁰ Sentirse ciudadana y ciudadano implica la ayuda, la cooperación, dentro y fuera de las fronteras nacionales. La voluntaria o el voluntario, menos abundante, no regala tiempo, o no tiempo solamente, sino tiempo lleno de compasión. La compasión es el fundamento sentimental de la ética. Si no te sabes poner en el lugar de otro o no sientes que le estimas sufriente no puedes hacer algo, siquiera sea de modo mecánico. Una vez ese espíritu debió rozarte. En alguna parte se ha aprendido. Y las prédicas bárbaras y antihumanistas lo minan. Existen aún en el planeta demasiados lugares crueles.

A la mayoría de los pueblos se les educaba en la falta de compasión, hasta límites insospechados. Había que

49. Ello no impide tener en cuenta cuantas salvedades al peligro de que el Estado se escape mediante el voluntariado de campos que debe cubrir o trabajo, justo, que se le encomienda hacer, suscribo plenamente el análisis de Javier de Lucas en “entre el altruismo y el deber”, *Actas del Congreso Andaluz del Voluntariado*, Sevilla, 2003.

50. Recordemos el asombro que a nosotros mismos nos provocó ver lo que sucedió con la catástrofe ecológica del Prestige. La ciudadanía es esa capacidad de movilización, tan individualista y sin embargo tan solidaria que a las gentes formadas en la moral democrática se nos aparece en momentos singulares.

alejarla, porque se la confunde fácilmente con el miedo.⁵¹ Ya los grandes grecolatinos indagaban en lo que hace valeroso. Y no es la crueldad.⁵² El mundo ha sido largo tiempo tortuosamente humano: ha sacado el mal por el bien y viceversa; ha escrito recto sobre renglones torcidos. Ha vivido una historia sacrificial.⁵³ Y en ella la compasión ha sido obliterada para permitir, sin embargo, la catarsis. Podemos entristecernos por Jesús o por Alí, pero hemos de ser adustos con el prójimo sufriente porque no está claro que sea prójimo y porque implicarse es malo.

Educarse en la contención ha sido educarse de todos modos mejor que cuando se hacía directamente en la crueldad. Lo que ahora consideramos patológico ha constituido la norma de algunas civilizaciones, de sus diversiones y espectáculos. Y debe decirse, sin miedo a la risotada del energúmeno, que conviene volverse blan-

-
51. Sostiene acertadamente Bodei que hay en realidad un nudo indiscernible de sentimentalidad en origen, un continuo que el lenguaje ordena; la democracia es ordenadora cabal que separa compasión y miedo; vid. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, Muchnik, 1995.
 52. Es precisamente, siguiendo la mejor razón aristotélica, superar razonablemente el miedo; por así decir, la valentía no se posee, se alcanza: “primero haces lo más calmadamente que puedas eso que te da miedo y, como precipitado, te entra la valentía”.
 53. Para cada emergencia, un mal previo. Ha de producirse la Shoah para que exista Israel y éste inicia otra cadena causal con su propia suma de males. Y así continuadamente.

do.⁵⁴ Que la compasión debe ser educada y puesta al servicio de buenos fines. Precisamente porque está más allá de la justicia.

Las actuales migraciones, los continuos paseos que nos damos por la frágil piel de la tierra, el saber de este mundo nuestro pequeño y limitado, la seguridad de nuestra continuidad con la naturaleza no pueden dejar de producir efectos. Creo que las migraciones construyen ciudadanía y hasta el turismo lo hace cuando nos pone ante el otro que, desvestido de exotismo, interroga nuestra común humanidad. Hasta las religiones, cuando se vuelven éticas —y esto sólo ha sucedido tras procesos de la Ilustración—, confluyen hacia el humanismo. Desde luego, admito que puede haber muchos otras salidas, pero sólo ésta parece la buena. Una ética global para una ciudadanía global.

54. El *indebolimento* de Vattimo acude especialmente a este punto, porque llama así a lo que, desde un punto de vista más tradicional, se nombraría simplemente como decadencia; pero de nuevo el lenguaje pone orden.

Rethinking Secularism

Craig Calhoun

Secularism is often treated as a sort of absence. It's what is left if religion fades. It's the exclusion of religion from the public sphere but somehow in itself neutral. This is misleading. We need is to see secularism as a presence. It is something, and therefore in need of elaboration and understanding. Whether we see it as an ideology, as a worldview, as a stance toward religion, as a constitutional approach, or as simply an aspect of some other project—of science, or a philosophical system—secularism is something we need to think through, rather than merely the absence of religion.

Secularism, moreover, is only one of a cluster of related terms. Reference to the secular, secularity, secularism, and secularization can in confusing ways mean

different things. There is no simple way to standardize usage now, trying to police an association of each term with only one concept. But the fact that the different terms have a common linguistic root shouldn't obscure the fact that they operate in different conceptual frameworks with distinct histories. Although they sometimes inform each other, thus, we should try to keep distinct such usages as reference to temporal existence, or to worldliness, to constitutions distinguishing religion from politics, and to a possible decline in religion.

It is helpful to unpack some of the range of references. These have a longer and more complex history than is implied by a secularization narrative starting in the 17th or 18th centuries; secularism is not simply a creature of treaties to end religious wars or the rise of science, or the Enlightenment. It is informed by a long history of engagements with the temporal world and purposes that imply no transcendence of immanent conditions. It needs direct attention in contemporary discussions of religion and public life. Moreover, I shall contend that working within a sharp binary of secularism vs religion is problematic. Not least, it obscures both the important ways in which religious people engage this-worldly, temporal life; the important senses in which religion is established as a category not so much from within as from "secular" perspectives like that of the state; and the ways in which there may be a secular orientation to the sacred or transcendent.

SECULARISM AND SECULARIZATION

Secularism is clearly a contemporary public issue in its own right. France proclaims secularism—*laïcité*—not simply as a policy choice but as part of its national identity. This is informed by a history of anti-clericalism and a nationalist ideology forged in relationship to Enlightenment and Revolution. But it is also a “*Catholâcité*” shaped like French identity generally by Christian, and specifically Catholic, culture. There remains a cross atop the Pantheon, a sign of its history as a church before it became a monument to the heroes of the secular state but also of the compromises between religion and *laïcité* that shape France today. Thus secularism shapes the French response to Islamic immigrants, but it is not simply a neutral category unrelated to its own religious history. A version of French *laïcité* was incorporated into the design of Attaturk’s Turkey, and not surprisingly also changed by the context. It is packaged into Attaturkism as an essential sign of modernity and a demarcation not only from domestic Islamist politics but also from the Arab and Persian countries in which Islam plays a greater public role. A different model of secularism is a central part of the constitutional and policy formation in which India deals with religious diversity. In this case, secularism is identified not with distance from religion but equity towards religions, including equitable state subsidies for Hindus, Muslims and others. Still another secularism is embodied in the US constitution, which in prohib-

iting established churches protected religious difference and helped to create a sort of marketplace of religions in which faith and active participation flourished. The reformulation of constitutional doctrine as separation of church and state later created its own controversies. And a broader secularism is attacked by parts of the American religious right as part of the notorious “secular humanism.” In each of these contexts, secularism takes on its own meanings, values, and associations; it is not simply a neutral antidote to religious conflicts.

Having an idea of the secular doesn’t presume a secularist stance towards it. The Catholic Church, for example, distinguishes priests with secular vocations from those in monasteries or other institutions devoted wholly to contemplation and worship of God. A secular vocation, it should be clear, is not a vocation to promote secularism. It involves, rather, a calling to ministry in this world, helping people deal with temporal existence, and to maintain a religious orientation to their lives in this secular world.

The idea of secularization, by contrast, is a suggestion that there is a trend. It is a trend that has been expected at least since Early Modernity and given quasi-scientific status in sociological studies advancing a secularization hypothesis. This is often understood simply as the expectation of a long-term, continuous decline in religious practice and diminution in the number of believers. But in classic formulations like Max Weber’s notion

of the disenchantment of the world it refers also to growing capacity of secular explanations and secular institutions. There is reality to secularization in this strongest sense, but not in simplistic expectations of a, pardon the pun, secular decline in religion.

There has been an enormous expansion in the construction of institutions for worldly purposes. These are often demarcated from spiritual engagements, sometimes with restrictions on explicit religious practices. They not only pursue goals other than promoting religion, they operate outside the control of specifically religious actors. Much of social life is organized by systems or “steering mechanisms” that are held to operate independently of religious belief, ritual practice, or divine guidance. Markets are a pre-eminent example. Participants may have religious motivations; they may pray for success; they may form alliances with co-religionists. But despite this economists, financiers, investors, and traders understand markets mainly as products of buying and selling. It may take a certain amount of faith to believe in all the new financial instruments they create, but this is not in any strict sense religious faith. For most it is not faith in divine intervention but rather faith in the honesty and competence of human actors, in the accuracy of information, the wisdom of one’s own investment decisions, and the efficacy of the legal and technological systems underpinning market exchange. In short, it is a secular faith. Or put another way, people understand what markets are by

means of a social imaginary in which the relevant explanations of their operations are all this-worldly.

Not only markets but also a variety of other institutions have been created to organize and advance projects in this world. Schools, welfare agencies, armies, hospitals, and water purification systems all operate within the terms of a secular imaginary. Of course some people's actions may be shaped by religious motives, and religious bodies may organize such institutions in ways that serve their own purposes. But even for those who orient their lives in large part to religious or spiritual purposes, activities in relation to such institutions are widely structured by a secular imaginary. Cause and effect relationships are understood in this-worldly terms as matters of nature, technology, human intention, or even mere accident. This is part of what Charles Taylor means by describing modernity as a "secular age."¹ It is an age in which lots of people, including religious people, make sense of lots of things entirely or mainly in terms of this-worldly cause and effect. In Taylor's phrase, they think entirely within "the immanent frame." They see non-metaphysical, non-transcendent knowledge as sufficient to grasp a world that works entirely of itself. One of the themes of *A Secular Age* is to work out how people come

1. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007. See also Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010.

to see this imminent frame as the normal, natural, tacit context for much or all of their action, and how this changes both religious belief and religious engagement in the world.

A secular imaginary has become more prominent and a variety of institutions exist to do things in this world. In this sense, one might say that secularization has been real. But discussions of secularization are generally not limited to this sense; they present modernity as necessarily involving a progressive disappearance of religion. Particularly outside Europe, this simply hasn't happened, and there is almost no evidence of it happening. Even inside Europe the story is more complex. There is more explicit unbelief, and there is also more compartmentalization of religion. The differentiation of value spheres—religious, political, economic—that Max Weber described as basic to modernity is more clear cut in some settings. But demarcation is not disappearance. Declaring oneself an unbeliever is different from accepting an order of society in which religion matters prominently in some affairs and not others, on some days of the week and not others.

Many accounts of secularization take the form of what Taylor has called “subtraction stories.” That is, they suggest that religion used to fill a lot of space, and religion has been removed from some of the space, leaving everything else untouched. This is another sense of seeing the secular as the absence of religion rather than

something, a presence, needing analysis. For the importance of secular institutions has grown through historical transformations, not simply a process of subtraction. It has facilitated some purposes and impeded others. It has taken forms that empowered some people more than others.

Many secularization narratives presented religion as simply an illusory solution to problems that could in modernity be met by more realistic solutions. But even without taking a position on the truth of any particular religion, one can recognize that religious practice takes many forms other than advancing propositions that may be true or false. From marriages to mourning, from solidifying local communities to welcoming newcomers in large cities, from administering charities to sanctifying wars that made charities more necessary religion involves a range of actions and institutions. Changes in religion, including reductions in religious belief or organized religious participation, cannot accordingly be mere subtractions. They are parts of more complex transformations.

To get a better picture of this it is helpful to reduce the extent to which discussions of the secular, secularism, and secularization start with either the Peace of Westphalia or the Enlightenment.

ROOTS

The root notion of the secular is a contrast not to religion but to eternity. It is derived from *saeculum*, a unit

of time reckoning important to Etruscans and adapted by Romans after them. For example the lives of children born in the first year of a city's existence were held to constitute its first *saeculum*. The succession of *saecula* was marked with ritual. While some ancient texts held this should be celebrated every 30 years, making the *saeculum* roughly equivalent to the notion of generation, more said every 100 or 110 years, reflecting the longest normal duration for a human life. The latter usage dominated as calendars were standarized and the *saeculum* became roughly a century.

It is worth noting that already in this ancient usage there is reference both to the natural conditions of life and to the civil institution of ritual and a calendar. Each of these dimensions informed the contrast drawn by early Christian thinkers between earthly existence and eternal life with God. For many, it should be recalled, this was something that would come not simply after death but with the return of Christ after a thousand years, a millennium, ten *saecula*. Here too an older idea was adapted. The Etruscans thought ten *saecula* to be the lifespan allotted to their city. Romans celebrated the thousandth anniversary of the founding of Rome with great ritual in CE(AD) 248. This marked the beginning of a *Saeculum Novum* though Rome's situation in this new era quickly became troubled. Christians started a new calendar, of course, marking years before or after the birth of Christ, and investing metaphysical hopes (and fears) in the mil-

lennium expected in AD 1000. Here the succession of *saecula* counted the time until Christ's return and the end of history. In a very important sense, this was not what later came to be called secular time. It was temporary, a time of waiting, not simply years stretching infinitely into the future.

Likewise, when Saint Augustine offered his famous and influential distinction of the City of God from the City of Man he did not mean to banish religion from "secular" affairs. On the contrary, his image of the City of God is the Church, religious people living in secular reality, and the contrast is to those who live in the same world but without the guidance of Christianity. Augustine wrote shortly after the sack of Rome in CE 410, an event that (not unlike the attacks of September 11th 2001) underscored the vulnerability of even a strong state. Augustine not only insisted that Christian suppression of pagan religion was not to blame, he argued that Christian faith was all the more important amid worldly instability. He urged readers to look inward to find God, emphasizing the importance of this connection to the eternal for their ability to cope with the travails of the temporal world. They—even a Christian emperor—needed to resist the temptation to focus on material gains or worldly pleasures. That the pagans lacked the advantage of Christianity is one reason they were often corrupt. So Augustine distinguishes a spiritual orientation from an orientation to worldly things.

Augustine criticizes pagan religion for its expectation that Gods can be mobilized to protect or advance the worldly projects of their mortal followers. Christians, he says, look to God for a connection to what lies beyond such “secular” affairs. God shapes human affairs according to a plan, but this includes human suffering, tests that challenge and deepen faith, and demands for sacrifice. Knowing this helps Christians escape from the tendency to desire worldly rather than spiritual gains. We need, says Augustine, to put this world in the perspective of a higher good.

Augustine’s discussion, along with others of the early Christian era, is informed by fear of an entanglement in worldly, sensual affairs. This is a theme dating back at least to Plato, a reflection of the prominence of ascetic and hermetic traditions in early Christianity, and an anticipation of the prominence of monastic life in the middle ages. Caught up in the material world we lose sight of the ideal and run the risk of corruption. This is an anxiety that comes to inform ideas of the secular. It is not merely the world of human temporality in which we all must live until the Second Coming. It is the world of temptation and illusion.

The contrast of sensuous and corrupt to ideal and pure is mapped onto that of secular to eternal. For one thread of the ensuing conceptual history the secular is associated more with the fallen than simply with the created. Asceticism, retreat from worldly engagements, and mo-

nastic disciplines are all attempts to minimize the pull of worldly ends and maximize focus on ultimate ends. In this context Christianity has long had special issues about sex and bodily pleasures. These run from early Christian debates about marriage and celibacy, reflected in Paul's instructions to the Christians of Corinth, through the tradition of priestly celibacy, to 19th century utopian communities like the Shakers. The issue remains powerful in the current context where the fault lines of politically contested debates over religion and the secular turn impressively often on issues of sexuality and of bodies: abortion, homosexuality, sex education, and promiscuity have all been presented as reflections of a corrupt secular society in need of religious improvement.

Yet this very idea of subjecting the secular world to religious action is different from simply keeping it at distance. The two notions have subsisted side-by-side through Church history. Both parish ministry and monastic discipline have been important. There are “religious” priests in orders that call for specific liturgical practices. There are “secular” priests who have not taken vows specific to any of these orders and who live “in the world.” But religious priests may also serve parishes or go out into the world as missionaries. This isn’t the place to try to untangle a complex and sometimes contested distinction. But we should note that its meaning has shifted with contexts and over time. For example in some colonial settings indigenous priests were more likely secu-

lar and resented what they saw as preferential treatment for priests in religious orders who were more likely to be European. More generally, secular priests were important to a growing sense of positive value to engagement with the world. Overlapping the era of Protestant Reformation, this included figures like Bartholomew Holzhauser whose communitarian—perhaps even communist—Apostolic Union of Secular Priests was formed in the aftermath of the Thirty Years War to lead a renewal of religious life among lay people.

This development coincided with what Taylor has called a new value on “ordinary happiness.” A variety of this worldly virtues received new levels of praise; new moral value was attached, for example, to family life.² Priests were called to minister to the affairs in this world and the moral conditions of this world, not only the connections of people to the transcendent. In no sense uniquely Catholic, this trend runs from the Seventeenth Century through issues like the extent to which many Evangelical mega-churches today are organized, in large part, as service-delivery institutions. That is, they may espouse Biblically literalist, or fundamentalist, or enthusiastically celebrationist theologies and religious practices, but they are also organized, in very large part, to deliver secular services in the world: marriage counseling, psychotherapy, job placement, education, help for

2. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

relocating immigrants. They are, in that sense, secular-while-religious.

There is also a long and overlapping history around humanism and indeed humanitarianism. This appears in theological debates over the significance of the humanity of Christ, in late Medieval and early Modern humanism, and in questions about the spiritual status of New World peoples. The Valladolid controversy famously pitted Las Casas against Sepulveda and made clear that answers to religious questions had secular consequences: “Do the natives have souls?” “Should we think about them as needing to be saved?” “Are they somehow like animals, and thus to be treated as mere labor?” Versions of these debates were intertwined with missionary activity throughout the era of European colonialism. They influenced also the idea of humanitarianism as a kind of value and a virtue linked to progress in this world. Informed the idea of imitating Christ, by the Nineteenth Century to be a good humanitarian was to be somebody who helps humanity in general and advances progress in society. This was an ultimately secular project, though for many participants it might have religious motivation. And this remains important in humanitarian action today: emergency relief in situations of natural disaster or war and refugee displacement is an important project for religious people and organizations (as well as others), but it is organized very much in terms of ministering to the needs of people in the secular world.

Some of the same ideas can inform ethics—and spiritual engagements—that do not privilege the human. Seeing environmentalism as stewardship of God's creation is a religiously organized engagement with (quite literally) the world. The Deep Ecology movement even introduces new metaphysical ideas, new notions of immanence. Others approach environmental issues with equal dedication but entirely within the immanent frame.

THE SEPARATION OF RELIGION FROM POLITICS

Throughout the Christian era, a key question was how the Church—and after successive splits, the various churches—would relate to states and politics. It's an issue that goes back to the first century of the Christian Era. It forms the context for *The Book Of Revelations*, written in the aftermath of the Jewish Wars. It shapes centuries of struggle over papal and monarchical power, and ultimately issues with Marsilius of Padua in the doctrine of the Two Swords. Of course this notion of distinct powers in different spheres was honored more in doctrine than ever in reality. Which is to say that the Pope and the monarchs of Europe, who represented a kind of secular counterpart to church power, didn't live up to the notion of separate-but-equal for very long.

The Protestant Reformation brought an intensification of the relationship of religion to politics. This produced considerable violence within states as religious minorities were persecuted, sometimes on a large scale

as in France's St. Bartholomew's Day Massacre in 1572. It also shaped a hundred fifty years of interstate war. Of course, the "religious wars" that wracked Europe through the 15th and early 16th centuries were also wars of state-building. In other words they expanded secular power even when fought in the name of religion. Indeed, the conclusion of these wars in the 1648 Peace of Westphalia is often cited as the beginning of a secular state system in Europe. It is claimed as the beginning of modern international relations, understood as a matter of secular relations among sovereign states.

This is profoundly misleading. The Peace of Westphalia did not make states secular. It established the principle of *cuius regio eius religio*—who rules, his religion. What followed was a mixture of migration, forced conversion, and legal sanctions against religious minorities. European states after the Peace of Westphalia were primarily confessional states with established churches. Members of some minorities moved to European colonies abroad—including English settlers who fled religious persecution only to set up state churches of their own in American colonies they dominated. Colonial-era governments (which often had established churches) further developed the category of religion—that is, reference to a set of bodies of partially analogous cultural practice and belief—to take account of the religions of people they governed.³

3. There has been much discussion in the field of comparative religion of the formation of the category that defines it, including

There is much more to this story, of course, including different formations and transformations of nationalism. Sometimes closely related to religion this was increasingly a secular narrative establishing the nation as the always already identified and proper people of a state and thereby a secular basis for legitimacy. It became harder for monarchs to claim divine right and more important for them to claim to serve the interests of the people. Where the power of absolutist states was closely tied up with religious claims to authority (and the daily domination of religious authorities)—as in France—revolution took up the mantle of secularism.

The European path to relatively strong secularism—and in some countries eventually irreligion—was not a direct one from the Peace of Westphalia. It was, rather, shaped by struggles against the enforced religious conformity that followed the 1648 treaties. The strong French doctrine of *laïcité* was the product of un-churching struggles, struggles against priestly authority—that continued through the 19th and into the 20th centuries. These gave a more militant form to secularism, and positioned it as a dimension of social struggle and liberation. More generally, such secularizing struggles did not simply confront ancient state churches, but new church-state

its colonial era roots and the importance of international assemblies purporting to represent the world's religions. See for example Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press 2005.

partnerships forged in the wake of 1648. This, as Jose Casanova has argued as clearly as anyone, is central to what has made Europe particularly secular.⁴ It contrasts with situations where there is more of an open market-place for religion. This is one reason why, perhaps ironically, the American separation of church and state has been conducive to high levels of religious belief and participation.

The un-churching struggles produced a strident, militant *laïcité*. We see echoes of this today in European panics over Islam. These often strike a chord among populists and intellectuals alike that is not well-recognized. On the one hand, there are frequent contrasts of Enlightenment reason to unenlightened versions of faith. And many are indeed committed to an idea of comprehensive rationality, the supremacy not just of logic and empirical research but also of systematic, thorough, and exclusive reliance on them. This European history and concept-formation also informs the *laïcité* of other countries where anxiety over religious-political rule is strong—not least Turkey—though transposing it into a new context changes at least some of its meaning. Yet to take such commitments as though they are the whole story—their virtues a sufficient explanation of holding them—is to obscure both the more specific European history and the

4. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994. See also Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

extent to which reliance on these ideas is informed by anxiety over specific manifestations of religion—notably Islam but also Evangelical Christianity. It was the same in the Scottish Enlightenment. The great philosophers were proponents in various combinations of reason and research but they were also opponents of religious enthusiasm. Enthusiasm always seemed to them to encourage not only belief on bases not subjected to rational criticism, but failures of discipline. Enthusiasm encouraged both strong convictions and a willingness to express them directly in action. This was dangerous not only in religion but in politics, where it might seem to give warrant to radicals seeking to mobilize the “lower orders” in wholesale transformation of social institutions.⁵

Secularism can also designate a framework for religious pluralism, but this is by no means always the case. In fact, post-colonial societies around the world have given rise to most of the regimes of religious pluralism and religious tolerance. These are much less di-

5. Here we see the link between figures like Hume in the Scottish Enlightenment and Burke's famous response to the French Revolution. But we should not equate this with conservatism in the sense of a “right wing.” Even the early anarchist William Godwin insisted on gradualism, resisted enthusiasm (which he thought as likely to take the form of Church and King mobs as Jacobinism), and abhorred the idea that the undisciplined lower orders would participate directly in politics. See Alex Benchimol, in Benchimol and Whaley and Goodwin, *Poisoning the Minds of the Lower Orders*.

rectly products of the European Enlightenment than is sometimes thought. If Europe's trajectory was state churches followed by militant laïcité, the United States, India, and a number of other post-colonial states produced much stronger practices of religious pluralism. These are supported by very different models of state secularism. If separation is the rule in the US, the Indian state subsidizes religion but seeks to do so without bias for or against any.⁶

Non-dominant religions may actually be disadvantaged by apparently neutral regimes that in some ways mask tacit understandings of legitimate religious identity. In other words, the secular may be constructed with one kind of religion in mind, such that it legitimates that kind of religion but doesn't do a good job of being neutral toward other kinds of religions or projects. And this is important, because for much of the world, ideas of citizenship have been constructed in secular terms in most of the societies of the world.

This is also an issue with regard to how secularism gets mobilized in other projects. For example, the assertion of secularism may seem to be just an assertion of neutrality. But when it is written into a constitution it typically reflects events that are not neutral: a new party coming to power, a revolution, or conflicts with international actors in other states. So there's always a kind

6. See Alfred Stepan's review in "The Twin Toleration," and the various chapters in Rajeev Bhargava, ed., *Secularism*.

of political context, and it needs to be asked of particular secular regimes what they express in that political context and how they shape distributions of power and recognition.

In a more general sense, the category of religion reflects not so much the self-understanding of the religious as the gaze—particularly from the standpoint of states—on a plurality of religious practices. It is often remarked that the root of “religion” is Latin for “binding.” But it is not the experience of being bound together with others or with God that gives us the category so much as the recognition of multiple different ways of being bound and organizing the ritual practices, moral understandings, and beliefs that follow from this. This was evident already in Rome, where the category reflected recognition that other peoples had practices and beliefs not commensurate with that of Roman custom.⁷ The category of religion groups together objects—religions—understood as cultures. It thus includes those considered false religion—errors—not only the true and correct. It is a reference to phenomena in the secular world, even when articulated

7. Somewhat similarly, the Roman idea of “nation” was shaped not by self-reflection but by reference to the distinctive cultures of others including conquered peoples and enemies. These were nations partly because inclusion was reckoned in terms of descent rather than citizenship (see Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002).

by someone who is religious as well as by someone who believes all religions to be erroneous.

Awareness of “other religions” was thus an awareness of systems of belief and practice partially analogous to one’s own or that prevalent in one’s own society. It co-existed with other notions, like that of the Infidel—one who lacked faith or at least the proper Faith and as important failed to adhere faithfully to the proper practices. Faced with new divisions among Christians in the era of the Reformation, the idea of religion as a category gained importance, not least in pleas for religious tolerance but also in the attempt to separate religion from politics, especially inter-state politics and war.

This informed the Peace of Westphalia and with it the founding myth of modern international relations. This is grounded in the view that both religions and states exist as objects in the secular world. Each state is sovereign, without reference to any encompassing doctrine such as divine right. Karl Schmitt sees this as the transfer of an idea of the absolute from theology proper to political theology rendering each state in a sense an exception but also beyond the reach of any discourse of comparative legitimacy. The Peace of Westphalia produced a division of the international from the domestic modeled on that between the public and the private—and it urged treating religion as a domestic matter. Both diplomatic practice and eventually the academic discipline of international relations would come to treat states as externally

secular. That is, they attempted to banish religion from relations between states.

So thoroughly did the field of international relations absorb the idea of its essential secularity that it became all but blind to religious influences on international affairs. As Robert Keohane explains, “the attacks of September 11 reveal that all mainstream theories of world politics are relentlessly secular with respect to motivation. They ignore the impact of religion, despite the fact that world-shaking political movements have so often been fueled by religious fervor.”⁸ After all, it is not as though religion was not a force in international politics between 1648 and 2001, and only somehow erupted out of the domestic sphere to shape international politics in this era of Al Qaida and other non-state movements. And of course it is not only Muslims who bring religion into international politics, as though they were simply confused about the proper modern separation. Consider, to the contrary, recent US legislation mandating an international defense of religious freedom. As Saba Mahmood has indicated, the ostensible secularism or at least neutrality of the legislation obscures the fact that it is strong-

8. Keohane, “The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and ‘The Liberalism of Fear,’” p. 77-92, in C. Calhoun, P. Price, and A. Timmer, eds., *Understanding September 11*, New York, New Press 2002, p. 72. See also Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

ly informed by specific religious understandings.⁹ Much the same goes for the demonization of Islam in the name of a secular national security.

But if the field of international relations is extreme, it is not alone. In general, social science is a deeply secular project, secular almost by its very definition. Particularly in the North American context, the group of fields called the social sciences became a separate faculty within the arts and sciences partly on the basis of a late-19th Century determination to separate themselves from religion and moral philosophy.¹⁰ More generally, in their very pursuit of scientific objectivity (and status) the social sciences (some more than others) have tended to approach religion less than one might have expected based on its prominence in social life and often only in ostensibly value-free external terms, leaving more hermeneutic inquiries more often to other fields. They also subscribed to the secularization narrative longer than dispassionate weighing of the evidence might have suggested.

Social science discussion of secularism centers largely on the role of religion in politics. What should be the role of religion in politics, if any? How autonomous should the state be from religion? How autonomous should religion be from the state? Certainly some social scientists

9. “Politics of Religious Freedom: Minority Rights, Sovereignty, and Gender.” Speech at the American Academy of Religion, Montreal, 9 November 2009.

10. See Julie Reuben, *The Making of the Modern University*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

join the so-called New Atheism of a variety of scientific authors in calling for a more stringent secularism in reaction to religious movements. But this is more a matter of personal ideology than of research and scholarly argumentation.

Situated in the context of a dominant interest in the relationship of religion to politics, secularism is easily backgrounded. It is in this context that it is commonly treated as an absence more than a presence. But there is growing recognition that constructions of the secular and governmental arrangements to promote secularism both vary a good deal. Constitutional regimes approach the secular in very different ways: as a look at the US, India and either France or Turkey quickly suggests. Questions of freedom of religion, of the neutrality of the state toward religion, of the extent to which religious laws should be acknowledged by secular states all put the varied structures of secularism on the research agenda. Likewise, there is growing recognition that secularism is not simply a universal or a constant in comparative research. On the contrary secularism takes different shape in relation to different religions and different political and cultural milieux. I have discussed mainly the development of European secularism in a history dominated by Christianity, but distinct issues arise around secularism among Jews and in Israel, among Muslims in different regions, among Buddhists, among Hindus, and in countries where more than one of these or other religions are important.

Ideas of the secular concern not only the separation of religion from politics, but also the separation—or relation—between religion and other dimensions of culture and ethnicity. Reform and purification movements in Europe in the Late Medieval and Early Modern period sought to separate proper Christian practice from pre-Christian inheritance: from magic, from superstition. This new policing of the proper content of religion also intensified its boundary with the secular as well as with other religions and other spiritual practices. It may have made explicit professions of unbelief more likely. Attempts to enforce doctrinal orthodoxy also raise issues about the extent to which “a” religion is unitary and the extent to which different national or other cultures shape versions of such an ostensibly unified religion. Do all Catholics in the world believe the same things? North American Catholics are a little bit shaky about this. Or are there strong national differences but limited capacity to recognize them? The Umma Islam, ostensibly a unit of common belief, is divided not just between Shia and Sunni, but also on national lines. What’s distinctive in Indonesia, or in Pakistan, or in Yemen? Again, intellectual resources for thinking through the relationships among “secular” culture, varied religious practices and proclamations of religious unity are important but often underdeveloped. Catholicism and Islam offer just two examples. We could add the upheavals of the Anglican Communion to this picture, or tensions over who is rec-

ognized as a Jew in different contexts. In general, it is unclear how much can we separate religion from culture, ethnicity, national identity, or a variety of other concepts constructed in secular terms.

Conversely, for some people religion appears as a quasi-ethnic secular identity. That is, being Muslim, being Christian, being Hindu, being Jewish are mobilized as secular identities, like ethnic identities. Religious identities are claimed as secular markers by people who don't practice the religion in any active and sometimes by people who explicit declare themselves unbelievers.

But even people who are serious about their religious commitments and practices can be unclear about the relationship between use of a religious label to denote religion as such or to denote a population. Muslim attitudes toward the relation of religion to politics, for example, are shaped not just by religious ideologies, but also by resentment of external political domination. Such resentment is common among Muslims, but it is misleading to see it as an attribute of Islam *per se*.¹¹ Indeed, it is striking how much of what goes on among, or is ascribed to Muslims is understood by ostensibly secular Westerners as integral to Islam. More room needs to be made for attention to the secular institutions of the "Islamic" world.

Questions are recurrently raised as to whether Islam can be separated from politics. Debates about this, how-

11. See Tariq Ramadan, "Manifesto for a New "We" 7 July 2006, posted at <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article743>.

ever, are shaped by previous debates over the question of the division of religion and politics in Christendom. Aspects of European history are now projected onto and re-worked in Islam. This isn't only a question about alleged theocracy, or about clerical rule of one kind or another. It is also a question that shapes the whole idea of what counts as modern. The separation of religion from politics has become all but defining of the modern for some.

Ironically, there are also concerns that this very separation has gone too far. These are producing discussions of "post-secularism." The term is confusing because it often isn't clear whether those who use it intend to describe a change in attitudes of a large population or only a shift from their own previous more doctrinaire secularism. The stakes of the discussion are whether the democratic public sphere (a) loses capacity to integrate public opinion if it can't include religious voices, and (b) is deprived of possible creative resources, insights, and ethical orientations if it isn't informed by ideas with roots in religion.

Both John Rawls and Jurgen Habermas have reconsidered their previous arguments that the public sphere has to be completely secular in order to be neutrally accessible to all. Both have been advocates for a mainly processual, non-substantive treatment of public discourse. They argue that constitutional arrangements and normative presuppositions for democracy should focus on achieving just procedures rather than pursuing a par-

ticular substantive definition of the good.¹² Rawls initially excluded religious reasons from public debates; late in his life he reconsidered and argued that they should be included so long as they could be translated into secular terms.¹³ Habermas has gone further, worrying that the demand for ‘translation’ imposes an asymmetrical burden; he is also concerned not to lose religious insights that may still have liberatory potential.¹⁴ Habermas seeks to defend a less narrow liberalism, one that admits religion more fully into public discourse but seeks to maintain a secular conception of the state. He understands this as requiring impartiality in state relations to religion, including to unbelief, but not as requiring the stronger *laïc* prohibition on state action affecting religion even if impartially. Indeed, he goes so far as to suggest that the liberal state and its advocates are not merely enjoined to religious tolerance but—at least potentially—cognizant of a functional interest in public expressions of religion. These may be key resources for the creation of meaning and identity; secular citizens can learn from religious contributions to public discourse (not least when

-
12. Compare Alastair MacIntyre, *Whose Justice, Which Good* (1988) and *After Virtue* (2007).
 13. John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” in *The University of Chicago Law Review*, v. 64, n. 3, p. 765-807, Summer 1997.
 14. See Habermas, *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, and “Religion in the Public Sphere.”

these help clarify intuitions the secular have not made explicit). But, Habermas insists, it remains the case that a direct appeal to the absolute, a transcendent notion of ultimate truth, is a step outside the bounds of reasoned public discourse.

Habermas's argument presumes that such absolutes, or higher order values, are absent from ordinary rational discourse and introduced only by religious beliefs (or close analogues like nationalist politics informed by Schmitt's political theology). But here I would follow Taylor in suggesting that all normative orientations, even those that claim to be entirely rational, in fact depend on higher order values.¹⁵ Being completely rational can be one such value. Some higher values are very this-worldly, as, for example, in economic discussions in which either some indicator of utility or some hedonic principle of human happiness is clearly the higher value on which the entire discussion is organized, and which has a standing apart from any of the mere incremental values. So it is not clear that reference to higher values clearly demarcates religious from secular reason. The question of how "secular" the public sphere can and should be remains contested.

SECULAR TRANSCENDENCE

The relationship between eternity and the temporal lies at the root of the idea of the secular. The secular

15. See the discussion of "hypergoods" in *Sources of the Self*.

world, this world, is the world of temporal change and also finitude. Transcendence implies reaching beyond this world to eternity and to God. But we should not ignore the possibility of another sense of transcendence, that of reaching beyond the limits of what actually exists, beyond the now and the identification of the real with the actual. To engage the possible and the future may arguably entail some version of what Kant called the transcendental, that is the capacity to know objects even before we experience them.¹⁶ But I am not concerned here with the transcendental conditions of knowledge so much as with the capacity to imagine the future and orient oneself towards it (a capacity which I think also entails imagining the past and the continuity of the world beyond oneself as a specific subject).

Taylor's brilliant chapter on "the immanent frame" considers thought that insists on the adequacy of this-worldly explanation and understanding of all phenomena including human life. It raises the question of how life is limited by foreshortening assumptions about what is possible and what counts as explanatory. Ruling out theocentric explanations is part of this. More generally, attempts to purge philosophy of metaphysics raise similar questions. The issue is not just the viability of particular explanations that rely on God or Gaia or Geist. It is a preference for reductionistic and decontextualizing

16. Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, London, Penguin, 2008; orig. 1781.

explanations, and frequently explanations that resist reliance on ideas of “meaning.” This preference is not entailed by insistence on this-worldly explanations; it is a sort of epistemic elective affinity. Ironically, it often has the effect of limiting the idea of the human even in philosophies (and scientific thought) that would appear to support humanism.

The limits are of various kinds. Mechanistic explanations bring some. An insistence that consciousness is a phenomenon of discrete individual minds brings others. So does a sharp distinction between poetry and the reliance only on unambiguous constative statements to represent (let alone evoke) truth. So does giving rational consistency paramount value. But my main focus here is on the tendency to equate the real with the actual. This inhibits attention to the past, the future, the centrality of poiesis, and important aspects of human being-in-the-world. It makes it much harder to recognize and appreciate the ways in which some “values” or what Taylor calls “hypergoods” give order to human life and action.

If we reduce “value” to “desire,” for example, we can effectively work within the limits of reductionist explanations. Desires are as immediate as projected outcomes; they can be understood in purely material terms. But a value is something different insofar as it suggests a determination to make certain preference orderings in the future. Even desire is more complicated than often imagined. The model of desiring, say, food or even specific

foods doesn't exhaust what we mean by the word. Desire for a life with my wife, for example, extends beyond possession and beyond experience of current pleasures. It is a value not only on what I might acquire but also what I might be and what I might create. It includes current "tastes" but also anticipations—for example that while I do not desire to be old, I prefer to be old in my marriage than without it. It includes commitments, world-making promises in Hannah Arendt's sense, and also hopes (including for forgiveness when promises are broken). But value also has other meanings: as for example valuing freedom isn't the same as wishing the freedom to pursue any particular course of action (though how we think about it is surely informed by such more concrete images and desires). Even so, we could understand—or try to understand—freedom as simply one potential good among many: alongside dinner, a good night's sleep, and remembering your wife's birthday. When I sit in a faculty meeting and wish to be free of it, the meaning is of this sort. But the point of the idea of hypergoods is to remind us that the work done by values like freedom is not just of that sort. Beyond the concrete freedoms we wish we may—most of us probably do—value freedom in a way that gives order to our other values and desires and thus to our actions, our lives, and our imaginings of possible futures.

We could say that freedom is a sacred value. The exaltation of specific values is one plausible meaning of 'sa-

cred'. Whether equating the sacred to hypergoods is an adequate exploration is not my primary question here. My sense is that is not, that this is part of what the sacred means to us but that the sacred is a matter of awe in a way that hypergoods may not necessarily be.

In any case, hypergoods, even if not sacred, reach beyond the immediate and beyond the immanent. They describe a way in which we are oriented beyond not only what we have now but also beyond what we are or what we can achieve. Wanting ourselves to have better wants describes a part of this. To be sure, valuing rational explanations and "being reasonable" are not transcendent in the way valuing God's will is. But what, say, of valuing universal justice or care for all who suffer, or for that matter, the beauty of the world? Universal justice and care for all who suffer are clearly aspirational. They can only be located in the future and I think only in a particularly hypothetical future since it is not at all clear that faith in this future would be rationally justified. The beauty of the world is different. There is more than enough beauty in the world to inspire awe and wonder and longing and attachment. Yet every day some of it vanishes; recurrently we fear its loss, or loss of our access to it. This is part of the meaning of mortality, as well as part of the anxiety in a strong environmental consciousness.

Our relationship to the beauty of the world transcends the existing even though it is intensely related to it. We understand that beauty to belong to the world, not only

to our experience of it.¹⁷ As immediate as experience of it can be, its very magnificence and our awe and wonder are related to the fact that it is part of the world that existed before us and will exist after us—although anxiety about how long the world will endure may inflect and perhaps intensify our sensitivity to this beauty. This may offer a version of the experience of “fullness” that Taylor evokes. Taylor exemplifies this with a lovely passage from Bede Griffiths—troubling to some readers because of its apparent sentimentality—which indeed engages the beauty of the world. For Griffiths and perhaps for Taylor the experience of fullness points to something beyond the world; it is a fusion of the immediately material with the cosmic and spiritual. Without denying that experience (or interpretation) I want to evoke the possibility of a transcendent experience of the beauty of the world that does not depend on fusion with something beyond the world, but on the extent to which the world itself is beyond us, is enormous, and is, at least in the aspect of its beauty, whole. With a nod to Griffiths’ efforts to fuse East and West, we might say it is integral. But we

17. I am using the phrase “beauty of the world” rather than, say, experience of the sublime precisely to emphasize reference to aspects of the world itself which we experience, rather than of our experience itself. I have in mind something of the orientation to nature suggested by the 19th century New England transcendentalists among others. This is not nature as a system, though thinking of nature that way need not preclude access to the beauty of the world.

should be cautious here. The opposite of ‘fragmented’ need not be ‘systematically integrated’.

We may grasp the beauty of the world as involving innumerable connections without necessarily apprehending it as systematic. Thus by the “wholeness” of the world’s beauty I want to designate the sense of connections that constitute something larger. The connections are not only of classification, nor of cause and effect. They are of diverse and not necessarily commensurable sorts. We cannot abstract particulars fully from their contexts and connections. I meant to suggest something integral rather than fragmented, thus, not something complete in the sense of plenitude. Taylor’s metaphor of fullness could be read—against his own inclination—as signaling the kind of neoPlatonic completeness (and indeed hierarchy) traced by Arthur Lovejoy in his account of the great chain of being. That is a matter of all spaces being filled in, recognizing connections especially in hierarchy, rather than of the ubiquity of connections and omnipresence of spiritual meaning.¹⁸

What I hope to evoke is the possibility of dramatic, moving connections that are nonetheless multiple and not readily commensurable. We could evoke this by the distinction between a polytheistic sense of the Gods rather than at least reductionistic versions of monotheism. In

18. *The Great Chain of Being*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976.

any case, monistic system-building is not the only way in which we apprehend large-scale connections.

Connections are different from equivalences, and connections are not only matters of cause and effect. They involve shared culture and common histories. They involve the closeness to specific settings and versions of being-in-the-world that Heidegger described as ‘dwelling’. This may involve a recognition of others as belonging in some of the same settings even without a sense of being the same as them or feeling fond of them. At a global scale, thus, we might helpfully think of a cosmopolitanism of connections, thus, rather than one only of universal categorical equivalences. And at a local level we may create the conditions of peaceful coexistence better through recognition of fellow-belonging despite difference than through a search for universalistic common denominators.¹⁹

In any case, there may be something transcendent in our connection to the beauty of the world. We reach beyond the moment, beyond our individual lives, and beyond a fragmented sense of existence. Something of the same transcendent connection may be forged in relation to the sorrows of the world. Think for example of the empathy felt for victims of the recent Haitian earthquake (or any of a host of other disasters). We respond not simply

19. Such a conclusion fits, for example, with the findings of Varshney about the presence or absence of inter-communal violence in Indian cities.

to recognition that those suffering our human. Our sense of common humanity is often represented as membership in a set of more or less equivalent individuals. This is the logic of human rights, for example. But this is not the only way in which we apprehend the human. We apprehend it in analogies, contexts, and connections. The suffering human beings who are represented as interchangeable masses in many media images are also connected to us by intertwined histories such as colonialism and slavery, by recognition of analogous roles like parent and child, by awareness that we have a capacity to act to mitigate suffering or fail to act.

Our potentially transcendent relationship to the world depends in important ways on recognition that it exists without us. Yet we may also recognize that the world is in part made by human action (not only damaged by it), and indeed that we participate in that action, albeit usually in rather small ways. It matters both that the consequences of the Haitian earthquake were so devastating because of conditions the United States helped to create—poverty, political instability, and the growth of Port-au-Prince precisely at an ecologically unsustainable site on a tectonic fault line—and that as individuals we have genuine options to care or not care, help or not help.

Connection to history and to projects of making the future are potentially sources of secular transcendence. By this I mean two things. First, both consciousness of the past and anticipations of the future enable people to

recognize the institutional arrangements and other features of the present as contingent rather than essential or necessary. This invites an awareness of larger (or at least other) possibilities. It may also suggest connections to people, culture, ideas, and threads of experience that transcend the immediately given. Second, people may work actively to transcend the limits of existing social conditions or culture. They may do this as individuals but social movements are particularly important to this. They both depend on a sense of the possibility of transcending the given and (at least sometimes) reinforce this with experiences of transcendent solidarity.

Participating in a movement brings to many both a heightened sense of the possibility of transforming conditions others take as unalterably given and a heightened sense of connections to each other. These connections to each other are not necessarily—and are generally not primarily—connections to humanity as whole. Nor are they necessarily ‘oceanic’ feelings of connection to everything. They are connections to others who join in shared actions, to specific individuals and larger groups. They evoke the sense not so much of equivalence or sameness as of connection despite difference and of being in something together. Likewise the sense of possibility need not be the anticipation of perfection. There may be mountains beyond mountains, movements beyond movements. Movements link the general sense of potential transcendence we gain from taking the historicity of human ex-

istence seriously to engagement in particular transformations. We wish to overcome capitalist exploitation, or environmental deprivation, or war—and usually specific capitalist abuses, specific degradations of the environment, and specific conflicts.

Similar thoughts might inform a different theological understanding. We might engage God less as the Absolute or the One at the center of neoPlatonic order, and more as being “in the struggle with us.” Likewise, we might explore the extent to which transcendent connections to music and art are not to those categories as such but to much more specific works and events of performance or contemplation. These are mediated by history and culture even though they may take us beyond the limits of historical circumstances and cultural categories. But my main point is to urge us to think of both experiences of and commitments to transcendence in this-worldly, temporal life. A secondary point which I have not developed, is that this need not be understood in the register of the ‘aesthetic’. It may be much more directly connected to action in the world. In this regard, many modern versions of “the secular” and of “the immanent frame” are importantly anti-historical. They suggest that we must accept the world as it is. They may argue especially against the hope that God offers something better in eternal life. But implicitly their frameworks argue also against the hope that we can make this into a better world. This is ironic, since many of these self-declared

secularists are in fact committed to projects of making the world better through science, technology, and social reform. But the potential of these projects is often hemmed in by the tendency to treat too much of the existing as necessary and inevitable.

CONCLUSION

Distinctions between the religious and the secular are embedded in a modern era which also imposes a range of other differentiations, notably that of public and private. Many of these are closely linked to states and their administrative practices—indeed, both in colonial and in domestic administration states helped to create the very category religion as one that would subsume a whole class of ostensibly analogous phenomena. But the differentiation of states from market economies, sometimes understood to be self-moving, is also powerful. These differentiations shape modern social imaginaries which in turn help to the world. That is, by distinguishing politics from religion or the economy from both we inform our material practices and the way we build institutions in the world. The distinctions take on a certain material reality, thus, but they can also be obstacles to a better intellectual analysis. The distinction between the secular and the religious is a case in point. It obscures both ways in which religious people engage the temporal world and ways in which states and other this-world institutional structures inform the idea of religion itself.

More generally, Max Weber famously argued that the differentiation of value spheres—religious, economic, political, social, aesthetic—was basic to modernity. The notion of value spheres is informative, but we should also be clear the differentiations reflect (and reproduce) tensions among projects not just values. The making of the world is pursued by both religious and non-religious projects. There is contention among these projects over the nature of institutions. Some of that contention is between the religious and non-religious. Part of the advance of what we call “the secular” stems from creating new domains of this-worldly efficacy and action. Science is important in this way, not just as a clashing value system or ideology. Medicine is not just another domain of knowledge but now meddles with the very nature of life through genetic engineering. The economy, the state, and social movements all involve world-making projects. These may contend with each other as well as with specifically religious projects. But the expansion of reliance on this-worldly institutions and practices is an expansion of the secular even when it is compatible with or carried out by religious people.

Finally, we should recognize the prominence of a secularist ideology that goes beyond affirming the virtues of the ostensibly neutral. The demarcation between religion and the secular is made not just found. The secular is claimed by many not just as one way of organizing life, not just as useful in order to ensure peace and har-

mony among different religions, but as a kind of maturation. It is held to be a kind of developmental achievement. Some people feel they are “better” because they have overcome illusion and reached the point of secularism. That ideological self-understanding is itself powerful in a variety of contexts. It shapes even the way in which many think of global cosmopolitanism as a kind of escape from culture, national and religion into a realm of apparently pure reason, universal rights, and global connections. We might, by contrast, think of cosmopolitanism as something to be achieved through the connections among all the people who come from and are rooted in and belong to different traditions, different social structures, different countries, different faiths. There is a profound difference between an ideology of escape and the idea of interconnected *ecumeneae*.

In any case, secularism is not simply the project of some smart people reflecting on problems of religion. It is a phenomenon in its own right that demands reflexive scholarship, critique, and open-minded exploration.

2^a Sesión

La Dialéctica al Rescate de lo Universal

À la recherche des multirationalités contemporaines

Lucien Sfez

Diversité des cultures, affrontements des traditions, conflits des opinions et des politiques, déchirement des territoires: où chercher aujourd’hui l’apaisement et le partage, le libre choix? La raison, qu’on sollicite généralement dans ces types de conflit, ne semble pas un recours très efficace, du moins dans la forme que la culture occidentale lui a prêtée. Se pourrait-il qu’il y ait d’autres façons d’être rationnel? D’autres formes de rationalité? Un parcours dans ses diverses manifestations et aspects particuliers pourrait peut-être nous éclairer sur ce point. C’est ce parcours que je me propose d’entreprendre ici aujourd’hui. En effet, à partir de la mise en forme de la décision rationnelle de l’homme libre, proposée par Des-

cartes, soit le schéma d'une rationalité toute puissante ou monorationalité, toutes sortes de transformations de ce schéma apparaissent, jusqu'aux multirationalités qui seraient appelées aujourd'hui, sinon à maîtriser, du moins à fournir une explication au chaos actuel.

1. LA MONORATIONALITÉ CARTÉSIENNE

Nous l'avions définie dès 1973 dans *Critique de la décision*¹ à partir de quatre éléments constitutifs: Linéarité, Progrès, Efficacité/Profit, Normalité.

La linéarité

La décision cartésienne était d'abord définie par sa linéarité: Soit *C* la conception d'un projet ou désir et *E* la satisfaction de ce désir ou exécution, il s'établit entre ces deux points une chaîne continue d'activités destinée à freiner la satisfaction de ce désir et à le rendre acceptable par la raison. Ce seront la délibération *d* et la décision *D*, termes médiats entre les extrêmes.

Voici l'arbre dans sa linéarité:

---o*C*-----o*d*-----o*D*-----o*E*

Toute déviation, soit l'absence de *E* (velléité), soit le passage direct de *C* à *E* (bestialité), soit encore l'arrêt après *d* (intellectualisme aberrant), tout autre circuit est à rejeter, est anormal par rapport à ce qui est volontaire. Ce sont des maladies de la volonté.

1. Presses de Science Po, 1^{ère} édition 1973, 4^{ème} éd., 1993.

La définition de la ligne suppose une continuité de mouvement, un ordre de succession et d'engendrement des mouvements que l'entendement peut percevoir, non pas les sens: car l'ordre est affaire de raison. C'est la raison qui impose une structure d'ordre à la discontinuité des points, elle lie, mesure, range, et peut par là même déployer une chaîne continue entre des moments discontinus. Cette clarté ordinale se confond avec la “causalité”.

Tel est le schéma cartésien, utilisable en certains cas (on peut imaginer des situations linéaires simples), mais il ne correspond qu'à une infime fraction des situations possibles.

A cela s'oppose le système: dans le système, ce sont les relations qui l'emportent et non le nombre des éléments. Dans une famille de quatre enfants, ce qui importe ce sont les rapports des parents et des enfants et les rapports des enfants entre eux; si l'on supprime deux enfants, les rapports de famille demeurent entre les enfants restants et leurs parents et entre les enfants eux-mêmes. On dira que la famille est un système.

Les définitions du système sont variables, on peut toutefois en dégager les caractéristiques communes.²

Von Bertalanffy, dans son premier exposé synthétique de la théorie systémique, en 1950, propose la défini-

2. “An Outline of General System Theory”, *British Journal for the Philosophy of Sciences*, Août 1950, tome 2, p. 134-65.

tion suivante: “A system can be defined as complex of interacting elements P1, P2.... Pn.”

Hall et Fagen, deux systémistes qui ont préparé pour la compagnie *Bell Telephone* un cours intitulé “Systems engineering” définissent ainsi le système: “A system is a set of objects together with relationships between the objects and between the attributs.”³

Tous les auteurs s'accordent sur les traits suivants: pluralité des éléments, relations qui existent entre les éléments, caractère uniifié de l'ensemble. Le système est dynamique si sous l'un ou l'autre de ces aspects, il subit des changements; sinon, il est statique. Le système est ouvert s'il est en interaction avec ce qui l'environne; sinon il est fermé. C'est la notion de système dynamique et ouvert qui est la plus féconde dans la méthodologie qu'on appelle “approche systémique”.

Le progrès

Le progrès, c'est l'application de la linéarité à l'histoire. Le siècle des Lumières et le 19^{ème} siècle ont introduit l'histoire. La raison n'est plus seulement l'exercice d'une volonté photographiant *hic et nunc* le réel. La raison s'inscrit désormais dans une dynamique, un développement. Voilà qui est très rarement contesté. Au nom du progrès, depuis 1789, on fait des guerres dites de libération, on exploite l'homme, on exploite la nature. La

3. “Definition of System” in *General Systems Yearbook of the System for Advancement of General System Theory*, vol. 1, p. 18-26.

liaison devient comme préétablie entre progrès et raison, raison et nature, raison et science: tout un bloc qui constituera un capital difficilement attaquable. Si la technique et la science progressent, c'est que la nature de l'homme est raison et la nature de la raison est progrès.

Le système le plus rationnel qui soit, en philosophie, celui de Hegel, est tout du long l'histoire d'un progrès infini de la conscience et du concept culminant dans la notion de savoir absolu. Le progrès historique et logique se réalisant en droit et en fait, c'est la rationalité elle-même.

La principale critique sociale et scientifique du progrès vient aujourd'hui de l'écologie. Principale, disons-nous et même à prétention totalitaire, puisqu'elle a pour exigence de relier ensemble plusieurs autres critiques portant sur des domaines différents en leur offrant un dépassement novateur. Attention cependant de ne pas basculer ici dans un renversement qui serait linéaire; la régression ou à tout le moins l'arrêt de tout progrès. Le film *La planète des singes*, objet de prédilection des fans de science fiction, le montre aisément. Ce ne sont plus les singes qui sont enfermés dans des cages, ce sont les humains. Car ce ne sont plus les hommes qui gouvernent, mais les singes. Le film accumule ce genre de perspectives: conservation des races, des temps; mais aussi conservation de l'idée de progrès et d'origine : les singes descendent des hommes, les singes recommencent l'histoire, l'histoire est immuable, *one best way*. Or une inversion n'est pas un changement, mais la même chose. Sur un plan structural, l'inverse c'est le même.

L'efficacité-profit

Le couple efficacité-profit est l'avatar des sociétés industrielles qui ne s'occupent plus que du profit matériel et pour lesquelles la rationalité se mesure en termes de coûts et d'efficacité. Un comportement rationnel est celui qui réalise des fins avec un minimum d'effort et un maximum de satisfaction. Les termes de l'équation sont travail-temps-quantité de production. Une organisation est rationnelle quand elle est rentable. Un effort est rationnel quand il est payé de retour. Ce n'est que récemment que cet aspect de la rationalité a été mis à jour. Qu'il soit lié lui aussi à une société de consommation, que sa valeur scientifique repose sur un principe aussi matériel, choque sûrement les bien pensants. Seulement c'est un fait que la raison économique est construite sur cette inexplicable collusion entre la raison éternelle et essentielle et une variable sociale: le profit escompté.

Critiquer la monorationalité cartésienne, ce sera donc critiquer le couple efficacité-profit. Le profit comme but de l'efficacité, bien sûr, mais aussi l'efficacité en elle-même. Efficacité de qui et au service de quoi? Loin de l'efficacité en soi, une véritable rupture devrait passer par une discussion sur les fins. L'efficacité, pourquoi faire?

La normalité

Un cercle s'établit entre la norme, le rationnel, l'efficace. Est normal ce qui est efficace dans un monde donné et qui répond à des critères normalisés. Comme avec

la définition du comportement rationnel, on a affaire à une tautologie.

La difficulté de la notion de normal réside en ce qu'elle joue d'une ambiguïté sémantique, qu'elle appartient à deux domaines qui se jouxtent: d'une part, norme renvoie à "équerre" (*norma*) et donne naissance à deux séries, l'une positive (normalité, normativité, normal) l'autre négative (anormal, anormalité). D'autre part, norme renvoie à la loi (*nomos*) qui donne une série entièrement négative et substantive: anomalie, anomie, sans adjectif.

Au confluent de deux significations qu'elle condense, la normalité joue sur deux tableaux. Est normale une action obéissant à la loi, est normale une action droite, à l'équerre, se situant dans la moyenne des actions du même type. On peut alors poser immédiatement la question suivante: Quelle loi? Cette loi à laquelle obéit l'action normale n'est-elle pas elle-même la généralisation d'une attitude moyenne, c'est à dire conventionnelle? La normalité, dégagée d'expériences répétées, serait-elle la loi dont elle serait aussi la conséquence?

On s'aperçoit alors très vite de ce cercle vicieux et de ses effets néfastes en médecine, psychiatrie ou psychanalyse.

En effet, on ne peut définir le normal avec un critère acceptable. Maladie/santé ne s'opposent pas selon la coupure normal/pathologique. Le pathologique n'est pas anormal: s'il existe des normes physiologiques au sens

où un organisme obéit à certaines lois et contraintes, les écarts autour de cette norme ne sont pas “normaux”. “Il est nécessaire qu’une variété physiologique existe, elle est nécessaire à l’adaptation”.⁴

Même direction d’analyse chez Michel Foucault: La coupure entre raison et folie, comportement adapté ou non, est la conséquence d’un système politique qui dégage une attitude correcte/incorrecte et redresse les déordres.

Devant un “malade” qu’il s’agit de rendre à la vie sociale, ce n’est pas l’anormalité qu’il faut soigner, c’est la coupure elle-même, autrement dit le concept de normalité tel qu’il est ressenti par le patient avec une conscience coupable. Guérir, c’est non apaiser, mais détruire le mur derrière lequel le malade se réfugie en disant “je suis anormal”, c’est montrer au patient que le normal est inquiétude, angoisse, variabilité, non normalisation.⁵

À la question: “Votre patient est-il guéri?” Serge Leclaire répond: “Si on appelle aller mieux être plus vulnérable, plus angoissé, donc plus proche du réel, alors oui, il fut un peu guéri.”⁶

Foucault, Canguilhem, les psychanalystes nous montrent ici la voie: Il faut critiquer la coupure même nor-

4. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Puf, 1966, p. 201 et sq.

5. Voir Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Gallimard, 1961, et *Naissance de la clinique*, Puf, 1963.

6. Voir Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Le Seuil, 1971.

mal/anormal pour échapper à ce dernier élément fondateur de la monorationalité cartésienne.

Un exemple actuel: le terrorisme est-il anormal? Si l'on répond par l'affirmative, on le condamne sans l'analyser. Et le défaut d'analyse empêche sûrement son éradication.

***Une application pratique:
Les rationalités juxtaposées***

Il s'agit ici d'une stricte application de la monorationalité cartésienne, mais comme il s'agit d'une mise en pratique, on voit apparaître un trouble. Nous devons ces rationalités juxtaposées à la théorie américaine des organisations, de Simon à Cyert et à March.

Il n'est pas souhaitable ici de grever cet exposé par de longs développements en ce domaine. On renverra sur ce point aussi bien à notre "Critique de la décision"⁷ qu'à l'ouvrage de March et Simon, "Les organisations".⁸

Qu'il nous suffise ici d'évoquer ces rationalités de sous-ensembles chères à la théorie systémique: différentes les unes des autres dans une même unité, elles rendaient compte de quelques oscillations ou incertitudes des politiques d'entreprises privées ou publiques. Il est bien vrai que la rationalité de la Direction du *marketing* est différente et à la limite contradictoire avec celle d'un autre service, la Direction du personnel, par exemple. Et

7. *Op. cit.*

8. March et Simon, *Les organisations*, Dunod, 1969.

pourtant elles relèvent toutes deux d'une même entreprise et devraient être au service d'une même politique. Elles y parviennent souvent d'ailleurs, au moins approximativement. L'analyse dynamique des organisations d'un Simon, d'un Cyert ou d'un March permet alors de rendre compte de quelques contradictions et d'assurer quelques colmatages. Et les progrès dans la connaissance accomplis par ces auteurs les ont sans doute empêchés de comprendre la notion même de multirationalité. Ainsi que les disciples de Crozier en France qui crurent dur comme fer que la multirationalité était dépourvue d'existence, tant elle ressemblait, à leurs yeux aveuglés par les mécanismes mentaux qui étaient les leurs, aux rationalités juxtaposées.

Or la vérité était toute autre: Avec les rationalités juxtaposées, on était toujours dans la monorationalité cartésienne, constituée de ses quatre éléments dans un sous-système considéré, mais à côté d'autres sous-systèmes dotés des mêmes éléments, le tout tirant à hue et à dia au sein d'une même entreprise.

Même si, bien sûr, l'idée de monorationalités juxtaposées expliquait le trouble de la science des organisations et de la décision de ce temps-là.

2. LA MULTIRATIONALITÉ CONTEMPORAINE

Où en est-on aujourd'hui de ces tentatives pour appréhender la réalité confuse d'une société technologisée, aux valeurs contestées ou défendues avec autant de vi-

gueur d'un côté comme de l'autre ? Peut-on encore parler de rationalité au milieu des conflits et des déchirements et d'une crise dont on ne mesure pas entièrement les effets futurs?

En regardant de plus près ce que pourraient être les multirationalités qui animent les différentes parties d'un monde vraiment éclaté peut-être trouverons-nous une réponse.

Eléments de la multirationalité

Elle suppose d'abord l'évacuation totale de la monorationalité cartésienne, c'est à dire l'évacuation de ses quatre éléments constitutifs: linéarité, progrès, efficacité-profit et normalité. Si l'évacuation est partielle, gare au retour du refoulé qui revient en force, comme le révèle l'analyse des thèses de nombreux auteurs: De Simon à Crozier, de Lindblom et Etzioni à Ozbekhan.

La multirationalité, c'est la coexistence à des niveaux différents de rationalités incompatibles entre elles. Elle suppose donc une pensée par niveaux, comme le montre l'exemple de *Boulding*.⁹

Boulding propose, en effet, neuf niveaux qui auraient chacun leur rationalité:

- Le niveau des structures statistiques ou trames (anatomie et géographie de l'Univers, système solaire).

9. Voir sa contribution dans *Sociology and Modern System Theory*, dirigé par Buckley, Englewood Cliffs, 1967.

- Le niveau des systèmes dynamiques simples. Exemple: l'horloge. La structure théorique de la physique, de la chimie, de l'économie, tomberaient dans cette catégorie.
- Le niveau des systèmes cybernétiques ou mécanisme de contrôle. Ainsi de la transmission de l'information. Le système peut se modifier pour maintenir son équilibre.
- Le niveau des systèmes ouverts ou *self maintaining*, là où la vie se différencie de la non vie. Capacité de maintien et de reproduction.
- Le niveau des systèmes génétiques sociaux caractérisés par l'apparition de la division du travail entre cellules: l'information est faible.
- Le niveau des systèmes animaux: Mobilité accrue. Le comportement devient téléologique. Apparaissent des récepteurs d'information spécialisés (cerveau): La causalité devient globale et structurale.
- Le niveau des systèmes humains. Ils possèdent le *self consciousness*. L'homme sait et sait qu'il sait: Langage, symbolisme, vue élaborée du temps.
- Le niveau des systèmes sociaux. C'est le rôle qui est à la base du système et non plus l'individu comme dans le système précédent.
- Enfin, le niveau des systèmes transcendants regroupant les éléments systémiques encore inexplicables (mystères de la vie et de la conscience des hommes).

De la même façon, François Jacob¹⁰ distingue au moins trois niveaux ayant chacun sa rationalité:

- Le niveau où le cadre de l'hérédité est très rigoureux et rigide.
- Le niveau de développement du système nerveux avec l'apprentissage de la mémoire, là où se relâche la rigueur de l'hérédité.
- Le niveau des relations, non plus à l'intérieur des organismes, mais entre les organismes. Ainsi des relations entre individus de la même espèce. Tendance à l'intégration toujours croissante qu'autorise le développement des moyens de communication.

La conséquence de cette coexistence à niveaux différents de rationalités incompatibles entre elles dessine assez bien une fragmentation du savoir en régionalismes et met probablement en question la cohérence du domaine scientifique. Bachelard, dans une vue quelque peu optimiste, résolvait l'irrationalité en ruptures, en déplacements de questions. En réalité, il y a bien crise car les contradictions sont insurmontables.

Veut-on une preuve de cette crise?

La question de l'interprétation du réchauffement climatique le révèle bien aujourd'hui. C'est ainsi que 2000 géophysiciens du Giec, spécialistes du climat, interprètent le réchauffement comme conséquence de l'activité humaine et de sa production de CO₂. Mais des savants

10. Dans sa *Logique du vivant*, Gallimard, 1970.

spécialistes des sciences de la terre disent le contraire (Allègre, Courtillot), tandis que d'autres encore ont une interprétation encore différente (le biologiste et épistémologue réputé, Henri Atlan, par exemple). Comment ne pas voir que le politique est impuissant face à ces différentes thèses et qu'en conséquence l'optimisme d'un Bachelard ne va pas de soi. Les conséquences de la multirationalité peuvent provoquer indécision au moins et éventuellement, à terme, anarchie et chaos: Nous voici en politique éclatée.

***Conséquences de la multirationalité:
La politique éclatée***

On peut introduire le sujet par un exemple qui prouve par son existence même que la raison ne l'emporte plus sur le chaos.

La crise financière de l'année 2008-2009 est la conséquence directe de la non régulation financière. Les banques les plus sérieuses se sont soumises à une dérive de l'élément profit, cherchant à spéculer sur ce qui n'existe pas. La crise américaine des surprimés entraîne alors le reste du monde dans la tourmente.

Ici c'est l'élément profit/efficacité de la monorationalité qui l'emporte sur tous les autres. Ce qui est profit pour les uns est devenu catastrophe pour le reste du monde. Au nom de la tolérance, toutes les multirationalités coexistantes sont admises sans contrôle ni surveillance parce qu'elles sont multirationalités. Crise de la multi-

rationalité. Au lieu de conduire à un relativisme bon enfant, la multirationalité mène au chaos.

Ce que cet exemple révèle surtout c'est la rémanence de la monorationalité cartésienne sous l'apparence de la multirationalité. Au moment où se déploient toutes les idées de niveaux différenciés, des nanotechnologies à la planète Gaïa, une seule rationalité, celle du profit spéculatif l'emporte cependant sur toutes les autres, conduisant la terre à une catastrophe. Rémanence et résilience de la monorationalité.

Nous sommes ici en présence d'éclats de pouvoirs et d'éclats de temps.¹¹ Qu'est-ce qui l'emportera de la raison ou du chaos?

Encore tout ceci était-il contenu dans un seul Univers ou un morceau de l'Univers qui s'appelle la terre. Mais un pas de plus dans la description et nous nous trouvons en présence d'Univers concurrents.

3. DES UNIVERS CONCURRENTS: MONDES VIRTUELS ET RATIONALITÉS

Avec la multirationalité, nous avons fait un pas vers la compréhension des phénomènes de communication qui sont aujourd'hui au fondement de la société: nous pouvons vérifier constamment comment s'entrecroisent, s'enchevêtrent décisions et pouvoirs, dans un ballet où

11. Voir Lucien Sfez, *La politique symbolique*, conclusion, Puf, collection Quadrige, 1993.

les agents ne sont pas clairement identifiés, où les rôles s'échangent de même que les niveaux de hiérarchies. Où des mouvements de régression accompagnent de brusques changements de direction, pour ne pas dire de valeurs.

Mais comprendre les phénomènes en terme de multirationalité ne suffit sans doute pas, car cela n'exclut pas que chaque sous-système continue à travailler en “mono”. Nous devrions sans doute changer de regard, et commencer par nous demander si le monde où nous vivons est bien unique ou s'il n'y a pas d'autres mondes équipés d'autres rationalités — qui ne seraient alors ni mono ni multi rationnelles, mais bien “alternes”, et qu'il s'agirait d'explorer.

Ce sont des mondes où nous nous impliquons en permanence pour leur utilité et le confort qu'ils apportent à nos tâches quotidiennes. Je veux parler des mondes virtuels.

“Le” virtuel

Je prends ici le terme *virtuel* dans son acceptation informatique et non dans son usage plus ou moins courant de “non réel”. C'est un terme qui est en effet galvaudé, et dont il est nécessaire de préciser l'usage et le champ d'exercice quand on veut l'utiliser. Le “monde” où le virtuel prend tout son sens est en fait celui de l'informatique de la cybernétique. Monde on ne peut plus “réel”, et dont chacun peut attester qu'il existe bel et bien pour y avoir recours sans cesse. Dans ce monde là, “*virtuel*” désigne l'ensemble des

propriétés que présente un certain mode de communication — la communication par réseaux. Le terme “*virtuel*” désigne à cet effet le regroupement de tous les outils qui servent à la construction d'un monde que structure entièrement cette communication réseautique. Dans la mesure où les règles et les modes d'action qui y sont possibles, les propriétés de l'espace et du temps dans lesquelles évoluent ces actions sont différentes de celles que nous pratiquons quotidiennement; on peut estimer que ce monde là est “autre”. Réel, ce monde est tout aussi consistant, tout aussi structuré, et offre à l'action tout autant de possibilités de s'exercer (si ce n'est plus). Si nous faisons l'effort de penser “l'autre” comme un fait d'existence, avec ses lois autonomes et sa manière d'être tout aussi valable que la nôtre sur le plan ontologique, nous pouvons avancer dans la recherche qui nous intéresse ici, celle de la ou des rationalités en jeu. Telle que nous avons tenté de la définir ici même, la rationalité a-t-elle encore quelque chance de s'y rencontrer, et si oui sous quelle forme?

Propriétés du virtuel

Prenons les marques que nous avons déjà explorées: la linéarité, le progrès, l'efficacité, la normalité, pour les confronter avec les outils cybernétiques.

Linéarité vs réseau

Une des premières constatations à signaler, banale mais déterminante, est la structure en réseau de l'espace du virtuel qui interdit toute démarche linéaire, tant sur le

plan de la recherche que de l'action. Le réseau en effet est un outil qui transporte de l'information sur une structure multidirectionnelle faite de fils et de nœuds et dont l'image approchée serait celle d'une toile d'araignée. Chaque noeud est susceptible de capter l'information entrante et de la diffuser le long des fils de la trame, dans toutes les directions vers d'autres nœuds. Il n'est plus question de séquences d'un parcours chronologiquement espacé, mais de flux irrigant un territoire entièrement câblé ou plus exactement faisant lui-même office de territoire. Un tel dispositif entraîne de multiples changements dans la façon dont nous nous représentons nos pensées, nos prises de décision, nos actions. Et agit sur les représentations de l'espace et du temps qu'il suppose.

Progrès vs simultanéité

Ainsi le progrès, suggéré par la linéarité, comme une avancée certaine vers un but choisi, se transforme-t-il en processus ondoyant, un “*process*” susceptible de retournement et de tournants aléatoires au gré de connections souvent imprévisibles. Et, ce qui est le plus remarquable avec la distribution en flux de haut débit, c'est la quasi simultanéité du parcours: en raison de son errance, le but se découvre en chemin, sans avoir été expressément visé; la simultanéité qui fait croire à une ubiquité totale pour l'utilisateur met à mal l'idée que nous nous faisons du temps. On se souvient de la lenteur des réflexions en vue de choisir la bonne solution à un problème mûrement analysé. Rien de tel ici, toutes les possibilités sont posées

en même temps; l'effort du progrès et les valeurs qui s'attachent à l'effort: le prix de la réussite, la reconnaissance du mérite deviennent inopérants.

Profit vs économie

Ainsi, parlera-t-on encore de profit? Il faudrait en revoir le profil en termes de temps gagné ou perdu. L'efficacité du dispositif réseautique se mesure en effet en termes de gain de temps, de facilité d'accès à l'information souhaitée et à la possibilité d'orienter sa recherche à travers une multitude de données et de projets. Ce sont donc les liens entre les possibilités de réponse, permettant une navigation rapide, qui sont chargés d'assurer la rentabilité du dispositif.

Plus il y a de liens entre différentes sources d'information, plus la recherche sera riche en termes de possibilités; de plus, en se multipliant, ces liens finissent par former eux mêmes une entité autonome, un produit ou, comme on dit, une réalité augmentée. On voit que “profit” a ici une toute autre acception que celle que lui prête l'économie classique: la valeur se calcule non en comptant les résultats acquis, mais en envisageant, sans les comprendre tous, l'ensemble des liens qui pourraient être exploités.

Normalité vs autonomie

Il était déjà périlleux de définir la normalité dans le schéma cartésien de la rationalité, mais au moins pouvait-on établir qu'un comportement “normal” devait

s'approcher le plus près possible du modèle proposé par les trois précédents critères: linéarité-progrès- profit. Un rien tautologique — elle n'était que la répétition mise en forme de ces mêmes critères — cette notion avait pour mission de les maintenir et d'en garantir l'intégrité. Avec le monde virtuel, elle doit donc se transformer en même temps que ces critères mêmes. On peut dire alors que la normalité dans le monde du virtuel consiste à s'assurer de la conformité des comportements avec les lois structurelles du monde dans lequel ces comportements ont à s'exercer.

Pour donner un exemple de ce que pourrait être un comportement “normal” dans l'espace réticulaire du web, on pourrait s'interroger sur la forme que devrait y prendre toute œuvre: il est anormal en effet qu'elle y soit présentée statiquement, comme si on avait affaire à une galerie urbaine, immobile, alors que la propriété première du réseau est la mobilité, le flux, l'incessante variation des données. Il serait “normal”, en revanche, qu'une œuvre du *netart* ne soit pas un travail réalisé au dehors et ensuite exhibé sur le net, mais produite avec ses outils comme une émergence manifeste de ce monde.

Correspondance et cohérence d'une production (que ce soit un objet, un comportement) avec les propriétés de l'espace où elle émerge, telle est la définition d'une normativité *a minima* que l'observation du réseau planétaire nous incite à proposer.

Or c'est à un tout autre constat que nous avons à faire; il semble, en effet, qu'avec les mondes virtuels nous nous trouvions en face d'une construction à étages où les niveaux sont en contradiction, et ceci non pas pour des objets ou systèmes espacés pour lesquels la rationalité s'éparpillerait pour ainsi dire en fragments mais à l'intérieur et dans l'intimité d'un même dispositif.

Des rationalités locales non partagées

Ce dispositif, tel que nous venons de le décrire, a sa rationalité propre: celle-ci se trouve dans la façon dont il est construit et se présente comme cohérence interne qui fait de ce monde une entité autonome. Un univers à part. Nous pourrions bien dire, en employant le langage des informaticiens,¹² que nous sommes en présence d'une véritable ontologie, l'être du virtuel étant tout entier compris dans les outils qui servent à en élaborer la forme. Quand nous entrons dans un tel monde, en effet, la simultanéité, le *process* toujours inachevé et l'existence de possibles en nombre illimité abolissent, ou mettent de côté les principes qui régissent le monde où nous vivons communément. Tout au moins, c'est ce qui devrait se passer. Or il n'en n'est rien. Au sein même de cet univers qui manifeste vis à vis de la monorationalité classi-

12. Voir Fabien Gandon, *Ontologies informatiques*, <http://interstices.info/ontologie>. Voir aussi: T. R. Gruber, "Toward Principles for the Design of Ontologies Used for Knowledge Sharing", *International Journal Human-Computer Studies*, 1995.

que une indépendance certaine, une rationalité “autre”, on trouve un niveau décalé qui répond, lui, aux normes et critères de la monorationalité. Le modèle multirationalnel qui s’appliquait à des objets différents, en assurant à chacun une rationalité locale, est en quelque sorte réitéré ici, mais il est mis au service d’un seul objet, soumis à des régimes différents. Comment cela se peut-il?

Une monorationalité résiliente

Tout se passe comme si le cybermonde, auquel nous participons activement sous l’espèce de l’Internet pour toutes sortes de tâches habituelles, se composait de deux couches: l’une superficielle et maniable, l’autre plus profonde et pour sa plus grande partie inconnue.

A la surface, et nous le voyons sur l’écran, s’affichent les points d’accès au monde info-réseautique. Tout y est fait pour rendre accessibles les secteurs visés, avec une grande visibilité des liens qui les relient et les font émerger, et toute la boîte à outils qui s’appellent et se corrigent les uns les autres. Ergonomiques, efficaces et sans cesse à l’affût de nouveaux raccourcis, les ordinateurs répondent aux besoins et aux habitudes du monde de la vie de manière parfaitement (mono) rationnelle et maîtrisée. A tel point qu’on se demande rarement si le monde qui s’ouvre devant l’usager est un “autre” monde. Il s’agit plutôt pour l’internaute d’une colonie et de la colonisation d’un espace un peu mystérieux, mais largement domestiqué, et qui ne serait pas d’une autre sorte que la *terra incognita* pour les navigateurs du Moyen Âge. A

la surface, donc, le réseau fonctionne à la linéarité, à la normalité (on façonne des normes), au progrès (la technologie va son train), à la rentabilité (les entreprises se livrent une bataille sans merci). On reproduit les us et coutumes du monde habité comme dupliqué à la mesure de ses propres désirs et on engrange des profits comptés en dollars (réels) comme c'est le cas dans les jeux en ligne massivement multijoueurs (MMOG): une économie parallèle se dégage, autant, si ce n'est plus attractive que les jeux d'argent habituels.

Ainsi ce monde “autre” qu'est cependant le cyberspace se présente comme une imitation poussée de notre monde terrestre et fait tout pour faire oublier qu'il est, justement, autre. C'est que le danger est grand qu'il soit considéré comme ne faisant pas partie de la réalité vraie, et tenu pour responsable de graves déviations de comportement par rapport à la “normalité” qui tient toujours le monde dit “réel” sous sa coupe.

On comprend mieux dès lors les conflits entre les tenants d'une censure, voire d'une répression, en tous cas d'une forte surveillance qu'une société normative exerce sur ces dangereux espaces où rien de ce qu'elle révère ne résiste et ceux qui s'efforcent d'appliquer les règles qu'ils estiment conformes à la structure du cybermonde.

La rationalité locale du monde virtuel est confinée dans le sous-sol, dans le *basement* de l'édifice rentable du e-marché et fonctionne à l'aveugle, de manière quasi autonome, sans lien avec la rationalité du dessus qui l'ignore.

La superposition de ces deux rationalités n'est pas comme nous l'avions vu tout à l'heure: un essai approché à la Bachelard de rendre compte d'une réalité manifestement confuse, ni non plus une tentative de faire tenir ensemble des fragments épars de rationalités diverses; c'est une séparation voulue, maintenue, résiliente, qui interdit toute mise à jour d'un appareil cognitif et expérientiel alterne.

Le parcours que nous avons entrepris sur les diverses formes de rationalité qui se sont succédées comme autant de tentatives pour comprendre les rapports des hommes entre eux et avec leur environnement politique et social, espérant chaque fois trouver un système explicatif suffisamment souple pour saisir la complexité de ces rapports et aider à s'y retrouver, est apparu en définitive comme une longue fuite en avant, jusqu'à s'échouer sur le dernier obstacle: l'existence d'un univers tel qu'il ne peut être pensé dans le cadre des principes qui sont les nôtres. La réaction se traduit par un retour à la bonne vieille monorationalité: normalité et profit prennent l'avantage.

Se révèle ainsi la présence d'un invariant. Dans la pratique, qu'il s'agisse des rationalités juxtaposées, des multirationalités, ou de la double rationalité des mondes virtuels, la monorationalité est toujours là, sous-jacente et insolemment intacte, malgré toutes les critiques et l'évidence de la réalité.

Being Is Conversation: *Remains, Weak Thought, and Hermeneutics*¹

Santiago Zabala

The answer to the question, “What is philosophy?” consists in our corresponding to that towards which philosophy is on the way. And that is—the Being of being. In such a correspondence we listen from the very outset to that which philosophy has already said to us, philosophy, that is, “philosophia” understood in the Greek sense. That is why we attain correspondence, that is, an answer to our question, only when we remain in conversation with that to which the tradition of philosophy delivers us, that is, liberates us. We find the answer to the question, “What is philosophy?” not through historical assertions about the definitions of philosophy but through conversing with that

1. Forthcoming in J. Malpas and S. Zabala, *Consequences of Hermeneutics*, eds., Evanston, Northwestern University Press, 2010, p. 161-76.

which has been handed down to us as the Being of being. (Martin Heidegger, *What Is Philosophy?*, 1956.)

Among the most important consequences of Heidegger's destruction of Being as presence, in addition to the overcoming of metaphysics and the elevation of hermeneutics to the center of philosophical concern, is the weakening of Being to its own remains. While few Heideggerian scholars consider the German master's philosophical destruction as a weakening of Being, most contemporary hermeneutic philosophers agree that he is the first to have given ontological import to hermeneutics. For such authors as Ronald Davidson, Ronald Dworkin, and Nancy Holland, philosophical interpretation has become not only a philosophical problem in itself, but also the ground to start overcoming the division between analytic and Continental philosophy. While most contemporary analytic philosophies (such as that of J. Searle) continue to restrict ontology to a scientific focus from the empiricist tradition, and Continental philosophers (such as J.-L. Marion) firmly maintain the objectivist intentionality of their phenomenologist tradition, today, half a century after the publication of Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method*, hermeneutics has the opportunity to leave aside these traditional metaphysical aspirations for indubitable knowledge.

Philosophical hermeneutics should no longer be presented as another variation of Continental philosophy against analytical philosophy, but rather as the disso-

lution of such divisions among disciplines, where language is not used to represent reality but to help break “the crust of convention of the epistemology industry,” as John Dewey would say. While a new interchangeable framework already has begun to take shape in the fusing together of problems from both traditions by such authors as Karl-Otto Apel, Ernst Tugendhat, and John McDowell, this same framework will not become the thought of the twenty-first century until it overcomes metaphysics in a productive way. However, if hermeneutics can present itself as the post-metaphysical thought of the twenty-first century, it is not only because its best practitioners (Schleiermacher, Dilthey, and Nietzsche) have broken ground for it while others from both traditions (Thomas Kuhn, Michael Theunissen, and Rüdiger Bubner) have developed it, but rather because it has become the most appropriate response to Heidegger’s destruction of metaphysics. However, this has occurred only because hermeneutics has left its conservative focus on dialogue and become a progressive conversational philosophy where success, as Rorty pointed out, is measured by “horizons fused rather than problems solved, or even by problems dissolved.”² More than a philosophical position in search of Being’s origins, hermeneutics, through Vattimo and

2. Richard Rorty, “Being That Can Be Understood Is Language,” in *Gadamer’s Repercussion: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 29.

Rorty, has become a system of thought that aims to discover Being's effects.

The goal of this essay is to demonstrate that Heidegger's destruction of metaphysics together with the ontological effects of hermeneutics will result in "conversation," that is, in something "weak," as Rorty explained, "in comparison to scientific inquiry."³ But in order to demonstrate that Being is conversation, it is first necessary to outline the remains of Being that Heidegger's destruction exposed and the ontological effects that interpretation implies. "Conversation" will become not only the most appropriate result of Heidegger's destruction of metaphysics but also, as Vattimo has emphasized, "what interpretation can generate," that is, "Being, new senses of experience, new ways for the world to announce itself."⁴

Before venturing into the remains of Being, it should be pointed out that Reiner Schürmann and Jacques Derrida are among the few philosophers who have granted destruction the central role it deserves in Heidegger's thought. Derrida practiced deconstruction as his post-metaphysical system, and Schürmann indicated that such practice may only occur in the "absence of foundations." Although they are both original interpreters of Heide-

-
3. Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala, New York, Columbia University Press, 2005, p. 68.
 4. Gianni Vattimo, *After Christianity*, trans. L. D'Isanto, New York, Columbia University Press, 2002, p. 67.

gger's destruction of metaphysics, only Vattimo and Rorty have inherited its ontological consequences and, through hermeneutics, used them as a way to overcome metaphysics: the first by interpreting destruction as the weakening of Being into its remains, and the second by indicating the conversational nature of such Being.⁵ Both Vattimo and Rorty not only radically developed Heidegger's destruction into "weak thought," but also followed the German master's most innovative request: to "work out Being for itself anew."⁶ Having said this, it should not come as a surprise that these are among the few interpreters of Heidegger who tend to reject the so-called turn that the German master supposedly went through after the publication of *Being and Time*, that is, from an analysis of Dasein's being to a consideration of the history of the epochs of Being. Those interpreters who emphasize this turn also tend to consider *Being and Time* the only text where Heidegger produces innovative philosophy, when in fact the analysis of Being is a constant throughout his writings.

However, Heidegger's philosophy of Being was also a progressive development that allowed him to respond to the destruction he imposed on Being. A confirmation

-
5. A complete recapitulation of the consequences of Heidegger's destruction can be found in the second chapter of my *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*, New York, Columbia University Press, 2009.
 6. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Fried and R. Polt, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 90.

of this can be found in his preface to the seventh German edition (1953) of *Being and Time*, where Heidegger claims that for an elucidation of the question of Being “the reader may refer [to] my *Introduction to Metaphysics*.⁷” While this text is only a lecture course he delivered at the University of Freiburg in the summer semester of 1935, it is also the first one Heidegger chose to present for general publication in 1953. This is not only the most significant of Heidegger’s texts after *Being and Time* but also the essential explication of *Being and Time*. If in the 1927 magnum opus the central concern was the question of Being, it is in this text that this same question is finally “elucidated.” Also, the destruction did not begin in *Being and Time*, but rather in his courses in Freiburg and Marburg of 1923 entitled *Ontology—The Hermeneutics of Facticity*, which continued throughout his volumes on Nietzsche and in his notes in *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Throughout these texts, Being was both a constant problem and a progressive response, adapting not only to its own destruction but also to the new fundamental questions this brought about, as I will show. In sum, “destruction” is not an isolated word within Heidegger’s works; rather, as Vattimo has emphasized, it stands for the totality of a path to follow: the history of the weakening of Being.

7. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, New York, State University of New York Press, 1996, p. xvii.

Heidegger probably borrowed the term *Destruktion* from Luther's *Heidelberger Disputation* of 1518, where the church reformer used it to dismantle institutional theology in the name of the authenticity of the evangelical message. Nevertheless, contrary to the theologian's intentions, Heidegger was not looking for authentic or original Being but rather seeking to free it from too objective an interpretation, which limited its existential possibilities through excluding binary polarities such as Being vs. nothingness, truth vs. error, or mind vs. matter. These polarities arose from understanding the objects of the world independently of our existence, that is, as things in themselves. However, if this were the case and we only had to re-present these objects in their timeless presence, that is, give scientific objective accounts, then our Being would become an object as any other. Instead, as Heidegger immediately explained in *Being and Time*, we have a relation to our Being that is called "existence" because it is a self-relationship, hence a Being-relationship: the "ontic Dasein distinction of Dasein lies in the fact that it *is* ontological."⁸ From the start destruction was not a matter of finding the true Being, but rather of venturing into a historico-theoretical inquiry of the Being of beings.

A confirmation of this comes from Heidegger's criticism of the conception of truth as correspondence—*veritas est adaequatio rei et intellectus*—since it presuppos-

8. *Ibid.*, p. 10.

es the idea of an original Being that would work as an insurmountable first principle. Although this traditional theory of truth is already a consequence of the metaphysical interpretation of Being, that is, where the distinction between the essence and existence of things went forgotten, Heidegger did not criticize it in order to find a truer theory but rather because, as Otto Pöggeler explained, he was looking for a “different conceptual platform.” Pöggeler was the first to notice this and recalls how already “in his first lectures Heidegger put forward the demand to take into account the practical and religious truth together with the theoretical one.”⁹ This is why Heidegger’s understanding of truth as disclosedness was not meant for a particular discipline or cultural paradigm but rather for thought in general, that is, for the forgotten space between Being and beings: the ontological difference.

While Heidegger’s ontological difference can be interpreted as an outcome of the destruction of metaphysics, it is not something introduced by the philosopher in order to arrest the investigation;¹⁰ rather, as he specified

-
9. Otto Pöggeler, “Heideggers logische Untersuchungen,” in *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten: Forum für Philosophie Bad Hamburg*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 75-100.
 10. There is an interesting testimonial by Gadamer that shows how, for Heidegger, the ontological difference was not something produced by the philosopher: “I still recall,” says Gadamer, “quite clearly how, in Marburg, the young Heidegger developed this concept of the ‘ontological difference’ in the sense of the difference between being and beings, between *ousia* and

in *Being and Time*, it is the “point of departure for the ontological problematic.”¹¹ This is why Heidegger explained in 1956 that the meaning of philosophy should not be sought in

historical assertions about the definitions of philosophy but through conversing with that which has been handed down to us as the Being of being. This path to the answer to our question is not a break with history, no repudiation of history, but is an adoption and transformation of what has been handed down to us. Such an adoption of history is what is meant by the term “destruction.” (...) Destruction does not mean destroying but dismantling, liquidating, putting to one side the merely historical assertions about the history of philosophy. Destruction means—to open our ears, to make ourselves free for what speaks to us in tradition as the Being of being.¹²

As we can see, Heidegger’s destruction was not meant to discover the ontological difference but rather to move us into such difference, that is, into the thought of Being. But what does such thought imply? First of all, that philosophy since Plato has not only been a “forgetfulness

on. One day, as Gerhard Krüger and I accompanied Heidegger home, one of the two of us raised the question of what, then, the significance of this ontological distinction was, how and when one must make this distinction. I will never forget Heidegger’s answer: Make? Is the ontological difference something that must be made? That is a misunderstanding. This difference is not something introduced by the philosopher’s thinking so as to distinguish between being and beings.” Hans-Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, trans. Rod Coltman, New York, Continuum, 2001, p. 123.

11. Heidegger, *Being and Time*, p. 397.

12. Heidegger, *What Is Philosophy?*, p. 71-3.

of Being” but also an expression of Being’s remains. If Heidegger repeatedly insisted that “*es gibt Sein*” (there is Being) and “*nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*” (we are precisely in a situation where principally there is Being), it is because Being is an event that overcomes all metaphysical or, which is the same, descriptive inquiries that would eventually fulfill our needs.¹³ For this reason, rather than the truth of Being, we are left with the remains of Being, since to “remain,” explained Heidegger, means “not to disappear, thus, to presence”; in other words, remains are those worn-out fragments that are not only left after use but also survive.¹⁴ In this way, the enduring Being for Heidegger is not the strongest but, on the contrary, the worn-out, weakest, and vaporous word of which there is nothing.

A confirmation of this consequence of destruction comes from Heidegger’s lecture delivered at Freiburg in the winter semester of 1941. In section 11, entitled “Being Is the Most Worn-Out [*abgegriffen*] and at the Same Time the Origin,” we find the following statements:

We need Being because we need it in all relations to beings. In this constant and multiple use, Being is in a certain way expended. And yet we cannot say that Being is used up in this expenditure. Being remains constantly available to us. Would

13. Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge, Eng., Cambridge University Press, 2002, p. 251.

14. Martin Heidegger, “Time and Being,” in *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh, Chicago, University of Chicago Press, 2002, p. 3.

we wish to maintain, however, that this use of being, which we constantly rely upon, leaves Being so untouched? Is it not Being at least consumed in use? Does not the indifference of the “is,” which occurs in all saying, attest to the wornness of what we thus name? Being is certainly not grasped, but it is nevertheless worn-out and thus also “empty” and “common.” Being is the most worn-out. Being stands everywhere and at each moment in our understanding as what is most self-understood. It is thus the most worn-out coin with which we constantly pay for every relation to beings, without which payment no relation to beings as beings would be allotted us.¹⁵

Heidegger, in this significant passage, by indicating that “Being remains constantly available to us,” is not only foretasting its condition (“wornout”) but also specifying how the thought of Being, that is, metaphysics in general, cannot be overcome, *überwindung*, but only surpassed, come to terms with, *verwindung*.¹⁶ While *überwindung* refers to a complete abandonment of the problem, *verwindung* instead alludes to the way one surpasses a major disappointment not by forgetting it but by coming to terms with it or, as Heidegger said, “what happens when, in the human realm, one works through grief or pain.”¹⁷ While this is not the only passage where

-
15. Martin Heidegger, *Basic Concepts*, trans. G. E. Aylesworth, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 51-2.
 16. Since “worn” is the participle of “wear,” meaning “affected,” “exhausted,” or “spent” by long use or action, “worn-out” means something that has been used until threadbare, valueless, or useless.
 17. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, trans. William Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, p. 39.

Heidegger exposes the state of Being after metaphysics, it does indicate that it is not what Being is but how it remains that is essential for philosophy after its destruction.¹⁸ In other words, the end of metaphysics blends with the end of the search for Being's presence since philosophy, after having retrieved the question of Being through a destruction of its tradition, recognizes that we are left with only its remains. In this condition, the excluding polarity of Being vs. nothingness in the traditional question of metaphysics ("why are there beings at all instead of nothing?") finishes by favoring Being since, as Heidegger said, it is Being that first "lets every Being as such originate. Being first lets every Being be, that means to spring loose and away, to be a Being, and as such to be itself."¹⁹ Philosophy after the destruction of metaphysics does not depend anymore on the possibility that one choice in a polarity might be correct but rather on the condition, state, or remains of Being. But in order to think of Being without regard for metaphysics, hence without beings, in its actual worn-out state, it is necessary to reformulate the traditional metaphysical question in such a

18. In his volumes on Nietzsche, Heidegger specified how "within metaphysics there is nothing to Being as such" (Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 3, trans. D. F. Krell, San Francisco, Harper and Row, 1991, p. 202), and in *Off the Beaten Track* how the ontological difference "can be experienced as something forgotten only [...] if it has left a trace" (Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, ed. and trans. Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge, Eng., Cambridge University Press, 2002, p. 275).

19. Heidegger, *Basic Concepts*, p. 52.

way as to question Being's condition. This is why in the *Introduction to Metaphysics* Heidegger formulated the following question: “*Wie steht es mit dem Sein?*” which I think translates best as, “How is it going with Being?”²⁰ Heidegger specifies:

As the fundamental question of metaphysics, we ask: “Why are there beings at all instead of nothing?” In this fundamental question there already resonates the prior question: how is it going with Being? What do we mean by the words “to be,” Being? In our attempt to answer, we run into difficulties. We grasp at the un-graspable. Yet we are increasingly engaged by beings, related to beings, and we know about ourselves “as beings.” Being now just counts as the sound of a word for us, a used-up term. If this is all we have left, then we must at least attempt to grasp this last remnant of a possession. This is why we asked: how is it going with the word Being?²¹

20. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 35. The translators add a note explaining that the expression “Wie steht es um das Sein?” “could be translated more colloquially as ‘What is the status of Being?’ or even ‘What about Being?’ We have kept the German in order to preserve Heidegger’s various plays on standing” (p. 35). It is important to notice that Heidegger, on pages 25, 27, 28, 29, 30, 32, and 70 of the original German edition, uses “Wie steht es um das Sein?” and on pages 26, 56, 153, and 154 uses a different formula: “Wie steht es mit dem Sein?” Both versions have been translated as “How does it stand with Being?” Although I agree with them that there is not a big difference in meaning between the two formulations, I’ve decided to translate both versions as “How is it going with Being?” because it better captures the post-metaphysical formulation of the question, hence the fact that Being has gone through destruction.

21. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 77.

As Charles Guignon rightly noted, this “question has a colloquial, almost slangy ring to it,”²² which confirms that Being now appears as something weak “from out of which stem all beings and even their possible annihilation.”²³ Although in *Introduction to Metaphysics* one cannot find the term “worn-out,” Heidegger does comment that Nietzsche is “entirely right when he calls the ‘highest concepts’ such as Being ‘the final wisp of evaporating reality.’”²⁴ Being is no longer a present-at-hand fact but “the fundamental happening, the only ground upon which historical Dasein is granted in the midst of beings that are opened up as a whole.”²⁵ This text is a confirmation that Heidegger’s destruction of metaphysics does not imply the end of metaphysics, that is, of the relation of thinking to Being or of subject to object, but only the admission that when “we determine how Being and thinking stand opposed to each other, we are working with a well-worn schema” that we cannot overcome.²⁶ Heidegger concluded *Introduction to Meta-*

22. Charles Guignon, “Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of *Phusis*,” in *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt and G. Fried, New Haven, Conn., Yale University Press, 2000, p. 34.

23. Heidegger, *Basic Concepts*, p. 52.

24. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 38. Heidegger is here quoting Nietzsche, *Twilight of the Idols*, section 4, “‘Reasons’ in Philosophy.”

25. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 216.

26. *Ibid.*, p. 144.

physics by calling for philosophy to “work out Being for itself anew” because after its destruction Being cannot be found or discovered but must be retained as long as possible, that is, incorporated, appropriated, or interpreted.²⁷ This is why several years later Heidegger in “Time and Being” would clarify how a “regard for metaphysics still prevails even in the intention to overcome metaphysics. Therefore, our task is to cease all overcoming, and leave metaphysics to itself.”²⁸

Although Heidegger gave several names for this task (*An-Denken*, dwelling, appropriation), they all belong to the new fundamental question of philosophy (“How is it going with Being?”), which is an invitation to continue to think after metaphysics. The word “after” does not only allude to the German term *Nachdenken*, the “thinking that follows,” but also to “following upon,” to the “follower of Being.” To engage in *Denken*, “thinking,” is not to analyze but to attend to or remember Being since the *Bauen*, “to build,” which comes after the destruction of something, does not point to the notion of a novel construction but to *Hegen*, conservation, preservation, and custodianship. This is why philosophy after the destruction has become a response, an answer to the history of the various events of Being that have been handed down to us through the language of Being. In contrast to the Cartesian attitude, which holds as the task of the phi-

27. *Ibid.*, p. 90.

28. Heidegger, “Time and Being,” p. 24.

osopher grasping what is in front of him, the post-metaphysical philosopher becomes a listener, a respondent to the remains of Being in order to establish a relation of “audition.” Instead of a philosophical description of the origin, presence, or truth of Being, philosophy after the destruction of metaphysics becomes an interpretation of Being’s remains.

While Heidegger never named hermeneutics as the thought he was trying to articulate after the destruction of metaphysics, there are several indications in his writings that expose it as the appropriate candidate. For example, in the course of 1923 he explained that hermeneutics is not meant to achieve knowledge about things “but rather an existential knowing, i.e., a Being.”²⁹ In this way, the philosophical problem for hermeneutics is not to describe Being as accurately as possible but rather to guard, hold, and interpret its remains. This is also why Heidegger believes that hermeneutics is not a philosophy at all but rather the interpretation of Being, “which has fallen into forgetfulness before today’s philosophers for their well-disposed consideration.”³⁰ In addition, discussing *Being and Time* with Tezuka in the 1950s, Heidegger continued to regard hermeneutics as the thought that could call man to his essential Being, that is, “to bring

29. Martin Heidegger, *Ontology—The Hermeneutics of Facticity*, trans. John van Buren, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 14.

30. *Ibid.*, p. 16.

together what is concealed within the old.”³¹ As we can see, Heidegger’s interest in hermeneutics went beyond the traditional theories of interpretation that provided the criteria for understanding what a text, event, or author really meant; he was interested in its ontological effects. But what are these ontological effects?

Heidegger would probably respond differently to this question, but I believe that the ontological effects of interpretation consist in Being, that is, generating further remains of Being. But how can interpretation generate Being if, as I said earlier, “*es gibt Sein*,” or “*il y a de l’être*” always already? Actually, it is just because Being is already there that it can be generated through interpretation and not created from a void. After all, the ontological difference allows us to understand Being as the horizon within which we live instead of an independent realm to grasp. More than a philosophical position in search of Being’s origins, hermeneutics has become the post-metaphysical thought that Heidegger was looking for to “work out Being for itself anew.”

The only contemporary philosophers who have conceived hermeneutics as the appropriate system of thought for approaching the end of metaphysics are Rorty and Vattimo. Both philosophers have dismissed their philosophical traditions, that is, analytic and Continental philosophy, not to search for another philosophical position but

31. Martin Heidegger, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York, Harper and Row, 1982, p. 32.

rather against this same search. What binds them together is not only their common interest in leaving metaphysics aside, as Heidegger requests, but also in transforming philosophy's obsession with truth in favor of a continuation of the conversation. In sum, Rorty and Vattimo have exposed, through their post-metaphysical hermeneutics, that "different conceptual platform" Heidegger was looking for in order to take into "account," as Pöggeler explained, "the practical and religious truth together with the theoretical one," that is: "weak thought."³² "Weak thought" is a term Vattimo formulated in the early 1980s and that Rorty endorsed soon afterward.³³ It invites analytic and Continental philosophers to abandon their metaphysical claim to global descriptions of the world. In this idea, philosophical, religious, and scientific truth are not only circumscribed to their own historical paradigms but, most of all, conceived only as contingent effects of their historical paradigms. The fact that their truth claims are weakened should not be interpreted as a failure but as a possibility for emancipation, that is, for independence from an objectivity that restricts horizons. Vattimo, by suggesting that Heidegger's destruction be read as the weakening of the structures of metaphysics,

32. A detailed history of Vattimo's weak thought can be found in my introduction to *Weakening Philosophy: Essays in Honor of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007, p. 3-34

33. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Eng., Cambridge University Press, 1991, p. 6.

and Rorty, by indicating how the value of philosophy is now “a matter of its relation not to a subject-matter but to the rest of the conversation of humankind,” have not only overcome metaphysics but also emphasized its inevitable continuation in hermeneutics.³⁴ Weak thought is the common position within which Vattimo’s and Rorty’s hermeneutics may operate both without falling back in metaphysics and by generating new Being through its own effects. As Vattimo explains, interpretation

generates Being, new senses of experience, new ways for the world to announce itself, which are not only other than the ones announced “before.” Rather, they join the latter in a sort of *discursus* whose logic (also in the sense of Logos) consists precisely in the continuity (...). Ontological hermeneutics replaces the metaphysics of presence with a concept of Being that is essentially constituted by the feature of dissolution. Being gives itself not once and for all as a simple presence; rather, it occurs as announcement and grows into the interpretations that listen and correspond (to Being).³⁵

As we can see, Vattimo’s ontological hermeneutics is possible only within the remains of Being, that is, as a continuation, not a discovery. While descriptions represent Being, interpretations generate Being. However, this generation is not autonomous but part of the continuity of that metaphysics we cannot overcome. What is made manifest is not Being, but the remains of Being, those effects of Being that spring only from the on-

34. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Eng., Cambridge University Press, 2007, p. 129.

35. Vattimo, *After Christianity*, p. 67-8.

tological difference. Although the word “effects,” from the Latin *effectus*, “performance” or “accomplishment,” can be used for various functions, it is here understood against hermeneutics’ traditional search for causes, origins, or truth.³⁶ This is why Vattimo defined hermeneutics not only “as the philosophical theory of the interpretative character of every experience of truth,” but also the only one that is “lucid about itself as no more than an interpretation.”³⁷

It is for these same reasons that Rorty decided to endorse hermeneutics, which he did not consider a philosophical position but rather the “expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled.”³⁸ Just as for Vattimo, for Rorty philosophical hermeneutics is not a defense of human sciences, a challenger of scientific method, or an opponent of analytic philosophy, but rather “what we get when we are no longer epistemological.”³⁹ If hermeneutics were just another discipline or position, that is, the discovery that

36. J. L. Austin has also emphasized the function of “effects” in his theory of “speech acts,” that is, performance utterances. See J. L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, ed. J. O. Urmson, Oxford, Clarendon, 1962.

37. Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trans. D. Webb, Cambridge, Eng., Polity, 1997, p. 7.

38. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 315.

39. *Ibid.*, p. 325.

there are different perspectives on the world, it would presuppose a conception of truth as the objective mirror of how things are, which Rorty wants to avoid.⁴⁰ Avoiding this metaphysical notion of truth directed Rorty toward Heidegger's hermeneutics, which, as I have said, is more about the effects than the origins of truth. In the Synergos Seminars at George Mason University in 1982, Rorty declared that hermeneutics is not only linguistic but also essentially anti-Platonic, and therefore capable of overcoming our epistemological tradition. Rorty specified that

what Nietzsche—and, more generally, “hermeneutics”—has to tell us is not that we need a new method, but rather that we should look askance at the idea of method. He and his followers should not be viewed as offering us a new set of concepts, but rather as offering a certain skepticism about all possible concepts, including the ones they themselves use (...) they should be seen as urging us to think of concepts as tools rather than pictures—problem-solving instruments rather than firm foundations from which to criticize those who use different concepts.⁴¹

We can now affirm that Heidegger, Vattimo, and Rorty did not see in hermeneutics a philosophy or an alternative way forward for philosophy to elucidate texts, repre-

40. On this concept of truth, see the discussion in Richard Rorty and Pascal Engel, *What's the Use of Truth?*, ed. P. Savidan, trans. W. McCuaig, New York, Columbia University Press, 2007, p. 47-59.

41. Richard Rorty and C. Barry Chabot, *Richard Rorty on Hermeneutics, General Studies, and Teaching: With Replies and Applications, Selected Papers from the Synergos Seminars*, vol. 2, Fairfax, Va., George Mason University, 1982, p. 14.

sent reality, or translate communication but, on the contrary, a thought beyond these alternatives. Against the architects of hermeneutics (Pareyson, Gadamer, and Ricoeur), Rorty and Vattimo have redirected hermeneutics to respond to Heidegger's destruction of metaphysics and its consequences. The aim of weak thought's hermeneutics is to continue generating new words within our language. Although neither Heidegger, Vattimo, nor Rorty ever affirmed that "Being is conversation," this idea responds not only to the destruction of Being as presence but also to the new fundamental question of philosophy: "How is it going with Being?"⁴² In order to justify this thesis, it is necessary to emphasize the difference between dialogue and conversation, in other words, between Gadamer's conservative hermeneutics and weak thought's progressive hermeneutics.

While Rorty and Vattimo gave Gadamer's philosophical hermeneutics great significance throughout their writings, they are both much closer to Heidegger's post-metaphysical thought than to Gadamer's hermeneutic theory. This is confirmed in both Georgia Warnke and in Jean Grondin, two distinguished interpreters of Gadamer who have accused Rorty and Vattimo of misreading the German master's hermeneutics. While Warnke

42. Investigations into the philosophical meaning of conversation can be found in T. W. Crusius, *Kenneth Burke and the Conversation After Philosophy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1999; and more recently in Dmitri Nikulin, *On Dialogue*, Lexington Books, 2005.

reminds Rorty that Gadamer does not replace truth with edification but rather “sees hermeneutics as an assessment of validity claims,”⁴³ Grondin goes even further in considering Vattimo’s nihilistic interpretation of Gadamer’s famous thesis (“Being that can be understood is language”) a “form of linguistic relativism”⁴⁴ that cannot be found in the German master. Both Warnke and Grondin are correct, and they find a confirmation of their criticism in Heidegger, who considered hermeneutical philosophy “Gadamer’s business,” in other words, radically different from the existential thought he was looking for.⁴⁵ However, this difference comes not from hermeneutics’ interpretative function, but rather from Gadamer’s inherent metaphysical search for truth through dialogue. While “truth” for Gadamer is a goal that can be reached through dialogue, or “conversation,” for weak thought, hermeneutics is a way to avoid “asking the question of what is or is not real,” that is, truth.⁴⁶

-
43. Georgia Warnke, “Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty,” in *Richard Rorty*, ed. Alan Malachowski, vol. 4, London: Sage, 2002, p. 182.
 44. Jean Grondin, “Vattimo’s Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?” in *Weakening Philosophy: Essays in Honor of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 2007, p. 211.
 45. Martin Heidegger, letter to Otto Pöggeler, January 5, 1973, in *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie*, by Otto Pöggeler (Freiburg, Alber, 1983).
 46. Rorty, “Being That Can Be Understood Is Language,” p. 26.

Although Gadamer did not pursue Heidegger's destruction of metaphysics, he did follow his insistence on language (as the house of Being) in order to specify the fundamental role language plays in our existence. Gadamer pointed out that language is not only the "house of Being" but also a "house of the human being, a house where one lives, which one furnishes, and where one encounters oneself, or oneself in others."⁴⁷ In these encounters language becomes a "we" where we are all assigned a place in relation to one another in order to understand because "Being that can be understood is language." Language is the "element in which we live, as fishes live in water (...) in linguistic interaction we call it a conversation."⁴⁸ However, there is a fundamental difference within this linguistic interaction that must be pointed out.

While literally the German words *Gespräch*, *Dialog*, and *Unterhaltung* should be translated as "discussion," "dialogue," and "conversation," most translators of Gadamer's works have rightly translated *Gespräch* as "conversation." This is not because of linguistic arbitrariness but because of a philosophical demand implic-

47. Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 166-73.

48. Hans-Georg Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey" in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn, Library of Living Philosophers 24, Chicago, Open Court, 1997, p. 22.

it in its meaning. *Gespräch* does not allude to something programmed in advance under the direction of a subject matter, wherein the partners leave aside their particular prejudices; on the contrary, a genuine *Gespräch* is never the one we wanted to conduct but rather one we fall into as it develops. This is why we cannot decide to become involved in a conversation, assume a position of leadership within it, or extricate its truth but must instead wait for these functions to appear on their own; we are always led by the conversation. However, our being always led by the *Gespräch* does not mean that truth will never appear but rather that it will always be a contingent effect of its own unprogrammed factors, which we never have under control. This is why *Gespräch* is closer to what in English we call “conversation” and not “dialogue,” which is a specialized category of conversation aimed at finding truth, as in the Platonic dialogues. In these dialogues both interlocutors not only had the subject matter and its outcome under control but also were interested in convincing its audience of a specific truth. To be in a conversation instead means allowing oneself to be conducted by the subject matter because a conversation does not have a goal. *While truth values are the main issues in a dialogue, contingent, unprogrammed, and interchangeable interpretations are the main concern of a conversation.* Conversation is free from any metaphysics, epistemology, or representationalist modalities, and

this is why Rorty emphasizes it as the “ultimate context within which knowledge is to be understood” in his 1979 classic, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Although it is not explicit whether Gadamer meant conversation or dialogue by *Gespräch*, the fact that truth was significant for him allows us to distinguish his hermeneutics not only from Heidegger’s “different conceptual platform” but also from Rorty and Vattimo’s weak thought. Also, and most important, elucidating this difference allows us to notice how “conversation” is weak in comparison to “dialogue,” where truth is the primary goal and control the necessary condition. However, it is just this weakness that responds not only to the “worn-out” condition of Being after its destruction but also to the new post-metaphysical question, “How is it going with Being?” As I said before, this question was formulated by Heidegger in order to “work out Being anew,” since the working out then does not depend anymore on the correct representation of Being but rather on the condition, state, or remains of Being. As in a conversation, Being is not set apart but simply interpreted in order to allow us to come to terms with metaphysics, which we cannot overcome but must maintain in order to avoid falling into it.

Finally, it should not come as a surprise that Rorty’s contribution to a collection of essays on the analytic and Continental divide in 2003 was entitled “Analytic and Conversational Philosophy” and Vattimo’s latest book

was entitled *Farewell to Truth*.⁴⁹ Both are invitations not only to enlarge the branches of contemporary philosophy through conversation but also, as Heidegger said, to “remain in conversation with that to which the tradition of philosophy delivers us, that is, liberates us”: the Being of beings.⁵⁰

49. C. G. Prado, ed., *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Amherst, N.Y., Humanity Books, 2003. Rorty’s essay was recently reprinted in his last collection of papers, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 120-30.

50. Heidegger, *What Is Philosophy?*, p. 71.

Ética y Derechos Humanos en un Mundo Globalizado

Michel Wieviorka

A première vue, tout devrait séparer les analyses de la globalisation et celles s'intéressant à la subjectivité personnelle des individus. La globalisation renvoie aux dimensions planétaires de l'action, et “penser global”, c'est penser précisément en sortant de cadres plus étroits, à commencer par celui que constitue l'Etat-nation. La subjectivité des individus renvoie, au plus loin des grands enjeux planétaires généralement associés à l'expression de globalisation, à ce que chacun de nous peut avoir de plus intime, de plus personnel, à la capacité de chacun de construire son expérience, de la maîtriser, de faire ses choix. Mais introduisons ici, d'emblée, une série de distinctions qui peuvent nous aider à préciser le concept de

“sujet”, et qui tiennent au fait que parler de subjectivité renvoie à la personnalité, et non à l’action. Si le “sujet” se définit par référence à la virtualité d’agir, et non à l’agir proprement dit, il est utile de distinguer, pour le moins, entre ces deux registres, et d’admettre qu’il existe, pour simplifier, deux cas possibles: celui où le “sujet” est capable de passer à l’action, et donc de se transformer en acteur, et celui où, pour des raisons qui peuvent être externes ou lui être propres, personnelles, il ne le peut pas. Dans cette deuxième catégorie, on pourra notamment s’intéresser au sujet “flottant”, pour qui la situation rend l’action difficile, par exemple du fait du racisme, de la discrimination, de l’exclusion sociale, ou bien au sujet fragile, ou très vulnérable, pour qui agir est difficile du fait, par exemple, de la maladie, ou bien encore au sujet impossible, du fait par exemple d’une perte de conscience, d’un coma profond, ou parce qu’il s’agit d’un humain non encore développé, incapable de formuler des choix. Ce qui conduit très directement à associer le thème des droits humains, ou droits de l’homme (le choix entre les deux expressions est lui-même objet d’un débat que nous laisserons de côté) à celui de la subjectivité de la personne singulière: le progrès des uns, en effet, est indissociable de la reconnaissance de l’autre, les droits étant ici non pas une abstraction, mais un attribut dont la décision d’user doit être laissée à la seule personne, qui dispose, dans cette perspective, selon la belle et célèbre formule

d'Hannah Arendt, du “droit d'avoir des droits” — et de s'en servir.

S'il faut non pas se livrer à un constat d'immense distance entre globalisation et subjectivité, mais au contraire envisager l'existence d'un lien entre les deux, en particulier s'il s'agit des droits de l'homme, c'est d'abord pour une raison empirique, qui tient à un constat élémentaire, perceptible dans la littérature sociologique depuis une vingtaine d'années au moins: les progrès de la globalisation, d'une part, et d'autre part l'importance croissante dans la vie collective de tout ce qui touche à la subjectivité des individus se développent de façon concomitante, comme je l'ai indiqué dans un ouvrage récent,¹ ce qui donne à penser que les deux phénomènes entretiennent quelque lien.

Et ici, une première explication, pourtant sommaire, semble s'imposer: s'il faut admettre que la globalisation et la subjectivité des individus sont liés, n'est-ce pas d'abord parce que les Etats se transforment et, dans une certaine mesure, s'affaiblissent avec la globalisation? L'Etat moderne est la principale institution qui empêche la pure subjectivité des individus de s'exprimer sans frontières, sans retenue, et depuis Hobbes, nous savons bien que l'Etat interdit aux instincts les plus violents de se déchaîner — avec l'Etat, l'homme cesse d'être un loup

1. Michel Wieviorka, *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont, 2008.

pour l'homme. Or la globalisation est d'abord et avant tout un phénomène pour lequel les limites étatiques ne constituent pas un obstacle pour les forces économiques, qui peuvent se déployer dans des espaces sans frontières. Le sens le plus élémentaire du mot “globalisation” est là, dans l'idée qu'entre le marché, ou l'économie néolibérale sans entrave d'un côté, et d'un autre côté les individus, les Etats semblent moins qu'avant capables de s'interposer pour imposer des règles de vie collectives, des normes, des contraintes. Or s'ils sont affaiblis, cela n'ouvre-t-il pas la voie pour une subjectivité accrue, et davantage susceptible de se transformer en action?

Ce raisonnement peut être étendu à la politique, et à l'idée d'une crise politique: la montée en puissance des thèmes des droits de l'homme et de l'éthique dans le débat public, national et international, ne s'est-elle pas effectuée sur fonds de crise ou d'incapacité des principales forces politiques à assurer la médiation, précisément, entre la société civile et ses individus, d'un côté, et d'un autre côté les Etats; n'est-elle pas en rapport avec le déclin des partis politiques classiques, voire avec les difficultés qu'il y a à renouveler la démocratie?

Ce raisonnement, dominé par un point de vue économique, est présenté ici de façon sommaire, et il faudrait le nuancer pour le présenter avec plus de complexité. Mais surtout, il réduit le phénomène à de trop élémentaires dimensions. Car d'une part la globalisation économique ne signifie pas nécessairement la dissolution des règles, des

frontières et des limites étatiques ou institutionnelles, et d'autre part, la globalisation peut se lire dans d'autres domaines que celui de la seule économie. Il est surprenant, par exemple, que l'on hésite à voir dans les grands phénomènes religieux du monde contemporain une modalité de globalisation. Et on peut penser, sur un tout autre registre, que la montée en force dans le débat public du thème des droits de l'homme et, au sein de bien des sociétés, de préoccupations dites éthiques est-elle aussi liée à la globalisation: on le verra, l'éthique semble devoir être d'autant plus pensée en relation avec la subjectivité des individus que la globalisation affaiblit les Etats, leur droit, leurs lois.

Il est pourtant insuffisant, voire dans certains cas contraire aux faits, de dire de la mondialisation qu'elle favorise la subjectivité des sujets personnels. Elle peut aussi jouer en sens inverse, être un facteur de déssubjectivation, en exacerbant les tendances des individus à se comporter en consommateurs, et non pas en producteurs de leur existence, et en les soumettant plus que jamais à la culture du marché et de la publicité, ce qui peut renvoyer à des logiques de domination ou, par exemple dans une perspective qui s'inspirerait des philosophes de l'Ecole de Francfort, d'aliénation. Par ailleurs, il n'y a aucune raison de postuler *a priori* que la globalisation précède et détermine la subjectivité, ou d'ailleurs le contraire: la relation n'est pas nécessairement à sens unique. De façon plus limitée, on peut s'interroger: la montée en puissance de la subjectivi-

té est-elle source d'affaiblissement des Etats de l'intérieur, ou le reflet d'une crise de l'Etat? Et va-t-elle nécessairement dans le sens de l'affaiblissement, alors même qu'elle peut aussi se solder par des demandes de renforcement de la loi, de création de normes et de règles? Mais il est vrai aussi que les normes et les règles peuvent être envisagées à un niveau autre qu'étatique.

De même, on peut penser que la montée en puissance des droits de l'homme et de l'éthique est non seulement une conséquence, mais aussi une source de la crise du politique, et des difficultés de certains grands acteurs politiques, en particulier à gauche, qu'elle a en particulier affaibli leur capacité à se présenter comme des partis de gouvernement, capables d'assumer pleinement un pouvoir d'Etat lui-même, on l'a dit, interpellé par la mondialisation.

Pour envisager ces questions, je me concentrerai donc, ici, sur le dossier relativement précis, celui des questions dites "éthiques" et des droits de l'homme, une problématique qui est de plus en plus importante dans les sciences sociales. Depuis la fin de la Deuxième guerre mondiale, ces questions ont été portées dans le débat public par quatre forces principales.

1. LES INTERROGATIONS DES SAVANTS

La première est le fait de scientifiques mobilisés pour exprimer leur effroi de voir la science servir au mal.

Certains des savants qui ont contribué à la production de l'arme atomique par les Etats-Unis ont fait connaître, avec notamment Robert Oppenheimer, leur refus de voir désormais leur travail être mis au service de la destruction d'êtres humains. Dans un climat qui est celui de la guerre froide et du maccarthyisme, Robert Oppenheimer associe sa critique de prises de position favorables au communisme: le thème de l'éthique rejoint alors l'engagement de type politique.

Le nucléaire militaire n'est pas le seul domaine à partir duquel, depuis, des scientifiques se sont interrogés, parfois très mal à l'aise, sur l'usage de leur recherches. Et l'interrogation revêt le plus souvent une caractéristique importante: l'usage de la science qui est critiqué, ou dénoncé est surtout le fait d'Etats-nations, ou en tout cas il relève directement de leur responsabilité, ce qui n'empêche pas le mythe du savant fou, dangereux et agissant dans le secret de son laboratoire de prospérer dans la littérature ou le cinéma. A partir des années 70, toutes sortes de révélations montrent comment des Etats, pourtant démocratiques, ont développé des programmes scientifiques profondément inhumains et dépourvus de toute éthique, y compris sous la forme d'expériences où des êtres humains servaient de cobaye dans le déni de leur humilité, et au détriment de leur existence. L'important du point de vue de la question qui nous intéresse ici, est que l'éthique scientifique, tout en continuant d'être pensée le plus souvent dans les catégories de l'Etat-nation, s'ins-

crit de plus en plus fréquemment dans d'autres espaces, plus larges. C'est le cas lorsque des scientifiques s'engagent dans des campagnes altermondialistes, ou lorsqu'ils s'efforcent d'alerter les opinions publiques à l'échelle de la planète, par exemple à propos du réchauffement climatique. Un cas intéressant a été donné par les débats à propos de la question du clonage humain, particulièrement vifs à la fin des années 90, dans le contexte marqué par la naissance de la brebis Dolly, premier mammifère issu d'un clonage (1996). Car une donnée nouvelle s'est imposée alors dans la réflexion, celle de la force directe et incontrôlable du marché: quand un marché existe, il se trouvera toujours des scientifiques pour faire avancer un projet irrecevable du point de vue éthique, malgré les législations et les accords des Etats — c'est ainsi que la secte Raël s'est présentée alors comme capable de mettre en oeuvre la perspective d'un clonage humain sans être embarrassée pour annoncer qu'elle faisait travailler des scientifiques. Elle pouvait compter sur des riches individus croyant pouvoir retrouver ainsi un enfant perdu ou accéder à une sorte d'éternité.

Cette perspective peut être étendue à d'autres enjeux, tout simplement parce qu'aujourd'hui, les Etats ont moins qu'avant le monopole de la production du savoir scientifique dans des domaines comme ceux qui peuvent intéresser la Défense ou la diplomatie: les technologies militaires, par exemple, empruntent beaucoup à la recherche civile. De même, certaines des grandes questions qui

animent le débat sur la connaissance scientifique ont-elles pris un tour à la fois éthique et “global” avec les crises dites de la “vache folle”, du SRAS, de la grippe aviaire ou de la grippe HINI: ces crises sont planétaires, elles entretiennent un lien étroit avec la globalisation, le tourisme mondial, les transports aériens, les échanges de marchandises et la circulation des humains à l'échelle de la planète, et les Etats peinent à y répondre isolément, ou même en s'efforçant de trouver des accords et d'élaborer des politiques communes avec l'aide d'organisations internationales.

Résumons-nous: l'intervention des scientifiques dans le débat éthique ou moral est de plus en plus à lire dans les catégories de la globalisation, qu'il s'agisse des enjeux, des significations de l'action, de ses liens avec des mouvements eux-mêmes “globaux”, comme l'altermondialisme ou la contestation écologiste, de sa participation à l'action humanitaire ou de l'espace dans lequel se meuvent les acteurs.

2. LES DROITS DE L'HOMME

Les questions éthiques, ensuite, ont été portées par les droits de l'homme, et ce, selon deux axes distincts, qui s'inscrivent l'un et l'autre dans le prolongement de l'esprit de la “Déclaration universelle des droits de l'homme” votée par les 58 Etats réunis lors de l'Assemblée Générale des Nations Unies du 10 décembre 1948, et à laquelle le nom de René Cassin est attaché. Dans un contexte

historique marqué aussi par les procès de Nuremberg, et dans une certaine continuité avec les efforts de l'entre-deux-guerres pour construire la Société des Nations, le thème des droits de l'homme a d'abord été fondamentalement international, leur progression étant conditionnée par des accords entre Etats.

Un premier axe du développement des questions éthiques dans les années 60 et surtout 70 est celui des droits de l'homme face à des régimes despotes, autoritaires, totalitaires.

a) *Face au totalitarisme et aux dictatures*

Au pire moment du totalitarisme soviétique, quand la guerre froide entre l'Union soviétique et les Etats-Unis battait son plein, et qu'il s'agissait d'évoquer d'éventuelles résistances au pouvoir, il était question de politique, de soutien à un camp ou un autre, bien plus que de droits de l'homme. Pourtant, dès le début des années 60, Amnesty International est créée, affichant clairement sa volonté de se dégager de la Guerre froide, de l'appartenance à l'un ou l'autre camp, à la différence, notamment, du Tribunal Russell dont les procès ciblent unilatéralement les Etats-Unis et leurs protégés. Amnesty prend ses distances par rapport à la définition des droits de l'homme que peuvent promouvoir les partis et les Etats, elle refuse, dès sa fondation, toute subvention étatique. Ses inventeurs et ses pionniers sont surtout des Anglo-saxons et des Scandinaves pour qui c'est la personne individuelle, et non l'Etat, qui est sujet de droits.

Puis est venue la dissidence, en même temps que la résistance civile aux dictatures en Amérique latine obligeaient à penser une certaine symétrie, que le célèbre échange du 18 décembre 1976 a pu illustrer: ce jour-là, Vladimir Boukovsky, le dissident soviétique, et Luis Corvalan, le secrétaire du Parti communiste chilien emprisonné par Pinochet furent échangés sur le tarmac de l'aéroport de Zurich, ce qui constituait un succès des droits de l'homme et la marque de l'impuissance ou d'une fin qui approchait pour les deux systèmes politiques concernés. C'est d'ailleurs Amnesty qui avait organisé l'échange.

Dans les années 70, et même si ce mouvement a pu prendre un tour politique, ou plutôt géopolitique, avec en particulier les accords d'Helsinki et leur "deuxième corbeille", les droits de l'homme ont été alors mis en avant, au-delà en quelque sorte du politique, sans s'appuyer nécessairement sur les Etats démocratiques, sans se soucier de leurs intérêts géopolitiques ou diplomatiques, et contre ou malgré les Etats qui les bafouaient. La critique, quand elle visait les régimes communistes, était externe (depuis les démocraties) mais elle n'était pas encore "globale", elle était manifestement portée par un camp contre l'autre. Elle tirait néanmoins sa force de son caractère supra-politique, ou non politique: ce n'était pas la droite contre la gauche, les capitalistes contre les socialistes, ou une quelconque opposition de ce type qui était en jeu, mais l'idée de valeurs qui devraient s'imposer au-dessus,

en quelque sorte, du jeu politique et des Etats. Les dissidents eux-mêmes, sans relai politique réel dans leur propre pays, opposaient leur subjectivité personnelle au régime qui les niait, les broyait, comme individus, même si ils pouvaient se dire aussi portés par un sentiment national ou religieux, une subjectivité collective. Les “Folles” de la place de Mai, à Buenos Aires, dénonçant la barbarie d'une dictature les privant de leurs maris, de leurs enfants, de leurs frères ont-elles aussi symbolisé un combat qui se réclamait de valeurs, des droits de l'homme, sans être porté par une quelconque force politique. Avec eux, et avec elles, le combat singulier de consciences et de subjectivités singulières trouvant l'immense force, le courage de s'exprimer, s'en prenait pour l'essentiel à des Etats, de l'intérieur, avec le soutien plus ou moins marqué d'organisations extérieures, ou internationales, comme Amnesty International, préfigurant l'étape suivante, celle du débordement des Etats par les organisations humanitaires: on n'était pas encore dans la globalisation.

b) L'action des ONG humanitaires

A la même époque, le caractère précurseur de quelques mouvements comme Amnesty a été plus que confirmé par l'essor massif de formes de défense des droits de l'homme, portées par des individus réunis dans des organisations qu'on appellera plus tard des ONG, avec le projet de sauver des vies humaines malgré, voire contre le jeu des Etats. Ici, l'action vient complètement du dehors des Etats concernés, elle est humanitaire, il s'agit, no-

tamment avec les “French Doctors”, d'affirmer la prééminence de la vie humaine sur la raison d'Etat, et même de se départir de la prudence tout diplomatique de la Croix Rouge, elle-même toujours très respectueuse des Etats. Ceux-ci sont alors critiqués, dénoncés, bafoués ou ignorés au nom d'un “droit d'ingérence” porté par des acteurs humanitaires qui affirment que la raison d'Etat passe après les droits de l'homme, surtout s'il s'agit de survie. Dans les années 80 et 90, les ONG ont prospéré, et pris des dimensions souvent globales, elles se sont démultipliées et certaines ont dépassé de très loin le stade artisanal pour devenir de puissantes organisations supra ou transnationales capables d'intervenir partout dans le monde, là où des sujets individuels ont besoin de leur soutien ou de leur intervention.

Qu'il s'agisse de la dissidence ou de l'action externe des associations et ONG humanitaires, l'important ici est que l'affirmation de l'importance des droits de l'homme est venue mettre en cause la légitimité même des Etats accusés de les bafouer, ou de ne pas laisser agir ceux qui veulent les promouvoir, et elle ne doit rien, et souvent bien au contraire, à la mobilisation de partis politiques. Et un paradoxe est devenu apparemment incontournable: comment les droits de l'homme, universels, peuvent-ils s'exercer si ceux qui les bafouent, comme ceux qui les défendent, agissent dans un cadre non universel, qui est pour l'essentiel celui de l'Etat-nation? Comment continuer à accepter l'idée que les droits de l'homme s'appli-

quent dans des espaces qui demeurent ceux de l'Etat-nation, si celui-ci n'entend pas vraiment les appliquer? Une réponse théorique avait été apportée par René Cassin avec la Déclaration universelle des droits de l'homme. Elle affirme que ceux-ci doivent pouvoir s'appliquer quel que soit l'Etat, et que les droits fondamentaux de l'individu sont au-dessus de ceux des Etats. Mais cette réponse laisse en fait bien des questions non résolues: qui décide du caractère criminel, ou intolérable d'un Etat, ce qui justifie l'intervention d'acteurs extérieurs? Le principe de la légitimité des Etats, westphalienne si l'on veut, peut-il s'accommoder du principe des droits de l'homme lorsque celui-ci va à l'encontre d'un régime installé? Et le cadre de la défense des droits de l'homme peut-il être autre que celui qu'offrent les Etats, leurs accords et les règles et institutions internationales dont ils se sont dotés?

D'importantes critiques ont pu être apportées à l'idée d'une universalité des droits de l'homme, et elles ont été comme exacerbées par la globalisation: au départ, en effet, il lui a été reproché de recouvrir, au sein d'un Etat, la domination des hommes sur les femmes ou des blancs sur les personnes de couleur. Puis le reproche s'est étendu à des problèmes définis à l'échelle de la planète: l'universalisme des puissants, explique par exemple Immanuel Wallerstein, aurait toujours été "partial et dévoyé", au service, en particulier, "des intérêts propres aux stra-

tes dominantes du système-monde moderne".² Cet universalisme serait à géométrie variable, mis en avant par des Etats qui, tels les Etats-Unis, s'en réclament pour moraliser le monde, mais ne se privent pas de soutenir des dictatures. L'important, ici, est de voir que les progrès des droits de l'homme, dans le monde entier, signifient que la personne singulière est placée au-dessus des pouvoirs quels qu'ils soient. Et que plus le monde est "global", avec un capitalisme financier et commercial qui se joue des frontières et donc des Etats, des flux migratoires démultipliés et diversifiés, des identités complexes, éventuellement transnationales, et moins il est possible, pour faire prévaloir des droits qui seraient vraiment universels, de s'appuyer sur les Etats et peut-être même sur les organisations qui les unissent, telles les Nations Unies. Disons-le autrement: la globalisation de l'économie appelle une autre globalisation, celle des droits de l'homme, qui ne peut se satisfaire de relations entre Etats, dites "internationales". Et l'une et l'autre globalisations appellent des formes d'articulation de l'action aux différents niveaux du monde, des grandes régions, des Etats-nations et de la vie locale.

L'action pour les droits de l'homme s'est développée dans les années 70 en dehors et souvent même contre les organisations classiques des systèmes politiques. En se globalisant, elle semble à première vue devoir s'en éloigner.

2. Immanuel Wallerstein, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Paris, éd. Demopolis, 2008, p. 5.

gner encore plus, tant ceux-ci sont structurés au niveau principal des Etats-Nation. Mais rien n'interdit de penser qu'à terme, elle puisse trouver parmi des forces politiques capables elles-mêmes de se “globaliser”, au moins en partie, des opérateurs prenant en charge leurs demandes et leurs besoins propres.

3. L'éthique

Longtemps, les préoccupations éthiques ont été le fait de philosophes ou de clercs s'interrogeant sur les conditions d'une pratique personnelle qui soit responsable, conforme à des valeurs et fondée en raison. Mais une tendance puissante est à l'œuvre aujourd'hui, partout dans les démocraties, pour rapprocher l'éthique de l'action. Cette tendance opère selon deux logiques principales. La première consiste à légiférer, à confier au droit et à la loi le soin de fixer les règles qui commanderont des décisions délicates, en particulier dès qu'il s'agit de vie et de mort. La seconde considère plutôt que chaque décision de ce type doit être singulière, qu'il est dangereux de préconiser l'application d'un droit qui définit les réponses une fois pour toutes, à l'avance, et qu'il convient de mettre en place partout où des questions délicates peuvent se poser des procédures, des instances *ad hoc*.

Ces deux logiques ne sont pas incompatibles. On peut penser que la seconde peut alimenter ou informer la première, et qu'en tirant les leçons d'un nombre suffisant d'expériences concrètes, comme celles des Comités d'éthique spécialisés, par exemple en matière clinique,

il est possible d'améliorer un cadre législatif existant, et de proposer de nouvelles lois, de nouvelles règles. Mais l'inspiration première n'est pas exactement la même dans les deux cas. Légiférer, c'est pour l'essentiel installer l'éthique dans le cadre de l'Etat-nation, éventuellement complété par des accords internationaux, c'est accorder une prééminence à l'Etat, à l'ordre ou à la loi, quitte à ce que ce soit pour créer un cadre favorable au respect de la subjectivité des individus — “l'individu est un sujet parlant”, rappellent Geneviève Delaisi de Parseval et Valérie Depagt-Sebag dans un rapport qui est un plaidoyer formulé en termes juridiques pour que soit modifiée la loi bioéthique française.³

Très différemment, mettre en place des dispositifs fonctionnant au cas par cas, c'est se centrer d'emblée sur des individus tenus pour des sujets personnels, le plus souvent des sujets à venir ou en gestation (embryons, enfants très jeunes), ou des sujets fragiles (malades par exemple), ou bien encore privés de capacité d'action, voire incapables en eux-mêmes de s'exprimer et de décider quoi que ce soit. C'est tenir compte de la souffrance des malades, qu'ils soient ou non en phase terminale, c'est prendre en considération les désirs et les attentes de personnes ou de couples qui relèvent de situations particu-

3. Geneviève Delaisi de Parseval, Valérie Depadt-Sebag, *Accès à la parenté. Assistance médicale à la procréation et adoption. Pour une révision progressiste de la loi bioéthique*, Terra Nova, 2010.

lièrement singulières, et à la limite des normes et règles communément acceptées. C'est se soucier de la montée de l'individualisme, qui fait que chacun souhaite accéder à l'argent, à la consommation, au travail, à la santé comme personne, mais aussi prendre en charge sa propre expérience, pouvoir accéder à la parenté, décider d'avoir des enfants, ou non, et de les élever dans la cellule ou le couple dont on a choisi la forme. C'est pouvoir mourir dans des conditions qui lui conviennent — d'où l'importance, désormais, du thème de la mort digne —. Etc.

La première perspective, si on en adopte une version élémentaire ou radicalisée, n'autorise pas le débat, la discussion, la négociation, elle s'impose aux individus, tout au plus autorise-t-elle l'interprétation de la loi, qui surplombe nécessairement toute décision. L'éthique est confiée à un garant, une autorité supérieure, elle préexiste à la décision, d'où ses dimensions fondamentalement juridiques. La seconde perspective, au contraire, repose sur le débat, et accorde une grande valeur à la parole de chacun de ceux qui y participent, et à leur apport particulier. L'éthique est alors la résultante de ce que peuvent apporter les participants personnels au débat sur un cas particulier, en même temps que le fruit de leur discussion. Elle se constitue dans l'échange, la réflexion collective d'un certain nombre de personnes. Et les décisions qui éventuellement se fondent sur elle ne sont pas destinées à être généralisées, sur le mode, si l'on veut, de la jurisprudence.

Le propre de la première perspective est de disso-cier le moment de la réflexion, de celui de l'application des lois et donc de la décision. L'élaboration d'une loi est toujours un processus et, en matière de vie et de mort, un processus délibératif long et compliqué. Puis la loi est votée, les décrets d'application sont passés, et elle est ensuite utilisée pour faire face à des situations concrètes. Le médecin, par exemple, doit s'assurer que ses dé-cisions sont bien conformes à la loi. Dans la deuxième perspective, tout change, car le moment de la réflexion prépare une prise de décision très proche dans le temps. Ceux qui décident ne sont pas les mêmes que ceux qui participent à la réflexion, mais n'en sont jamais très loin. Les membres d'un Comité d'éthique clinique, par exem-ple, sont sur place, dans l'Hôpital qui leur soumet tel ou tel cas à examiner, ils interrogent les personnes effecti-vement concernées, et s'ils ne décident pas, ils rassem-blent des éléments qui préparent utilement la prise de dé-cision.

La première perspective mobilise en amont toutes sortes d'acteurs, qui interviennent dans le débat public, se mobilisent pour faire connaître leurs positions, qu'il s'agisse d'intellectuels, de scientifiques, de forces poli-tiques, associatives, religieuses, de professionnels, qui écrivent des tribunes dans les médias ou exercent des pressions plus ou moins discrètes, jusqu'au jour où le dé-bat devient essentiellement politique. La deuxième pers-pective se situe en dehors de considérations politiques, et

relève de discussions et de collectes d'informations selon des dispositifs et des procédures qui ne concernent qu'un nombre plus ou moins prédéterminé et limité de participants. La réflexion et la préparation de la décision sont intimement mêlées, ce qui fait que la production de connaissances générales n'est pas un enjeu en elle-même. Les chercheurs qui participent à de tels échanges, juristes, sociologues, psychologues, etc., conjuguent deux démarches, selon des modalités elles-mêmes variables: ils sont membres d'un Comité ou autre collectif tendu vers l'action, mais ils tirent aussi de leur participation un savoir particulier, qui peut alimenter leurs recherches, leurs publications à venir. Cette particularité peut créer des ambiguïtés, et susciter des débats au sein même des Comités et collectifs concernés: est-il légitime de conjuguer ainsi la recherche et l'action? Elle peut aussi servir de sas ou de passerelle entre la seconde perspective, dont elle relève, et la première, qui débouche sur l'action politique et juridique. Car ceux qui savent, en chercheurs, tirer parti de leur expérience dans ce type d'instances peuvent être les vecteurs de propositions juridiques qui assurent la montée en généralité d'un savoir qui s'accumule au cas par cas.

Apparemment, le traitement éthique de certaines questions sociales, à commencer par celles qui touchent à la vie et à la mort, est au plus loin de la globalisation, et concerne ce qu'il y a de plus personnel, voire de plus intime dans l'expérience subjective des individus. Pour-

tant, là aussi, il faut reconnaître l'importance de la globalisation. D'une part, les Etats ayant en la matière des législations variables, il peut arriver qu'en nombre non négligeable, des individus contournent une législation nationale en se rendant dans un pays plus ouvert à leurs attentes, ce qui veut dire aussi que le marché et l'argent peuvent surdéterminer ou influencer les décisions ayant à voir avec l'éthique: il faut disposer de ressources pour pouvoir se rendre à l'étranger. D'autre part, les techniques de communication moderne assurent à l'échelle de la planète la circulation d'informations, mais aussi de produits qui peuvent intervenir dans l'application d'une décision prise "éthiquement". Elles autorisent la connaissance de ce qui est techniquement possible dans le monde entier, elles font connaître l'évolution des pratiques, les expériences novatrices, les débats à une vitesse et avec une densité inouïes.

CONCLUSION: L'IMPACT DE LA CRISE

La crise financière et économique dont le monde a pris conscience en septembre 2008 a modifié sinon le comportement des acteurs du monde de la banque et de la finance, du moins la légitimité des idéologies néolibérales et de la mondialisation "heureuse", pour reprendre l'expression d'Alain Minc. Elle a renforcé symétriquement les références positives à l'Etat et à ses interventions, mais aussi donné du poids aux idées de régulation et d'organisation des espaces supranationaux. Dans

ces conditions, il est possible qu'une période historique s'achève, dans laquelle les droits et protections liées aux individus et à leur subjectivité semblaient se construire, pour l'essentiel, ou bien contre les Etats, ou à côté d'eux, et en dehors des systèmes politiques classiques, ou bien dans le cadre des Etats-nations et alors sous des formes avant tout juridiques et réglementaires. On peut raisonnablement émettre l'hypothèse qu'une nouvelle phase s'inaugure aujourd'hui, dans laquelle les droits de l'homme et la mise en place de conditions d'écoute et de respect des subjectivités personnelles retrouveront des cheminements politiques eux-mêmes nouveaux ou renouvelés. Qu'autrement dit, les droits de l'homme et l'éthique cesseront de surplomber la politique, ou d'être soumis au bon vouloir des Etats, de leurs lois et de leurs accords pour être davantage associés à des combats politiques. Il y a là, en particulier, un défi important pour toutes les forces politiques, et plus spécialement peut-être pour celles qui se réclament de la gauche, et qui ne doivent pas oublier que la débâcle du communisme ou du socialisme "réel" doit quelque chose à la montée des droits de l'homme et des préoccupations éthiques: sont-elles capables désormais de proposer des formes d'action de gouvernement tenant compte largement des sujets personnels, et pas seulement des intérêts des Etats et du renforcement de la loi?

L'herméneutique de Louis Massignon

François L'Yvonnet

“La déception va jusqu'à l'éccœurement.” (Herman Melville,
Jérusalem sur le vif, 1857.)

Nous sommes à Cordoue, cité des “trois cultures”, juive, chrétienne et musulmane. L’Académie de la Latinité, qui s’est donnée pour ambition d’initier une manière de diplomatie de la pensée, de diplomatie du grand large a décidé, répondant à une invitation de l’Université de Cordoue, d’y tenir une session. On ne peut pas faire comme si le lieu était indifférent, comme si nos discours ne devaient s’enraciner dans cette terre symbolique, jadis violemment disputée, mais fécondée en profondeur par le

génie des inspirations, moins par leur rencontre circonstancielle que par leur possible destination commune.

Nous savons ce qu'il faut penser des appels au dialogue des cultures, des civilisations ou des religions. Une formule pieuse, un “mantra” à la mode, le “dernier dogme d'un monde sans dogme” (Régis Debray), un vague “topos” qui traîne dans les prêchi-prêcha bien-pensants. Là n'est pas notre intention. Exposer les grandes lignes de l'herméneutique de Massignon n'est pas davantage céder à la tentation du système (ce qui ne présenterait qu'un intérêt vaguement académique), mais essayer de ressaisir la façon originale qui fut la sienne de concevoir des “points” et des “instants” de convergence des trois rameaux de la religion monothéiste, dans une perspective certes eschatologique, celle du salut, mais surtout à partir d'un questionnement de l'origine.

Nous entendrons par “herméneutique” — puisque le terme apparaît dans le titre de notre colloque —, conformément à l'étymologie grecque du terme (*hermeneutikē*), ce qui concerne d'une manière générale l'interprétation (et non seulement l'explication), ce qui intervient sur tout discours qui possède une certaine équivocité. La finalité de l'herméneutique étant de parvenir à un “optimum” de compréhension. Gardons aussi à l'esprit que le mot grec renvoie à la figure d'Hermès, le dieu messager, le dieu des parcours et des carrefours.

Il ne s'agit, bien entendu, que d'une herméneutique parmi d'autres, en des temps qui ont vu fleurir le genre,

de Dilthey à Ricœur, en passant par Heidegger, Gadamer, Foucault et quelques théologiens. L'herméneutique massignonienne est d'une certaine façon "historique", en tout cas inséparable de ce que l'on pourrait appeler une "théologie de l'histoire", dont les accents ne sont pas sans rappeler une tradition intellectuelle un peu oubliée: de Bossuet à Léon Bloy, *via* Joseph de Maistre, une vision singulière du "devenir" où se mêlent inextricablement histoire sacrée (*Heilsgeschichte*) et histoire profane.

On peut essayer de repérer les enjeux théoriques et pratiques d'une telle herméneutique, en l'envisageant à partir de ce qui la fonde: une topographie ou une géographie spirituelle. Pour essayer d'en circonscrire les modalités et le champ d'exercice, on peut jouer avec profit sur l'écart (la variété du lexique massignonien nous y autorise) entre les deux affixes grecs "*gē*" et "*topos*", qui commandent chez Massignon diverses figurations de l'espace et des lieux:

I — Du côté de la terre ("*gē*"):

□ La *géométrie* (science des figures de l'espace), qui cherche à représenter des espaces qui se touchent, non pas leurs frontières, mais par leur centre (ainsi, Massignon évoque-t-il la "courbure" de l'espace einsteinien lorsqu'il cherche à se "figurer" la "courbure" du temps, avec l'idée que la fin des civilisations les ramènera à leur origine, que "les problèmes du début de l'humanité sont ceux qui se poseront à la fin").

□ La géologie, avec ses sédimentations, ses strates, ses couches, ses clivages. Un ensemble de métaphores que l'on retrouve chez Massignon. Géométrie et géologie pouvant conjuguer leurs modalités pour construire une représentation de l'espace faite d'axes décentrés et de plans superposés. Dans une lettre à Claudel (1^{er} juin 1912), assez sibylline, il se demande pourquoi on ne parlerait pas “langage d'espace”, plutôt que “langage de temps”, disant pour exprimer l'idée de temps qu'il *est l'ensemble des évènements superposés (coïncidents, de même site)*”. Autrement dit, que, en “langage d'espace”, annulée toute distance, “*il reste quelque chose, un résidu*”, un empilement d'évènements enfilés sur le point unique où l'on a réduit l'espace (comme sur une broche)”.

On pense à Léon Bloy, inspirateur “secret” de Massignon, pour lequel le temps n'existe pas. Voici ce qu'il écrit, par exemple, dans *Jeanne d'Arc et l'Allemagne*:

L'histoire est un songe puisqu'elle est bâtie sur le temps, qui est une illusion souvent douloureuse et insaisissable, mais certainement une illusion qu'il est impossible de fixer. Chacune des parcelles infinitésimes dont l'ensemble constitue ce que nous appelons la durée, se précipite au gouffre du passé avec une rapidité foudroyante, et l'histoire n'est autre chose que ce fourmillement d'éclairs enregistrés dans les pupilles de tortue.¹

□ La géographie, *stricto sensu*, avec ses monts, ses fleuves, ses vallées, ses passes, ses déserts et ses villes. La géographie assemble les lieux. Le géographe est un

1. *Jeanne d'Arc et l'Allemagne*, in *Oeuvres*, tome IX, Mercure de France, p. 207.

voyageur, un arpenteur (il peut aussi se faire géomètre). Mais, du voyage au pèlerinage, la continuité n'est qu'apparente. De Hallâj à Gandhi, les "apotropéens" sont bien des arpenteurs, mais qui ne cherchent pas à "gommer le blanc des cartes" (l'expression est de Livingstone). Ils sont en route vers le lieu du sacrifice, vers un lieu saint, préfigure de la Béatitude. Le pèlerinage (dans sa double dimension mystique et eschatologique) est le "non voyage" par excellence. Le voyageur se déplace dans un espace fixe, homogène et neutre, son transport est continu; le pèlerin, à l'inverse, se déplace dans un espace lui-même en mouvement, où les lieux s'interpénètrent, s'entre-croisent, se renvoient l'un à l'autre, se superposent. C'est un espace sacré non homogène et discontinu.²

□ La *géopolitique*, qui exprime des rapports de forces. À côté de la géopolitique profane (on ne se privera pas d'accuser Massignon, sous couvert d'expéditions savantes, de faire du renseignement militaire), il y a place pour une "géopolitique spirituelle". Ainsi, accordait-il une importance symbolique particulière à la vocation musulmane de la France, depuis Saint-Louis et François 1^{er}. Et en parallèle, tous les parjures qui ont rythmé notre histoire contemporaine, en particulier coloniale. Les relations de Louis Massignon et de Lawrence d'Arabie au Levant gagneraient à être inscrites dans une géopolitique

2. Cf. les analyses de Mircea Eliade in *Le Sacré et le profane*, Gallimard, 1965.

de cette nature, plus spirituelle que mystique. Les deux figures creuseraient leur réelle différence.

II — Il y a ce qui relève du “*topos*”. Le registre lexical exprime des figurations spatiales d’emblée plus intériorisées:

□ La *topologie*, dès lors que l'espace subit des déformations. Massignon envisagera toutes sortes de correspondances entre certains points du globe et certaines âmes privilégiées. Une topologie mystique qui sera surtout attentive à figurer les torsions de l'espace (des “nœuds”) sous les coups de la transcendance (ce qui pourrait aider à comprendre que des proximités inédites puissent se tisser entre des lieux et des témoins apparemment très éloignés, mais topologiquement “contigus”).

□ La *topique*: à la différence de la topique freudienne qui est statique, la topique massignonienne se veut *dynamique*. Dans *La Passion de Hallâj*, il formule en des termes assez énigmatiques une telle dynamisation projective:

On a pu considérer l’histoire totale de l’humanité jusqu’au Jugement comme un tissu sphérique, dont la chaîne spatiale tridimensionnelle de “situations dramatiques” inconsciemment souffertes par la masse, est traversée, “armée” par une trame: celle que la navette irréversible des instants tisse avec les courbes de vie originales d’âmes “royales”, compatientes et réparatrices, illustres ou cachées: qui “réalisent” le dessein divin. Telle celle de Hallâj.³

3. *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, tome 1, Paris, Gallimard, 1975, p. 30.

Pour Jacques Berque, un tel “*tissu sphérique*”, multidimensionnel, rappelle certains volumes subtils de l’art musulman, en particulier celui appelé “*muqarnas*” qui orne les voûtes des mosquées classiques: “L’espace s’y creuse, se love, se projette en stalactites sans cesse ébauchées et reprises: l’idée de permanence (...) mais se modulant en existés (au pluriel).”⁴ Certains commentateurs avisés ont pu parler d’une “topique des illuminations” ou d’une “topique de l’imagination”⁵ pour rendre saillante l’immatérialité de la géographie massignonienne qui compose un atlas des lieux insignes où s’est manifestée l’action divine, “où l’âme entend des échos qui l’instruisent de son propre mystère”, où se nouent la vocation individuelle et le devenir collectif. Et d’énumérer les points terrestres qui retentissent des grands coups de la transcendance (tous les carrefours de l’humain et du divin), les hauts lieux (vers lesquels convergent les foules de pèlerins) mais aussi les sanctuaires, les oratoires et les cimetières.

□ La *topographie*, enfin, qui a occupé une place importante dans le travail de Louis Massignon, des corporations de Fez (1904) à La Cité des morts du Caire (1958), en passant par Bagdad (1911), Qûfa (1935) ou

-
4. Jacques Berque, “L’anthropologie historique de Louis Massignon”, in *Présence de Louis Massignon*, Maisonneuve et Larose, 1987, p. 32.
 5. Gabriel Bounoure in *Mémorial Louis Massignon*, Le Caire, Dar El-Salam, 1963, p. 29, sq.

Basra (1954). La topographie historique devenant chez lui une sorte d'histoire totale (à la fois, sociale, économique, culturelle et religieuse). Dans son travail sur la Cité des morts du Caire, par exemple, Massignon met remarquablement en évidence la valeur transhistorique des cimetières:⁶ l'espace fait l'objet d'une approche à la fois juridico-religieuse (la souillure des morts par les vivants), ethnographique (attentive à la diversité, dans le temps et l'espace, des rites funéraires, des rythmes calendaires), socio-religieuse (s'arrêtant à la circulation des femmes parmi les tombes), psycho-spirituelle (à verser aux dossiers de l'onirocritique avec l'identification ou invention de tombes par le rêve).

III — Quel peut être l'intérêt d'une telle approche, pour le moins singulière, voire exotique, dont les accents mystiques, parfois même exaltés peuvent en rebouter plus d'un. Sinon de nous aider à admettre, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, qu'il est absurde et vain de passer sous silence, ou au second plan, les enjeux “mythologiques” de l'histoire humaine. En particulier, lorsque l'on est confronté, c'est le cas aujourd'hui avec les Israéliens et les Palestiniens, à des conflits éminemment symboliques, dont on imagine guère qu'ils puissent trouver une solution seulement politique, ou plutôt une solution politique qui ne soit nourrie du “symbolique”...

6. Cf. Denis Gril, “Espace sacré et spiritualité, trois approches: Massignon, Corbin, Guénon” in *D'un Orient l'autre*, Éditions du CNRS, tome II, 1991, p. 50-1

Les “mythes”, comme nous l'a appris Platon, sont toujours “vérité”, ce qui se cache au milieu de la lumière (“*aléthéia*”). Ne pas les prendre aux mots (comme les rêves, dirait Baudrillard, que l'interprétation biaise), conduit à enfermer l'histoire des hommes dans des séries d'actions aveugles.

L'histoire récente est devenue pour Massignon le symbole de l'histoire invisible. C'est à Jérusalem que se fera selon lui la réconciliation des enfants d'Abraham. Ville “axiale” vers laquelle l'espace et le temps convergent, cité de trois absences (l'Arche, le corps du Christ et la station du prophète), surélevées par trois lieux (Le mur des Lamentations, le Saint-Sépulcre et le Dôme du Rocher⁷).

Si la réconciliation ne se fait pas, comme le note justement Christian Jambet,⁸ le moment islamique de l'histoire du monde, celui que nous vivons aujourd'hui avec la montée de l'Islam, ne sera compris ni des Chrétiens ni des Juifs. Ne pas prendre en compte la montée revendicatrice des musulmans est une grave faute d'appréciation. Nous devons être capables de relever le défi de l'islam, et non de le renvoyer aux oubliettes de l'histoire en le qualifiant de survivance “archaïque” ou de “fana-

7. Lui-même construit sur l'antique *Sanctus sanctorum*.

8. Louis Massignon, *Écrits mémorables*, tome I, Robert Laffont, coll. “Bouquins”, 2009, p. VIII (édités par François Angelier, François L'Yvonnet, Souâd Ayada, sous la direction de Christian Jambet).

tisme intégral”, en l'accablant de toutes sortes de noms d'oiseaux, en lui réservant le seul rôle de transmetteur (et encore infidèle) de la pensée antique.

Massignon est l'un des seuls, avec Claudel, à avoir dans le siècle passé pris au sérieux la question sémitique, sans laquelle il n'y a pas de solution au Moyen-Orient, sans laquelle la paix est impossible. Il montre la voie de la fraternité, au sens où en parle Régis Debray dans l'un de ses derniers ouvrages.⁹

Un célèbre dialogue¹⁰ a “opposé” sur la question du monde arabe et de son avenir, Louis Massignon à Jacques Berque (dialogue paru la première fois dans le numéro d'octobre 1960, de la revue *Esprit*), d'où il ressort que l'avenir des peuples passe par la vivification du passé. “L'avenir, dit Berque, est à beaucoup d'égard le passé vivant, le passé revivant, revécu, et non pas ce passé pourri auquel se cramponnent les conservateurs”; nous sommes au moment de la guerre d'Algérie. Il faut laisser aux Arabes, en l'occurrence aux Palestiniens (mais aussi aux Perses, etc.) la possibilité de se réconcilier avec leur passé. Ce qui exige un minimum de respect pour ce qu'ils sont et pour ce qu'ils revendiquent d'être. Ce ne sont ni l'anthropologie *stricto sensu* ni l'historiographie savante ni la géopolitique réaliste qui fourniront, à elles seules, une réponse à cette attente.

9. Régis Debray, *Le Moment fraternité*, Gallimard, 2009.

10. In Louis Massignon, *Écrits mémorables*, I, *op. cit.*, p. 679, sq.

Notre intérêt pour Louis Massignon s'inscrit dans cette perspective, en particulier ses rapports avec Gandhi qu'il rencontra à Paris en 1931. Le Mahatma lui semblait porteur d'une nouvelle forme de lutte contre soi-même et contre l'injustice. Tandis que le siècle s'enferrait dans des stratégies de la violence illimitée, Louis Massignon déchiffra dans l'action de Gandhi l'avenir des déshérités et les prémisses d'une politique paradoxale, qui n'aurait pas pour conséquence de faire des opprimés d'hier les oppresseurs de demain. Une véritable rupture dans l'histoire mondiale. Nous sommes loin, reconnaissons-le, des seules perspectives offertes, entre réalisme politique (Hegel, dans *La Philosophie du droit*, note que les États, dans leurs relations mutuelles, en sont encore à l'état de nature, ils veulent faire justice eux-mêmes), "choc des civilisations", dialogue des cultures, ou plus simplement adaptée à la sauce du jour, la logique ami — ennemi, chère à Carl Schmitt.

À trop avoir lu l'histoire à partir de la seule logique des intérêts (point commun aux libéraux et aux marxistes), en sous-estimant le rôle des passions dans les actions humaines (ce que David Hume avait bien vu), en négligeant la dimension "religieuse" ou "mythologique", on a sous-estimé la part métaphysique des conflits, une clé, peut-être, de leur éventuelle compréhension et de leur possible dénouement.

N'attendons pas béatement la conversion massive des Arabes ou des Perses à la philosophie des Lumières.

Régis Debray a bien montré l'hypocrisie et la niaiserie d'une telle attente. Les Lumières, dit-il,¹¹ 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”.

Le même Régis Debray fait 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)”.¹² 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.

Renouvelons notre approche des situations, ce que Massignon peut aider à faire, en particulier concernant la situation explosive du Moyen-Orient, dont pour une large part dépend la paix du monde.

C'est à partir d'une reconnaissance commune de la sacralité du temps et de l'espace, que l'on peut construire

11. *Aveuglantes Lumières*, Gallimard, 2006, p. 153.

12. *Aveuglantes lumières*, *op. cit.*, p. 130.

re d'éventuelles passerelles. Ce qui nous unit nous dépasse.¹³ Comme le dit encore Régis Debray,¹⁴ il n'y a pas de fraternité sans transcendance, sans “hauteurs symboliques”, sans déchirure. Les “hauteurs symboliques”, qui évoquent la déchirure que signifie le symbole.

Jacques Derrida et Régis Debray avaient fait une suggestion, que l'Académie de la Latinité devrait reprendre à son compte: déplacer le siège de l'ONU à Jérusalem (redonnant une consistance à l'idée de “*corpus separatum*”). Cela ne réglerait sans doute rien, mais quel “symbole”, quelle sanctuarisation du berceau commun: Jérusalem, dont Massignon disait qu'elle était le “jardin d'enfance” de l'humanité. Rappelons ce qu'est un symbole: le *sumbolon* est à l'origine un objet coupé en deux, dont deux hôtes gardaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leur descendance permettant de reconnaître les liens d'hospitalité. *Sumballein*, voulant dire rappro-

13. “La ‘fraternité’ est [le] vœu [de Massignon]. Elle ne peut se réaliser par une sorte de compromis, où chacune perdrait ce qu’elle a de plus singulier, mais par l’accomplissement intégral de sa destination. L’islam, par sa dimension spirituelle, sans égard pour les pouvoirs séculiers, le christianisme en retrouvant le sens de l’abandon “marial” à la volonté divine, le judaïsme, en maintenant vivant son messianisme, en refusant d’être l’idéologie d’un État semblable aux autres. Paradoxalement, les hommes ne s’entendent entre eux qu’à la condition d’être fidèles à ce regard vertical qu’ils posent sur ce qui les dépasse: la révélation” (Christian Jambet, *Le Nouvel Observateur*, déc. 2009).

14. In *Le Moment fraternité*, op. cit.: “Si je veux que mon groupe sonne plein, je dois le suspendre à un trou fondateur.”

cher et *ballein*, jeter; le symbole est à la fois mouvement et mobilisation: il fait qu'on se jette ensemble.¹⁵

Berque plaçait l'amitié sémitique sous le signe d'Héraclite, l'ami des choses, Massignon sous le signe d'Abraham, l'ami de Dieu. D'un côté, il s'agit de jouer du mouvement, de la tension du sacral et de l'historique (“l'impressionnante remontée à l'histoire du monde arabe”), de l'héritage commun gréco-oriental; de l'autre, par un effet d'échappement, de concevoir la question sémitique à grande échelle, à la fois dans la succession des âges et dans leur simultanéité (ce qu'autorise la curieuse “topologie spatio-temporelle” massignonienne), pour comprendre la mission d'universalisation des gens du Livre. Aujourd'hui, comme l'écrivait Massignon, nous assistons, sinon à l'avènement du moment islamique de cette universalisation, du moins à sa phase réflexive. Imaginons Héraclite et Abraham plutôt côte à côte que dos-à-dos.

Nous ne pouvons pas, ici à Cordoue, terre natale de Sénèque, de Maimonide et d'Averroès, lieu d'épanouissement d'une culture “mozarabe”, ne pas porter notre regard vers Jérusalem où se joue un drame “paradigmatique”. L'acharnement avec lequel on dénie à un peuple le droit d'exister, l'expropriation systématique, réelle et symbolique dont il est la victime (faut-il rappeler le cy-

15. CF. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, 1991.

nisme de la politique de Benyamin Netanyahou et la caution *in fine* que lui apportent les Américains), le peu de cas fait à la sacralité de l'espace et du temps, l'abdication des principales puissances du monde (même si la Chine a élevé une protestation officielle) devant le fait accompli, grossièrement vêtu de la respectabilité du droit (ô Rousseau), poussent des générations à la haine et au ressentiment. La sortie du conflit ne peut passer que par une estime commune qui ferait taire les armes, en changeant la nature des armes.¹⁶

IV — La conversion de Massignon, en mai 1908, a joué chez lui le rôle d'une sorte d'hapax existentielle, pour parler comme Jankélévitch, une épiphanie de l'existence. C'est en arabe ("Je l'aime, parce qu'elle m'a ramené au Christ", dira-t-il¹⁷) qu'il retrouve la foi dans le Dieu d'Abraham, dans la langue et avec les mots d'Hallâj: "*Ana'l Haqq*" ("Je suis la Vérité créatrice"). La "Passion" de Hallâj — celui "qui lit dans les cœurs", mort supplicié en 922, auquel Massignon consacrera une thèse monumentale -, servira de matrice interprétative à sa lecture de la mystique islamique.

La vie et la pensée de Hallâj sont comprises par Massignon comme formant un tout, comme douées d'une

16. "Repérer les points de friction, ce n'est pas préparer la guerre, l'assimilation forcée, ou même la conversion, mais faciliter la paix en étendant le domaine de la vérité aux 'horizons du monde'", Christian Jambet, *op. cit.*..

17. Louis Massignon, *Écrits mémorables*, *op. cit.*, tome II, p. 243.

cohérence certaine, qu'il appartient à l'anthropologie - armée des outils scientifiques de l'historiographie positive — de ressaisir et de penser (une approche délibérément synchronique¹⁸). On assiste alors à une sorte d'éclatement des cadres temporels: non qu'il faille opposer le temps humain, “créaturel”, modalité mineure et fragile, à l'Absolu, mais parce que la vie d'un homme et, plus particulièrement encore, les courbes de vie de ces “âmes royales, compatientes et réparatrices”, ne se réduisent pas aux limites d'une existence fixée par la biographie individuelle, elles ouvrent au contraire sur la perspective *transhistorique* de leur destinée spirituelle. L'histoire humaine, selon Massignon, se présente comme une sorte de palimpseste spirituel, qu'il importe de décrypter.

À la mesure du temps, essentiellement discontinu, l'histoire est une “voie lactée d'instants”. L'image massignonienne est immédiatement suggestive. Comme une coulée de lait... il y a donc un mouvement d'ensemble. S'il y a des individualités, des témoins successifs, des “instants” irréductibles (“La biographie d'une personne, comme l'histoire d'une nation, se trouvent pulvérisées en synthèses momentanées d'éléments (...) abstraits.”¹⁹),

18. C'est l'objet même de sa thèse: *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, op. cit. (reprise dans la collection “Tel”, 4 volumes, Gallimard, 2010].

19. Louis Massignon, *Écrits mémorables*, op. cit., p., tome II, p. 336.

il faut les imaginer pris dans une totalité, une communauté de sens, qui a une orientation et une signification:

*Le temps historique de Hallâj était une progression de pulsations de la grâce, oscillante mais montante, une accumulation de témoins se succédant, apotropéens (...) continuité transhistorique des saints substitués (...) ce n'est que par la souffrance mortelle de l'épreuve désirée que le Témoin de l'Instant rejoint le Témoin de l'Eternel.*²⁰

Hallâj va jouer aussi dans sa vision des situations le rôle d'une sorte de “personnage conceptuel”, au sens où en parle Deleuze. C'est à partir de son martyr qu'il comprend à la fois l'étendue et la fécondité du concept de “substitution”. Concept qu'il emprunte à Joseph de Maistre. Ainsi le sacrifice d'Abraham. Peu importe de savoir qui d'Isaac ou d'Ismaël était le fils préféré du patriarche, dont Dieu réclamait le sacrifice. L'essentiel est que dans les deux cas, il “envoya” un agneau pour remplacer (littéralement se “substituer”) au fils sacrifié.

L'hommage des peuples aux hiéroglyphes de leur origine est un opérateur d'intelligibilité, sinon de réconciliation. Admettons qu'on ne puisse partager une origine commune, admettons encore que Dieu n'est jamais un facteur d'unité, mais de division, admettons aussi qu'Abraham et Ibrahim ne sont qu'en apparence une seule et même personne, que Yahvé, Dieu et Allah ne sont que très approximativement le même Dieu (il faudrait adopter toujours et partout un nominalisme impec-

20. Louis Massignon, *Écrits mémorables*, *op. cit.*, p., tome I, p. 412.

cable). Il n'empêche que c'est l'absurde qui souvent se révèle sensé (Maistre qui y insiste dans *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, ouvrant ainsi la voie aux analyses de Proudhon).

Réduit-on les conflits en “montant” ou en “descendant”? Par le “bas”, en faisant de la politique pragmatique, en négociant, en tenant compte des rapports de force, en concédant sans céder; ou par le “haut”, à partir d'un troisième terme ou d'une troisième identité, posée “au-dessus”. Et si le bas et le haut n'étaient que les deux faces, en miroir, pourrait-on dire, d'une même réalité? Comme l'*éros* platonicien qui réconcilie la chair et l'esprit.

C'est l'ambition de la géographie spirituelle de Massignon que de tisser ensemble le bas et le haut.

3^{era} Sesión

Tiempo Social y Discontinuidades Históricas

Una política de la humanidad

Daniel Innerarity

Desde hace algunos años la realidad se ha vuelto *comunista*. La Guerra Fría la gana el capitalismo, pero la dinámica de las cosas impone unos problemas que sitúan en el centro de nuestras preocupaciones el cuidado de *lo común* por encima de lo particular. La globalización es a menudo asociada con la privatización (con la liberalización económica o el desplazamiento de ciertos bienes y servicios hacia los mercados), pero también puede ser entendida como el incremento de lo público, el hecho de que las sociedades se hacen más interdependientes. La agenda política se ha llenado de problemas comunes, de bienes públicos de la humanidad. No hablo de la batalla de las ideas sino del combate real, de las lógicas que se

abren paso frente a la inercia de los intereses aislados e inmediatos.

Los principales problemas de nuestras sociedades son sus bienes públicos y somos conscientes de que también han de ser comunes las estrategias con las que hacerles frente. Problemas como la polución del medio ambiente, el cambio climático y la explotación de los recursos naturales, la integración financiera y los riesgos a ella asociados, la desigualdad global y la explosión demográfica, el crimen global que se manifiesta en el tráfico de drogas y armas, todas ellas son cuestiones que han irrumpido en la agenda política debido a que la mayor integración de la economía mundial las acentúa y modifica el contexto en el que tienen que ser tratadas. Los sistemas globales complejos, desde el financiero hasta el ecológico, vinculan el destino de las comunidades locales con el de comunidades distantes. La seguridad propia se diluye frente a la seguridad general: cada uno depende de todos los demás, la seguridad de cualquiera está en función directa de la seguridad de los otros, estén cerca o lejos. Nos interesa cada vez más lo que les pasa a los demás porque consideramos que ahí se contienen posibilidades y amenazas para nosotros. Tenemos ya experiencias concretas en el ámbito de la seguridad, la economía o el medio ambiente que acreditan la torpeza de perseguir únicamente lo propio y nos recomiendan aprender la inteligencia cooperativa. Se impone el sentido *común*, que no es tanto una categoría epistemológica como un des-

cubrimiento político: haber caído en la cuenta de que el interés particular está de tal manera entreverado con el de los otros que conviene entender cuanto antes la lógica que los vincula.

Las lógicas de la interdependencia plantean dificultades inéditas a los Estados nacionales, modifican nuestros bienes y nuestros espacios públicos. El horizonte al que apunta todo ello es una política de la humanidad, es decir, a la posibilidad de que la humanidad como un todo (sea ello lo que fuere) actúe como tal, a la necesidad de configurar un nivel de gobernanza en correspondencia con la naturaleza de los bienes comunes de la humanidad, que se hacen valer cada vez con más insistencia en los espacios deslimitados de la globalización.

1. LOS NUEVOS BIENES COMUNES INTERDEPENDIENTES

Cuando se formularon, hace unos cuantos años, las primeras teorías acerca de la globalización, algunos autores pretendieron minimizar la novedad de dicho fenómeno señalando que otros momentos de la historia reciente se habían caracterizado por una fuerte internacionalización e integración económica. El argumento surgía de comparar nuestra actual situación con el periodo que va de 1870 a 1913, la “época dorada de la economía internacional”. Es una observación que no carece de buenas razones, pero olvida el proteccionismo de la época o el hecho de que el comercio discurriera por los cauces coloniales y, por tanto, no se asemejara en nada

al nuestro, de forma reticular. Tampoco tiene en cuenta que la integración económica estuviera organizada de modo vertical, de una manera simple y jerárquica, entre Estados soberanos y sin ningún marco institucional internacional. En aquel momento de la historia pudo haber una estrecha implicación entre las naciones e incluso relaciones causales de ida y vuelta, pero no había propiamente interdependencia en el sentido en el que podemos entenderla hoy.

El indicador más elocuente de que nos encontramos en otro contexto es la radicalidad con que la lógica de la interdependencia nos sitúa frente a bienes públicos comunes de la humanidad y riesgos globales en relación con los cuales somos igualmente vulnerables. Bienes públicos son aquellos cuyos beneficios —o costes, en el caso de los males públicos— afectan potencialmente a todas las personas, países e incluso generaciones. El caso más claro es el medio ambiente global, pero hay otros, como el conocimiento, la salud, la paz y la seguridad, la estabilidad financiera, la eficiencia de los mercados, la conservación de la biodiversidad, el acceso al agua. Esta es la lógica ambigua de la interdependencia: una crisis económica, en virtud del comercio y los flujos financieros, afecta a muchos, incluso a las economías más robustas; criterios laxos en materia de seguridad alimentaria pueden crear problemas en otras partes del mundo debido al turismo y la exportación; la facilidad de las comunicaciones sirven también para la evasión de impuestos, el

blanqueo de dinero y el tráfico de drogas. Para los bienes públicos, vale el principio definido por “*the triangle of publicness*”: público ha de ser el consumo, los beneficios y los procedimientos de decisión (Inge, *et al.*, 2003).

Los grandes asuntos políticos se han disociado casi por completo del marco definido por los Estados en una triple dimensión: por la generación del problema (quién o qué tipo de conducta causa un determinado problema), el impacto del problema (quién sufre qué tipo de efectos negativos) y la solución del problema (a quién compete su resolución y de qué modo) (Mayntz 2009, p. 74). El origen, el impacto y la solución de determinados problemas (*problem generation, problem impact, problem coping*) no coinciden con los límites de la unidad tradicional que representaban las sociedades estatalmente organizadas. Todo ello define un cuadro de interdependencia o dependencia mutua que implica vulnerabilidad compartida.

Para entender esta nueva circunstancia, es necesario hacerse cargo de lo que ha supuesto el Estado nacional moderno y los desafíos actuales, que le están exigiendo una profunda transformación. El éxito del sistema político moderno, cuyo origen suele situarse en la Paz de Westfalia (1648), se atribuye a dos conquistas que se refuerzan mutuamente. En primer lugar, está la capacidad de los Estados individualmente considerados —sus estructuras, procesos e instituciones endógenas— para organizar eficientemente el espacio público y proveer bienes públicos *en el ámbito doméstico*, a la vez que neutralizan

las interferencias exteriores y protegen a su sociedad de lo que los economistas llaman *exogenous shocks*. La segunda conquista es la capacidad de los Estados *en plural* para desarrollar un sistema de reglas, normas y prácticas que limiten o regulen el conflicto directo entre ellos y refuercen una serie de resoluciones comunes duraderas que surgen de su inevitable interacción (tratados, acuerdos de comercio, sistemas monetarios etc.). Gracias a estas dos capacidades los Estados han estado en condiciones de ordenar su interior y de atemperar la inevitable “anarquía” exterior que se deduce de su soberanía.

Pues bien, ambas capacidades son fragilizadas por la globalización: ni los Estados están ya en condiciones de garantizar los bienes públicos interiores que prometían ni la mera yuxtaposición de Estados soberanos es suficiente para garantizar los bienes públicos exteriores. A la luz de ambos objetivos, todos somos Estados fallidos, insuficientes. Los Estados y el sistema de Estados soberanos tienen unas grandes dificultades a la hora de promover la estabilidad, la seguridad, la prosperidad y otros bienes específicamente colectivos. Muchos de los bienes públicos que han suministrado los Estados ya no pueden ser garantizados por ellos mismos debido a que se han configurado transnacionalmente o son proporcionados por los mercados.

Se está modificando la idea que teníamos de los bienes públicos, vinculados hasta ahora con una soberanía estatal que se encargaría de garantizarlos. Poco a poco

tomamos conciencia de que se trata de bienes que no son divisibles entre los Estados, como pasa con lo que se refieren al medio ambiente, la seguridad, la estabilidad económica, bienes simbólicos (fundamentalmente los derechos humanos), que no se prestan a una gestión soberana sin provocar graves efectos perversos. Las crisis mundiales o los riesgos globales no afectan únicamente a las comunidades nacionales más directamente concernidas, sino al conjunto de la humanidad, por las consecuencias en cadena o los efectos derivados. En la medida en que son bienes comunes de la humanidad, los bienes públicos dejan de ser solamente bienes soberanos. Las conferencias internacionales sobre algunos de estos asuntos son una prueba de que somos conscientes de que su gestión desborda las competencias de los Estados soberanos. Incluso en una de las principales competencias de los Estados, como es la defensa y la seguridad, el Estado se ve desafiado como provisor legítimo de tales bienes colectivos. Al mismo tiempo, el poder de establecer y mantener el orden mundial se ha fragmentado o es compartido por los Estados.

Desde el punto de vista de lo que podemos con toda propiedad denominar los “bienes públicos comunes de la humanidad”, la soberanía es un paso previo a la concertación para resolver los principales problemas que nos afectan, para la mayoría de los cuales una política aislada, unilateral carece de sentido. Las decisiones fundamentales ya no son adoptadas en el nivel nacional, que

con frecuencia no decide más que acerca de lo accesorio. En materia comercial, monetaria, fiscal o social, las decisiones se han vuelto profundamente interdependientes, lo que inaugura un modo de gobernanza que implica no solamente un reforzamiento de las coordinaciones intergubernamentales, sino también la constitución de espacios de movilización y de representación de intereses, de discusión y de debate público que trascienden los territorios nacionales y las lógicas soberanas.

De este modo, el principio de responsabilidad se impone sobre el principio de autonomía. Los Estados se ven obligados a reconquistar espacios de acción a cambio de aceptar entrar en el juego del poder compartido. La vulnerabilidad frente a los nuevos riesgos no es algo que modifique de suyo la soberanía legal sino la soberanía operacional, es decir, la capacidad de los Estados de hacerla valer en los asuntos ordinarios de la política (Reinicke, 1998, p. 56). Aunque los principios y las declaraciones se mantengan en la inercia tradicional, la realidad es que los Estados hace tiempo que intercambian soberanía a cambio de poder.

Al mismo tiempo, en correspondencia con los procesos de fragilización de los Estados, se va constituyendo poco a poco un espacio público mundial. Este proceso se puede entender, negativamente, como un proceso por el que los sujetos se emancipan del marco estatal. Los comportamientos sociales escapan cada vez más del marco de la socialización nacional: opiniones, valores, gustos, inver-

siones y comportamientos se articulan al margen del tradicional encuadramiento institucional. Nos encontramos en medio de una serie de dinámicas cuya complejidad e interdependencia depende en buena medida de que están en juego estructuras *cross-cutting*, grupos de actores e intereses solapados que permiten concluir que el concepto de “nosotros” que articulan los Estados no coinciden con las realidades sociales y económicas.

Formulado en positivo, el proceso de configuración de un espacio público mundial apunta a la formación de un nuevo sujeto, la humanidad global, que es la evaluadora última de las prácticas políticas. Por supuesto que no hay que hacerse demasiadas ilusiones. La opinión que irrumpre sobre la escena internacional no es el contrapoder ideal, una fuerza eficaz que pueda contradecir el poder de los Estados. Pero esta intrusión y vigilancia ya contradice el mero juego del poder o ese beneficio de la ignorancia que ha sido de gran utilidad para los poderosos (Badie, 2004). El actual conocimiento de los “asuntos exteriores” es el primer paso para introducirlos en un espacio de debate en el que cualquiera puede tomar partido fuera de toda tutela gubernamental y de todo alineamiento patriótico. Vivimos en un mundo que rechaza la excusa del secreto, que desearía modificar profundamente el sentido de la diplomacia para insertarla en una pública discusión. En este sentido cabría afirmar que las críticas contra la globalización pueden ser interpretadas,

en el fondo, como un deseo de que haya una mejor provisión de bienes públicos globales.

El siglo XX ha terminado con el monopolio del que disfrutaban los Estados en su calidad de únicos actores internacionales. Dicha desestatalización se corresponde con la creación de un espacio público de libre discusión y de compromiso en el seno del cual todos somos testigos de genocidios, vulneraciones de la legalidad, opresiones de todo tipo, desigualdades etc. La mundialización es también un espacio de atención pública que reduce sensiblemente las distancias entre testigos y actores, entre responsables y espectadores, entre uno mismo y los demás. Se configuran así nuevas comunidades transnacionales de protesta y solidaridad. Los nuevos actores, en la medida en que vigilan y denuncian, desestabilizan cada vez más la capacidad del poder para imponerse de forma coercitiva. Ningún Estado es propietario de su imagen. La humanidad observadora participa directamente en el debate que funda el espacio público mundial y actúa en nombre de una legitimidad universal, de modo que ningún Estado puede hacer abstracción de esa mirada posada sobre él. Es muy significativo a este respecto el giro que ha efectuado la discusión sobre la justicia penal internacional: estamos pasando de una justicia dictada en nombre del pueblo a una justicia que apela a la humanidad. La nueva responsabilidad internacional de los Estados obedece a que la humanidad se impone cada vez más como una referencia de la acción internacional.

La mutua exposición a los riesgos globales, en materia de seguridad, alimentación, salud, financiera o medioambiental, refuerza nuestra interconexión y contribuye a la configuración de la humanidad como nuevo sujeto que se constituye no sobre bases metafísicas, sino a partir del hecho de la interdependencia. Pensarse como única humanidad no tiene hoy nada que ver con una totalidad monística y autoritaria; vivimos en un mundo unido pero no único, interrelacionado pero no homogeneizado. Se trataría de pensar el ser en común sin caer en la absolutización de la comunidad local o en la indiferencia global (Pulcini, 2009, p. 277; Cerruti, 2007, p. 169). Una política de la humanidad no debería suponer una transposición de viejos monismos a la escala global, sino la oportunidad de pensar el sujeto político con unas categorías incluyentes pero no totalizantes.

2. UN MUNDO SIN ALREDEDORES

Tal vez la primera formulación de la idea de globalización se la debemos a Kant cuando advertía que, dada la superficie esférica de la Tierra, todos nos acabamos encontrando: los seres humanos no pueden ser dispersados indefinidamente, por lo que no tienen más remedio que tolerar la compañía de otros. Si el mundo tuviera otra forma, sería posible la dispersión, la protección de unos contra otros, el aislamiento o la exclusión definitiva (Kant, 1968, p. 6, 358). El hecho de que todo esté conectado con todo nos invita a considerar el mundo como un

sistema unificado (lo que no excluye asimetrías y disfunciones), en el que las iniciativas generan resistencias, la separación entre lo de dentro y lo de fuera se vuelve problemática y todos estamos expuestos a la misma intemperie.

Seguramente debemos esta conciencia de compartir una suerte común a la presencia de riesgos que nos amenazan igualmente y relativizan la distinción entre lo particular y lo común. Del mismo modo que dichos riesgos indeseados no respetan las delimitaciones ni los ámbitos competenciales, el mundo común se constituye como una supresión de la diferencia rígida entre lo propio y lo ajeno; cada vez resulta más inservible la contraposición entre el interés particular y el común, del mismo modo que se desdibuja la contraposición entre el aquí y el allí. Puede explicarse esta curiosa constelación con la metáfora de que el mundo se ha quedado sin alrededores, sin márgenes, sin afueras, sin extrarradios (Innerarity, 2004, p. 119-27). Global es lo que no deja nada fuera de sí, lo que contiene todo, vincula e integra de manera que no queda nada suelto, aislado, independiente, perdido o protegido, a salvo o condenado, en su exterior. El “resto del mundo” es una ficción o una manera de hablar cuando no hay nada que no forme de algún modo parte de nuestro mundo común. En un mundo sin alrededores la cercanía, lo inmediato deja de ser la única magnitud disponible y el horizonte de referencias se amplía notablemente. La tiranía de la proximidad se relaja y otras consideraciones

entran en juego. Se podría formular esto con una exacta expresión de Martin Shaw: *there are no others* (1996). Para Beck, globalización significa igualmente la experiencia de la autoamenaza civilizatoria que suprime la mera yuxtaposición plural de pueblos y culturas, y los introduce en un espacio unificado, en una unidad cosmopolita de destino (2002, p. 37-8). Y David Held habla, en un sentido muy similar, de “comunidades con destinos solapados” (2000, p. 400; Albrow, 1996; Robertson, 1992) para indicar que la globalización de los riesgos suscita una comunidad involuntaria, una coalición no pretendida, de modo que nadie se queda fuera de esa suerte común.

La supresión de los márgenes implica el final de dos operaciones habituales que son como dos caras de la misma moneda: asegurar la inmunidad propia y desplazar lo indeseado hacia los márgenes. Cuando existían los alrededores, había un conjunto de operaciones que permitían disponer de esos espacios marginales. Cabía huir, desentenderse, ignorar, proteger. Tenía algún sentido la exclusividad de lo propio, la clientela particular, las razones de Estado. La desaparición de los alrededores, en la medida en que anula la distinción entre lo interior y lo exterior, se traduce en la pérdida de una zona franca desde la que observar con tranquilidad el naufragio de los demás; significa, por tanto, el final de toda garantía inmunitaria. Hace difícil y precaria aquella perimetrización

ción, sea espacial o temporal, que nos permitiría ponernos a resguardo frente a determinados problemas.

Por otro lado, cuando disponíamos de alrededores, casi todo podía resolverse con la sencilla operación de externalizar el problema, traspasarlo a un margen, fuera del alcance de la vista, en un lugar alejado o hacia otro tiempo. Un alrededor es precisamente un sitio donde depositar pacíficamente los problemas no resueltos, los desperdicios, un basurero. La teoría moderna del Estado nacional soberano se configuró expresamente desplazando el problema del desorden hacia afuera: Hobbes aseguraba el orden interno con un concepto de soberanía que suponía “exportar” la anarquía hacia el exterior, configurando así un sistema internacional competitivo y excluyente.

Tal vez pueda formularse con esta idea de la supresión de los alrededores la cara más benéfica del proceso civilizador y la línea de avance en la construcción de los espacios del mundo común. Sin necesidad de que alguien lo sancione expresamente, cada vez es más difícil “pasarle el muerto” a otros, a regiones lejanas, a las generaciones futuras, a otros sectores sociales. La globalización supone la imposibilidad de expulsar al otro a un más allá fuera de nuestro alcance. Nuestros mejores progresos tienen la forma de una obligación de interiorizar y nos prohíben la externalización.

Esto es así porque un mundo sin periferia es un mundo que se ha configurado sistémicamente, es decir, des-

de la conciencia de que a toda iniciativa le corresponde un principio de resistencia, no hay acción sin reacción, intención sin efectos secundarios, decisión sin protesta, soberanos que no sean observados, nadie que sea completamente pasivo o mero destinatario; quien actúa en un mundo global e interdependiente está confrontado a las consecuencias de lo que hace de una manera especialmente intensa. Es la hora de la cooperación, pero también de los impedimentos recíprocos. A quien se reclama cooperación se le ha reconocido al menos capacidad de impedir, que es la forma más elemental de la soberanía.

En la base de este reequilibrio del mundo se encuentra la quiebra de toda dicotomía rígida entre el interior y el exterior. No hay que olvidar que los bienes colectivos de cuya provisión se encargaban los Estados nacionales han sido definidos como aquellos de cuyo uso y disfrute no pueden ser excluidos los *insiders* y que disponen al mismo tiempo de procedimientos para autorizar la exclusión de los *outsiders* (Olson, 1971). Los sistemas complejos, en cambio, se caracterizan por *overlapping memberships* y *cross-cutting affiliations*. De ahí que últimamente hayan surgido multitud de debates que sólo pueden plantearse tras el debilitamiento de las tradicionales delimitaciones entre lo de dentro y lo de fuera. Después de haber desarrollado toda una nueva legitimación de las intervenciones militares o de la ayuda humanitaria, por ejemplo, tras las intensas discusiones en torno a las regulaciones transnacionales o la jurisdicción universal, ya se

habla incluso de un “derecho de ingerencia monetaria” que, teniendo en cuenta la realidad de la globalización, pudiera regular el mercado mundial de crédito.

Todas estas circunstancias suponen, al mismo tiempo, una extraordinaria ampliación de lo que ha de considerarse como espacio público y una inédita dificultad de configurar espacios comunes para los que no disponemos actualmente de instrumentos adecuados. Esta complicación tiene su origen en la transformación más radical que realiza un mundo que anula tendencialmente sus alrededores, a saber: la dificultad de trazar límites y organizar a partir de ellos cualquier estrategia (organizativa, militar, política, económica...). En el mejor de los casos, cuando sea posible delimitar, ha de saberse también que toda construcción de límites es variable, plural, contextual, y que éstos deben ser definidos y justificados, una y otra vez, de acuerdo con el asunto de que se trate. Su consecuencia inmediata es que continuamente se mezclan en cualquier actividad lo interior y lo exterior. Ahora se afirma como una verdad indiscutida —y probablemente sin haber extraído todas las consecuencias que de ello se derivan— que no hay problema importante que pueda ser resuelto localmente, que propiamente hablando ya no hay política interior como tampoco asuntos exteriores, y todo se ha convertido en política interior. Aumenta el número de problemas que los Estados sólo pueden resolver cooperativamente, al mismo tiempo que se fortalece la autoridad de las organizaciones transnacionales y pierde

legitimidad el principio de no intervención en asuntos de otros Estados. Se han vuelto extremadamente difusos los límites entre la política interior y la política exterior; factores “externos” como los riesgos globales, las normas internacionales o los actores transnacionales se han convertido en “variables internas”. Nuestra manera de concebir y realizar la política no estará a la altura de los desafíos que se le plantean si no problematiza la distinción entre “dentro” y “fuera”, entre “nosotros” y “ellos”, como conceptos que son inadecuados para gobernar en espacios deslimitados (Grande y Risse, 2000, p. 251).

El mundo es ya un conjunto de destinos entrecruzados, de espacios que se solapan, una implicación involuntaria de la que resultan vecindades insólitas y espacios donde se juega un destino común. Nuestros destinos están implicados hasta tal punto que compartimos una suerte común. La mundialización es una mezcla de bienes y oportunidades comunes que nos potencia a todos y nos hace máximamente vulnerables. Es algo que se hace especialmente doloroso en los males comunes que, como las catástrofes, no conocen límites ni se detienen ante ninguna barrera. Aquí se manifiesta otra de nuestras más asombrosas paradojas: que hayamos adquirido el sentido de unidad del género humano más ante lo malo que en vistas a lo bueno, es decir, ante los problemas globales, como la paz y la guerra, la seguridad, el medio ambiente, la contaminación, el cambio climático, los riesgos alimentarios, las crisis financieras, las migraciones

o los efectos de las innovaciones técnicas y científicas. Por eso se ha podido hablar del riesgo como factor potencialmente unificador (Habermas, 1996) o de la fuerza productiva y movilizadora de los peligros (Jonas, 1979). Son las consecuencias del experimento civilizatorio de la humanidad las que nos sitúan en un entramado de dependencias que nos obligan a tomar en cuenta los intereses de los otros si es que no queremos perjudicar los propios. Aunque la solución de estos problemas no deje de ser controvertida, son los conflictos mismos los que tienen una función integradora, en la medida en que ponen de manifiesto la necesidad de encontrar soluciones comunes o negociadas.

El punto de partida para construir un mundo de bienes comunes consiste en caer en la cuenta de lo que significa la implicación de los diversos espacios en un destino que tiende a unificarse o, al menos, a sacudir cualquier delimitación de ámbitos y sujetos, tal como lo han pretendido siempre las lógicas nacionales. No se puede comprender la situación del mundo actual sin tomar en cuenta el carácter intrínsecamente polémico de la cuestión *¿quiénes somos nosotros?* La globalización es un proceso que torna más compleja y más amplia la determinación de la propia identidad, más porosa y más entrelazada con otros destinos colectivos. En la era de la globalización —en la era de los destinos entrecruzados, de los efectos secundarios que a todos afectan— vuelve a tener plena validez aquella idea de Dewey (1988; Beck y Grande,

2004, p. 63) de que la política crea sus propios espacios públicos en función de lo que esté en juego en cada momento: las controversias políticas no surgen tanto en los lugares de decisión como en los diversos contextos en los que se perciben las consecuencias dramáticas de esas decisiones. Sea lo que fuera, un gobierno de la globalización tendría entonces que ser algo así como un régimen de las consecuencias secundarias, cuyos radios de acción no coinciden con los límites nacionales: el mundo público es más bien todo lo que se percibe como consecuencia irritante de las decisiones de la civilización.

Desde este punto de vista, puede entenderse que la actual crisis económica ejemplifique muy bien el carácter de la globalización y la idea de que estamos en un mundo sin alrededores. De entrada, puede afirmarse sin exageración que probablemente sea la primera crisis económica verdaderamente global, en la que la globalidad ha agravado la crisis. Normalmente las relaciones económicas y financieras tienden a jugar un papel moderador en las crisis nacionales. Los movimientos internacionales de capital y las variaciones de las tasas de cambio permiten atenuar el impacto inicial derivándolo parcialmente sobre el “resto del mundo”. Pero en el caso de una crisis global, por el contrario, no hay “resto del mundo” que pueda desempeñar esta función moderadora y la crisis no puede sino desplegar su lógica interna hasta el final. De hecho, ya se había observado que las crisis sincronizadas a nivel internacional eran más fuertes y más cos-

tosas económicamente que las otras crisis. Esto es aún más cierto para las crisis globales, en la medida en que no estamos dotados de instituciones capaces de gestionar esta globalización y sus riesgos.

Por otro lado, la crisis ha puesto de manifiesto la inconveniencia de distinguir lo de dentro y lo de fuera, omitiendo su interacción. En el ámbito financiero, por ejemplo, la regulación bancaria se ha revelado como algo ineficaz debido a su naturaleza microprudencial, es decir, a que toma en cuenta el riesgo vinculado a la insolvencia de una entidad bancaria, pero no la insolvencia del sistema bancario en general (que tiende, por el contrario, a provocar). Las regulaciones han suscitado una distinción muy dañina entre balance bancario y productos fuera de balance. Lo “fuera de balance” ha actuado como un “alrededor” y esto, como hemos visto, ya no funciona. El sistema bancario puede ser afectado tanto por la explosión de riesgos interiores a su balance como por la explosión de riesgos exteriores a su balance, una vez que esta explosión sobrepasa una cierta amplitud y adquiere una dimensión sistémica. La búsqueda del menor riesgo a cualquier precio, sea haciendo salir los riesgos del balance de los bancos (mediante la titulización y los productos derivados) o mediante exigencias de capital cada vez más elevadas, se expone a un fenómeno pernicioso de efectos indeseados.

Si la crisis tiene esta naturaleza, entonces está clara la necesidad de darle una respuesta sistémica y coope-

rativa. Los desequilibrios financieros se han debido, en buena medida, a la incapacidad de intercambiar información entre los reguladores, a que los Estados se hayan limitado —en el mejor de los casos— a juxtaponer políticas nacionales, dejando a la crisis sin tratamiento global. Pero desde el fracaso en términos de cooperación que fue la causa real de la crisis del 29, sabemos que estamos en una nueva época en la que los Estados ya no están en condiciones de realizar sus intereses sin tomar en cuenta de algún modo los intereses de otros, que deben dejar atrás cuanto antes esa etapa en la que han tenido grandes dificultades para gestionar las interdependencias y las externalidades transnacionales. El horizonte de una gobernanza financiera se apunta cada vez más como una referencia ineludible, una vez advertido que el marco interestatal es incapaz, por insuficiente, de tratar eficazmente una crisis global y, de manera más general, de prevenir los desequilibrios económicos y financieros globales.

Todo ello nos conduce, en última instancia, a un replanteamiento de la legitimidad como inclusión. Las metáforas de la basura y la inmunidad apuntan a una misma exigencia de inclusión, de lucha contra las asimetrías, cuya incomodidad es creciente: la asimetría espacial entre la naturaleza territorial de los Estados y la naturaleza global de muchos de nuestros problemas; la asimetría temporal, que nos aconseja adoptar una perspectiva intergeneracional a la hora de adoptar determinadas deci-

siones (todas aquellas que tienen que ver con la sostenibilidad) más allá de la fijación en la presente legislatura; la asimetría cognoscitiva que procede de la complejidad de las cuestiones políticas y obliga a realizar nuevos equilibrios entre el saber experto y las exigencias de participación. No es extraño que se intensifique la demanda para que disminuya la distancia entre los *decisionmakers* y los *shareholders*, entre los que deciden y los que son afectados por esas decisiones, de manera que se restaure la simetría entre los que actúan y los que padecen, que se reestablezca la congruencia entre la geografía política y la geografía económica.

Los procesos encaminados a politizar la globalización tienen la misma legitimidad que los de descentralización política y otros similares: en todos esos casos se trata de crear la posibilidad de incluir a quienes se ven afectados significativamente por una decisión. Todo impulso democratizador ha partido del escándalo de que hubiera decisiones vinculantes que no se habían adoptado entre todos. Y así es también en el caso de la mundialización, aunque sepamos que los procedimientos para democratizarla habrán de ser más complejos que aquellos que sirvieron para la configuración de los Estados nacionales. A este respecto, David Held formulaba un “criterio de extensividad” que obligaba a calcular el alcance de las personas cuyas expectativas vitales son significativamente afectadas por determinada decisión (Held, 2005, p. 252). Y no parece aventurado asegurar que en el fu-

turo se van a intensificar las discusiones acerca de la jurisdicción apropiada para tratar los bienes públicos, para impedir que tales asuntos sean decididos desde asimetrías inaceptables o pensando que la lógica del mercado es capaz de resolverlas.

3. GOBERNAR LOS ESPACIOS DESLIMITADOS

Los conflictos y las catástrofes tienen muchos inconvenientes, pero al menos algo positivo: una función integradora, porque ponen de manifiesto que no cabe sino encontrar soluciones mundiales, algo que no es posible sin perspectivas, instituciones y normas globales. Lo que está teniendo lugar es, de hecho, una politización involuntaria de la sociedad del riesgo, porque los riesgos, cuando son bien comprendidos, presionan hacia la cooperación. Los desastres desafían la autosuficiencia de los sistemas, los límites y las agendas nacionales, distorsionan las prioridades y obligan a que los enemigos establezcan alianzas. A los espacios comunes amenazados les corresponde un espacio de acción, coordinación y responsabilidad comunes. Es así como suele realizarse el descubrimiento de que la estrategia unilateral resulta excesivamente costosa, mientras que la cooperación plantea soluciones más eficaces y duraderas. La cooperación modifica la percepción de los riesgos, reduce la incertidumbre y suministra información a los actores.

A este respecto nos hace falta desarrollar toda una nueva gramática cosmopolita de los bienes comunes,

agudizar la sensibilidad hacia los efectos de la interdependencia y pensar en términos de un bien público que no puede gestionarse por cuenta propia, sino que requiere una acción multilateral coordinada. La verdadera urgencia de nuestro tiempo consiste en civilizar o cosmopolitizar la globalización, en llevar a cabo una verdadera “política de la humanidad”. Hacer una verdadera política de la humanidad significa configurar estrategias para autolimitar reflexivamente a los agentes sociales en beneficio de su propio interés; desde el punto de vista cultural, conseguir que las civilizaciones y las culturas comprendan la dependencia que les vincula a otras para la propia definición y el enriquecimiento que suponen los procesos de traducción, intercambio e hibridación; y desde el punto de vista político implica la búsqueda de un nuevo modo de articular el interés público en un ámbito cuya dimensión y significado apenas conocemos.

En este panorama, aunque muchos continúen pensando que los gobiernos son los actores centrales en la política mundial, hay una creciente conciencia de que las funciones de gobernanza se ejercen a través de una variedad de formas institucionales y en ciertos contextos los gobiernos no son necesariamente los actores más importantes (Held y McGrew, 2002). Al mismo tiempo, se está modificando radicalmente la realidad a la que se enfrentan los Estados. La concepción tradicional que entendía a los Estados como actores unitarios, interesados y que coexisten en un entorno anárquico, se corresponde

con la teoría “realista” de las relaciones internacionales, según la cual los intereses de los Estados están predeterminados. Desde esta concepción los Estados únicamente son capaces de concebir su inserción en la globalización bajo la forma de un juego de suma cero, conflictivo por definición, y únicamente aceptable en un cuadro estrictamente inter-estatal. Pero ambos aspectos —la autarquía y la predeterminación de sus intereses— están íntimamente ligados y han sido igualmente cuestionados desde el momento en que se ha hecho más evidente la interdependencia de los problemas que tienen que resolver.

Al mismo tiempo se ha puesto de manifiesto que el Estado sólo (incluso el más poderoso) no tiene la dimensión crítica en la era de la globalización. Se trataría de abandonar la idea de soberanía negativa (la ausencia de interferencias del exterior) a favor de una soberanía positiva que capacita a los Estados para actuar y colaborar tanto domésticamente como internacionalmente (Jackson, 1990, p. 26). La lógica actual de competitividad internacional entre los Estados es incompatible con el tratamiento de los problemas globales y que por eso mismo debemos avanzar hacia un modelo de cooperación. Es un cambio de paradigma profundo, ya que estamos habituados a pensar en un mundo multipolar, es decir, un mundo de relaciones de fuerza no cooperativas. Tal vez la idea de interdependencia, como valor sustitutivo o corrector de la soberanía, conduzca a descubrir la humanidad entera detrás de los pueblos y a convencer de que

ciertas prácticas facilitan más que otras el desarrollo de los bienes comunes. Hoy somos más conscientes de que el precio de la convergencia disminuye y el de la conducta solitaria tiende a encarecerse. Al mismo tiempo, cada vez resulta más difícil que la persecución del propio interés no implique beneficios también para otros.

Estas circunstancias están exigiendo algo más que la mera yuxtaposición de los intereses de los Estados, lo que apunta en la línea de una gobernanza global o, si se quiere, de una política de la humanidad. La fórmula “comunidad internacional” cubre de manera ambigua una realidad parcialmente realizada: las convenciones internacionales, el progreso del multilateralismo, la profusión de organismos de alcance global. Es evidente también la estructura imperfecta de las instituciones internacionales, algunas de las cuales tienen un núcleo duro donde se toman las decisiones, mientras que otros Estados quedan al margen. Así pues, lo que tenemos realmente es una integración incompleta en un mundo que unifica en los ámbitos tecnológicos, económicos e incluso en determinados productos y estilos culturales, pero que se muestra especialmente analfabeto en cuanto a su articulación política y jurídica. Contrariamente a las expectativas de los neofuncionalistas y otros, la integración económica no ha generado un proceso paralelo en el ámbito político. La demanda de gobernanza global crece a causa de la creciente interdependencia en los ámbitos económicos, militares y medioambientales. Estas nuevas circunstan-

cias nos exigen dar una verdadera dimensión política a la cosmopolitización realmente existente, que está hecha de dominación y unilateralidad.

Nos encontramos actualmente en una situación de cierto vacío político en la que el Estado, como lugar tradicional de orden y gobierno, no está en condiciones de abordar alguno de los problemas fundamentales a los que se enfrenta, mientras que es débil el marco global de gobernanza. Al mismo tiempo, el valor de los bienes públicos no puede ser establecido con eficiencia por los mercados y requieren determinadas decisiones colectivas a sí como ciertos marcos de regulación. Debido a la creciente interdependencia de los problemas, hay cada vez una mayor exigencia de elaborar formas transnacionales de regulación. Se está produciendo una transición desde las formas clásicas de cooperación intergubernamental a las instituciones internacionales que son más intrusivas en los espacios nacionales y que por eso mismo requieren nuevas formas de legitimación.

Ahora bien, la gobernanza global no consiste en una estructura jerárquica de dirección. El proceso de gobernanza global no es la imposición de un nivel sobre otro, sino la articulación, frágil y conflictiva en no pocas ocasiones, de diversos niveles de gobernanza. No estamos a las puertas de crear un sistema inclusivo en el que se adopten las decisiones globales ni, a la vista de la complejidad de los problemas, parece deseable. En lugar de una *worldocracy* que coordinara las distintas ta-

reas propios de un proceso de integración, habrá múltiples instituciones regionales que actúen autónomamente para resolver problemas comunes y producir diferentes bienes públicos (Schmitter, 1999). No tendremos un gobierno mundial, sino un sistema de gobernanza formado por acuerdos regulatorios institucionalizados y procedimientos que exijan determinadas conductas sin la presencia de Constituciones escritas o de poder material. En este sentido es en el que puede definirse la gobernanza como la capacidad de que se hagan determinadas cosas sin la capacidad de ordenarlo, es decir, una forma de autoridad más que de jurisdicción (Rosenau y Czempiel, 1992, p. 250). “Lo que capacita a un actor para obtener el acuerdo de otro en un mundo desagregado es una convergencia interdependiente de necesidades y no una especificación constitucional que asigne la suprema autoridad exclusivamente a los Estados y los gobiernos nacionales” (Rosenau, 1999, p. 297). El resultado de todo ello es más un campo desestructurado de batalla que una negociación formal, donde se abren posibilidades participativas de intervención pero también formas de presión o hegemonía.

Algunos han dirigido una mirada escéptica en relación con las posibilidades de globalizar el derecho, la solidaridad o la política llamando la atención sobre las dificultades políticas de dichos objetivos. Avishai Margalit, por ejemplo, se pregunta qué electorado puede sacar adelante tales objetivos ya que “el cosmos no tiene política”,

carence de cuerpo político, no vota ni decide (Margalit, 2009). Contra esta observación puede asegurarse, de entrada, que tampoco son menores las dificultades de la política en los ámbitos domésticos, en donde tenemos no pocos problemas de gobernabilidad. Pero hay, además, una objeción de principio contra la idea de que no pueda hacerse política en un nivel diferente e inédito de los espacios ya constituidos. Seguramente la mayor parte de los problemas políticos no han tenido ni sujeto ni procedimiento para resolverlos en el momento de su surgimiento. La política tiene siempre una dimensión ”constituyente”; el sujeto de decisión se constituye cuando surge el problema y no al revés. E incluso cabe la posibilidad de una democracia sin “demos”, como es el caso del actual experimento europeo.

No es cierto que los procesos de interdependencia conduzcan a una extinción de la política (entendida también como fin de las ideologías o incluso de la historia) como se celebra desde la óptica neoliberal o se lamenta desde el soberanismo clásico. Más bien todo lo contrario. Si la política es la articulación de formas de vivir juntos, en el plano global tenemos una tarea de reinvención política similar a la invención de comunidades políticas a lo largo de la historia. De lo que se trata ahora es de cómo debemos convivir, de qué forma nos organizamos y cuáles son nuestras obligaciones recíprocas en el contexto de profundas interdependencias generadas por la globalización. Así pues, la globalización no tiene por qué ser

necesariamente un proceso de despolitización. Quienes así piensan no entienden que los actuales desafíos consisten en extender la democracia más allá del Estado-nación. La democratización en el interior de nuestras sociedades debe ser extendida a los espacios deslimitados y a los procesos transnacionales. Tenemos la oportunidad y el desafío de desconectar la legitimidad política de su fijación a los espacios limitados.

La globalización plantea muchas restricciones para la política, pero no significa su final, sino tal vez el comienzo de una nueva era para la política. Como dice Beck, no es que la política haya muerto, sino que ha emigrado desde los clásicos espacios nacionales delimitados a los escenarios mundiales interdependientes (2002, p. 364). Aunque el régimen de gobernanza global no esté dirigido por el modo de la política propio de los Estados nacionales, a la política le corresponde una tarea genuina tanto para la elaboración estructural de ese régimen como para la configuración de los correspondientes procesos de decisión. La política de la humanidad no tiene por qué ser más difícil que, por ejemplo, la política de los ciudadanos nacionales, cuando esas comunidades no estaba constituida o ahora que las sociedades están más fragmentadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBROW, Martin (1996). *The Global Age. State and Society beyond Modernity*. Cambridge, Polity.
- BADIE, Bertrand (2004). *L'impuissance de l'impuissance. Essai sur les nouvelles relations internationales*. Paris, Fayard.
- BECK, Ulrich (2002). *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- BECK, Ulrich y GRANDE, Edgar (2004). *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp.
- CERRUTI, Furio (2007). *Global Challenges for Leviathan. A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*. Lanham, Lexington Books.
- DEWEY, John (1927 [1988]). “The Public and its Problems”. En *Later Works*. Ed. por J. A. Boydston. Carbondale, Southern Illinois Press.
- GRANDE, Edgar y RISSE, Thomas (2000). “Bridging the Gap. Konzeptionelle Anforderungen an die politikwissenschaftliche Analyse von Globalisierungsprozessen”. En *Zeitschrift für Internationale Beziehung* 7, p. 235-66.
- HABERMAS, Jürgen (1996). *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HELD, David (2000). *A Globalizing World? Culture, Economics, Politics*. London/New York, Routledge.
- (2005). “Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective”. En Held, David y Koenig-Archibugi, Mathias. *Global Governance and Public Accountability*. Oxford, Blackwell, p. 240-67.
- HELD, David y McGREW, Anthony (eds.) (2002). *Governing Globalisation: Power, Authority, and Global Governance*. Cambridge, Polity Press.
- INGE, Paul; CONCEIÇÃO, Pedro; LE GOULVEN, Katell y MENDOZA, Ronald U. (2003). *Providing Global Public Goods. Managing Globalization*. Oxford University Press.

- INNERARITY, Daniel (2004). *La sociedad invisible*. Madrid, Espasa.
- JACKSON, Robert (1990). *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge University Press.
- JONAS, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*. Frankfurt, Insel.
- KANT, Immanuel (1968). *Zum ewigen Frieden, Werke: Akademie Textausgabe*, 6, Berlin, De Gruyter.
- MARGALIT, Avishai (2009). "Any Ideology that Fails to Engage with Our Psychology Is Doomed to Failure". Entrevista en *Metropolis*, Summer (July-September).
- MAYNTZ, Renate (2009). *Über Governance. Institutionen und Prozesse politischer Regelung*. Frankfurt, Campus.
- OLSON, Mancur (1971). *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Harvard University Press.
- PULCINI, Elena (2009). *La cura del mundo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Turín, Bolati Boringhieri.
- REINICKE, Wolfgang H. (1998). *Global Public Policy. Governing without Government?* Washington, Brookings Institution Press.
- ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London, Sage.
- ROSENAU, James (1999). "Toward an Ontology for Global Governance". En Martin Hewson y Timothy J. Sinclair. *Approaches to Global Governance Theory*. State of New York Press, p. 287-301.
- ROSENAU, James Nathan y CZEMPIEL, Ernst-Otto (eds.) (1992). *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge University Press.
- SCHMITTER, Philippe (1999). "The Future of Democracy: Could It Be a Matter of Scale?" En *Social Research* 66, p. 933-58.
- SHAW, Martin (1996). *Civil Society and Media Global Crisis*. London, Pinter.

Ruptures et anticipation

Alain Touraine

INTRODUCTION

Est-il paradoxal de dire qu'il est plus facile de prédire à long terme qu'à court terme? Pas du tout. A court terme, en effet, on est tenté de prévoir la poursuite des tendances et des problèmes qui se sont manifestés dans un passé proche. A long terme au contraire, nous savons que ces démarches nous amènent de manière sûre à l'erreur. En revanche nous pouvons nous convaincre facilement que des modifications profondes vont se produire, qu'il s'agit déjà dans notre présent de détecter, et que l'imagination dont nous devons faire preuve a beaucoup moins de chances de nous faire connaître des erreurs que la paresseuse idée que l'avenir prolonge le passé.

Dans la situation présente, l'idée de rupture a été introduite brutalement par la crise financière et économique qui a éclaté en 2007 et s'est généralisée en 2008 et nous ne courons pas grand risque en disant que l'idée, souvent exprimée, qu'après quelques années ou même maintenant déjà, il est possible de reprendre les activités d'avant la crise, celle-ci ayant laissé les banques qui étaient à l'origine de la crise plus riches que jamais, grâce surtout à l'intervention des gouvernements. Nous ne courrons aucun risque, même en disant que si on revient à la situation antérieure à la crise, on se met en situation de préparer une nouvelle crise.

Le point de départ de notre réflexion doit-être protégé de pareilles erreurs qui chaque fois sont rapidement renversées par l'histoire réelle. Le véritable problème est qu'une crise économique est avant tout la rupture d'un système socio-économique, c'est-à-dire la séparation des intérêts du capital financier des intérêts de l'ensemble du monde de la production. C'est aussi une rupture avec les grandes orientations culturelles que doivent partager les acteurs d'une société pour qu'un conflit, aussi bien qu'un accord, soient possibles entre eux. Enfin, c'est aussi une rupture avec le rôle équilibrateur de l'Etat qui ne peut plus agir en faveur des éléments les plus faibles et doit paradoxalement se consacrer à résoudre les problèmes des plus riches, c'est-à-dire empêcher que le système financier, en se paralysant, déclenche une crise économique générale. Donc la crise économique est une rupture

et ouvre même des possibilités de destruction de l'ensemble du système économique et social. Mais en même temps, l'évolution à long terme nous conduit depuis longtemps vers une rupture analogue entre une économie qui échappe à tout contrôle social et politique, comme c'est le cas maintenant avec la globalisation et qui, de ce fait, enlève toute force, toute capacité d'intervention aux institutions sociales dont la fonction par excellence est de transformer des activités économiques en formes d'actions et de relations sociales réglées par des normes qui ne peuvent s'imposer dans l'économie qu'en venant du dehors, c'est-à-dire des institutions elles-mêmes. La réalité massive dont il faut partir est bien cette rupture entre le monde économique et un monde social qui de fait est déséquilibré, affaibli et parfois détruit. Ainsi, les mêmes phénomènes ont deux significations différentes: l'une à court terme est la rupture par la crise économique de l'ensemble que constitue une société socio-économique, l'autre est à long terme le mouvement qui nous conduit vers une séparation de l'économique et du social, alors que nous avions été habitués, surtout dans la deuxième partie du vingtième siècle, à penser en termes d'interdépendance de l'économique et du social, comme nous l'enseignaient les historiens qui transformaient leur discipline en mettant, dans le cadre d'une société marxiste ou non, l'ensemble des réalités économiques et sociales au centre de leurs analyses et non plus les institutions politiques comme cela avait été le plus souvent le cas dans

les générations précédentes. Cette rupture de l'économique et du social peut être considérée comme la rupture sociale la plus importante du siècle dernier. Au début de la société industrielle, les conditions même de l'industrialisation pouvaient laisser prévoir le développement de conflits sociaux qui mèneraient à une révolution. En fait, cela ne s'est pas produit dans les pays les plus industriellement avancés, mais au contraire dans des pays dont l'industrialisation était en retard mais très active, comme la Russie du début du vingtième siècle. Tous les efforts des syndicats et des gouvernements socio-démocrates ont tendu pendant cette longue période à renforcer les institutions, qui permettaient à la fois le développement de l'économie industrielle puis postindustrielle, et les interventions de l'Etat contre le déséquilibre qui s'établit naturellement en faveur des détenteurs du capital contre ceux qui représentent le travail. C'est ce qu'on pourrait appeler le demi-siècle de triomphe de la social-démocratie de type européen, présente aussi dans de nombreux pays hors d'Europe, qui est remise en cause aujourd'hui par le phénomène majeur de la globalisation, c'est-à-dire très concrètement par la formation d'ensembles et de réseaux économiques sur lesquels ne peuvent agir aucun pouvoir politique, social, culturel ou autre. Toutes nos analyses, au moins dans ce domaine qui est celui des continuités, des ruptures et des anticipations, doivent être reprises à la base pour être représentatives des transformations que nous avons vécues et

observées depuis le milieu des années mille neuf cent soixante-dix, en prenant par exemple la première crise pétrolière comme un point de départ parmi d'autres de l'essor de la globalisation, puisque l'augmentation brutale du prix du pétrole a marqué un transfert majeur de ressources de l'Europe, du Japon et d'autres pays vers les grands producteurs de pétrole, soit dans le Golfe, soit en Iran ou même au Venezuela.

Pour le sociologue, la globalisation a un sens différent de celui que lui donnent les économistes, mais qui s'ajoute plutôt à celui-ci. La globalisation ne se réduit pas à l'internationalisation ou même à la mondialisation. Elle signifie que les éléments principaux de la vie économique mondiale forment un système commandé de l'intérieur, c'est-à-dire sur lequel les acteurs et centres de décisions politiques, sociaux, culturels ou autres n'ont plus prise. Même si sa définition devra être nuancée à propos de la crise actuelle, c'est bien là le sens principal de la notion de globalisation, et ses effets sociaux sont assurément beaucoup plus importants que ses aspects proprement économiques. Socialement ou politiquement, elle représente un bouleversement complet de nos sociétés. Si on admet que les institutions qui règlent la vie publique et la vie privée ont été, au moins dans le monde moderne, des formes de transformation de l'activité et de l'organisation économique en formes de relations sociales, et par conséquent aussi et même surtout en normes sociales, nous devons conclure tout de suite que les ins-

titutions sociales disparaissent, ou tout au moins entrent dans une crise profonde, et dont nul ne peut nous assurer qu'elle ne sera pas définitive.

L'opinion publique le sent très bien puisque c'est devenu une habitude, mais qu'on aurait tort de croire superficielle, de parler de crise de la démocratie, de l'Etat, de la ville, de la justice ou des services de santé ou encore de l'école et de la famille. Il est même difficile à la plupart d'entre nous de concevoir clairement ce que peut signifier le renversement ou l'extrême affaiblissement, ou en tout cas et surtout la perte de sens, de la plupart des grandes institutions. Tout semble se passer comme si le sens des changements en cours ne pouvait plus être trouvé que dans les problèmes intérieurs du système économique, tandis que l'organisation sociale est condamnée à perdre tout sens. Si on pousse ce raisonnement jusqu'à un point extrême, il faudrait conclure que nous vivons dans un monde sauvage, c'est-à-dire qui n'est plus gouverné par les normes de mises en formes sociales des activités économiques, mais qui est gouverné par des principes indépendants de la vie économique. L'exemple le plus souvent cité est le retour à la communautarisation, thème que Ferdinand Tönnies, inventeur de l'opposition entre communauté et société, avait déjà prévu et appelé la *Wieder Vergemeinschaftung*. Nous observons partout, et le plus souvent avec inquiétude, la renaissance des communautés, et même du communautarisme qui est la forme extrême de leur développement, qui les isole de l'en-

semble des valeurs et des normes sociales et créé, au sein même d'une société nationale ou par-dessus ses frontières, un ensemble social qui se gouverne en fonction de ses principes internes et sans s'intégrer dans un ensemble social qui reconnaîtrait des principes universalistes de fonctionnement. Parfois, en particulier en Grande-Bretagne, s'installe en Europe occidentale certaines formes de communautarisme bien que ce ne soit pas les plus extrêmes. Un exemple limité le montre : en Grande-Bretagne, si l'on veut mener des études sur une population qui appartient à une communauté fortement organisée, celle des pakistanais aussi bien que celle des indiens, on ne peut le faire qu'avec l'accord des dirigeants communautaires qui sont souvent tentés d'intervenir dans l'organisation et le développement d'une telle étude, ce qui peut aller jusqu'à l'imposition d'un chercheur appartenant lui-même à la communauté. Cette re-communautarisation marquerait, si elle s'étendait, une rupture profonde et à vrai dire totale avec ce qu'on a appelé l'organisation sociale, qui elle-même cesserait d'exister pour les raisons que nous venons de signaler. En dehors de l'Europe occidentale, la communautarisation s'est répandue dans de nombreux pays. Parfois dans l'ordre politique, où elle peut aller jusqu'à une demande d'indépendance, comme dans le cas de la communauté basque en Espagne qui voudrait incorporer les régions basques françaises dans un nouvel ensemble politique indépendant et où vraisemblablement l'usage de la langue basque ou l'en-

seignement de l'histoire basque serait obligatoire. Mais quand on parle de communautarisme aujourd'hui, c'est avant tout à certaines régions du monde islamique qu'on pense en premier lieu. Sans entrer dans l'analyse approfondie et difficile qu'appelle une telle réalité, il faut au moins distinguer deux types différents de communautarisation. Le premier est celui d'un repli sur soi de citoyens musulmans, de pays non musulmans et même laïques. Ces populations musulmanes peuvent être tentées de créer des écoles, des lieux de rencontres, des mosquées, une presse, et en particulier des programmes de radio et de télévision qui constituent un véritable univers culturel, et même social, en dehors duquel ses membres peuvent réduire au minimum leurs relations sociales et leurs appartenances. Ce qu'on peut appeler le repli communautaire se manifeste le plus souvent par une réislamisation qui va au-delà de la pratique des exigences fondamentales de la religion musulmane. On peut parler de piétisme, par exemple dans le cas des confréries si importantes au Maghreb, ou plus simplement de quartiers qui tendent à devenir homogènes, comme c'est le cas pour la communauté turque qui est nombreuse en Allemagne, mais aussi pour la communauté turque en France de taille plus réduite puisqu'elle n'est composée que de 600 000 membres contre trois millions en Allemagne. Ce repli communautaire peut prendre des formes agressives, mais de manière marginale.

C'est l'autre forme de communautarisme qui a des effets agressifs importants. Il correspond à l'échec d'Etats ou de populations musulmanes qui ont voulu se moderniser économiquement et se transformer en Etats nationaux porteurs d'un nationalisme de plus en plus lié à une affirmation religieuse. C'est après l'échec de Nasser en Egypte, mais aussi des gouvernements baassistes en Irak et en Syrie, et c'est plus visiblement encore à partir des échecs du mouvement palestinien pour conquérir son indépendance nationale, que l'appel à la violence a pris le dessus. Pendant les deux intifadas, et surtout quand s'est développée la vague des terrorismes suicidaires qui ont manifesté sur un plan avant tout politique, mais aussi avec un contenu religieux, le nombre de ces tentatives le plus souvent réussies, c'est-à-dire entraînant la mort d'un grand nombre d'adversaires en même temps que celle du "kamikaze" lui-même. Le communautarisme d'origine religieuse et le communautarisme d'origine politique ont donc des formes différentes et c'est le communautarisme politique qui est en fait une volonté nationale contrariée qui entraîne une situation de guerre — ou qui lui répond — et qui rend des accords ou des négociations très difficiles.

Il existe beaucoup d'autres formes et d'origines de communautarismes. Il est même tentant d'appliquer cette catégorie à beaucoup de regroupements qui ne sont ni religieux ni nationaux. On a parlé de communautés à propos de certains quartiers périphériques des gran-

des métropoles, quartiers hispanique, afro-américain, à New York ou quartier maghrébin ou africain à Paris. Toutes les formes de communautarisme correspondent à des échecs des systèmes traditionnels d'intégration nationale. En Europe, ces communautarismes intégrés sont à la fois la cause et la conséquence des mouvements xénophobes qui ont parfois conquis une réelle importance politique, que ce soit en France avec le Front National ou en Autriche ou encore dans la Belgique flamande, mais aussi aux Pays-Bas ou au Danemark, mouvements qui tendent à se répandre là où existe une immigration importante et qui affaiblit l'Etat national au point parfois de le détruire. Ce qui n'est pas un phénomène nouveau puisque l'Europe centrale a connu de nombreux problèmes de ce type qui ont abouti à la destruction de l'empire austro-hongrois, mais aussi à la formation de forts mouvements de minorités dans plusieurs pays, en particulier de populations hongroises puisque les frontières de cet Etat ont laissé en dehors du territoire national de fortes minorités, à la fois en Slovaquie et en Roumanie. Il faudrait même reconnaître l'importance de plus en plus grande de mouvements communautaires encore plus faibles, qui peuvent même se réduire à des mouvements de défense d'intérêts locaux ou de populations réduites, car c'est l'ensemble de ces mouvements de type communautaire qui montre l'extrême affaiblissement de l'Etat national qui apparaissait jusqu'au lendemain de la première guerre mondiale comme la forme politique d'avenir.

Conception qui fut renforcée par la destruction des empires depuis le début du vingtième siècle, non seulement de l'empire austro-hongrois déjà mentionné, mais tout autant de l'empire turc et plus récemment de l'empire soviétique, liste à laquelle on peut ajouter la destruction de l'empire yougoslave créé et dirigé par les serbes et qui a été détruit sous la pression des croates et des différents éléments nationaux qui ont formé la Bosnie.

La distance est grande entre les mouvements communautaristes et l'action communautaire de groupes nationaux, ethniques, religieux ou autres. Leur seul trait commun c'est qu'ils n'appartiennent plus à la catégorie des groupes sociaux et, par conséquent, que leur développement peut et doit être considéré comme un exemple important du passage de l'analyse historique et sociologique de catégories sociales à des catégories culturelles.

Mais la disparition de ces catégories sociales se manifeste d'une autre manière encore et qui est la plus souvent perçue et dénoncée. Comme l'avaient déjà analysé à la fin du dix-neuvième siècle Emile Durkheim et Georg Zimmel, la vie moderne qui étend les possibilités de mouvement et de participation des habitants des villes provoque un affaiblissement des appartenances et des normes traditionnelles, et affaiblit en particulier les mécanismes de transmission des valeurs, des normes et des formes de conduites et de relations qui donnaient de la force aux institutions, comme la famille et l'école qui étaient chargées de socialiser les nouveaux venus dans la

vie sociale, ce qui provoquait aussi des crises de la personnalité marquées surtout par l'absence de perceptions et d'intériorisation des normes définissant le bien et le mal dans une société. Même si une telle conception doit être critiquée et si son interprétation peut être modifiée, il n'en reste pas moins que cet individualisme, défini avant tout comme désocialisation, exerce une influence de plus en plus grande dans nos sociétés. Chacun s'en aperçoit en observant les échecs de la famille, et plus encore ceux de l'école, et en voyant se constituer des milieux définis par leur rejet des normes sociales, voire même par le recours à des conduites considérées par la société comme criminelles. Ce genre de conduites est particulièrement répandu parmi les jeunes gens ou, mieux dit, les jeunes hommes, qui ne peuvent pas être intégrés dans une société qui fait peser sur eux le poids principal du chômage et qui souvent leur refuse même un statut légal. L'abondance des biens de consommation, et surtout des images et des messages qui circulent partout dans la société, les engage à former leur personnalité dans l'opposition à ces normes plutôt qu'en accord avec elles. Ici encore l'idée de la destruction et de la désintégration du social reçoit une expression particulièrement forte. Personne ne peut nier l'existence de groupes et même de quartiers qui vivent en marge de la loi, les forces de police n'osant même plus entrer dans un certain nombre de ces quartiers. Les rapports entre des groupes de jeunes et la police étant installés sur une base de peur et aussi de haine récipro-

que. Ces observations classiques, auxquelles il n'y a rien à ajouter, peuvent servir à la formation d'une pensée et d'une action répressive au nom de la sécurité devenue un principe presque central de la constitution et du gouvernement. Comment peut-on parler de citoyenneté, ou même de nationalité, lorsque certaines catégories subissent des discriminations qui peuvent aller jusqu'au racisme et se voient souvent refuser la reconnaissance même de leur existence et de leur travail. Mais quelque soit l'interprétation qu'on donne à cette violence urbaine, on ne peut nier qu'elle manifeste un grand affaiblissement des normes et de l'autorité, que l'on considère cette autorité comme malfaisante ou comme commandée par des préjugés, ou qu'on croit au contraire qu'elle cherche à protéger les citoyens, on aboutit dans les deux interprétations et dans toutes les autres possibles à souligner la désocialisation d'individus et de groupes nombreux et importants, et par conséquent à donner une expression très concrète et très impressionnante au thème général de la destruction du social par l'autonomie croissante et même l'hégémonie croissante des forces économiques.

Mais quelle que soit l'importance de ces deux ordres de conduite, l'une et l'autre de désocialisation, on ne peut pas les considérer seulement comme des conduites de crise. Et c'est ici que peut intervenir le sociologue en entrant dans des observations qui retiennent rarement l'intérêt des économistes occupés à décrire et expliquer les crises.

La globalisation, et donc la séparation de l'économique et du social et sa conséquence ultime qui est la disparition du social, ne sont pas seulement les faits d'une crise, c'est-à-dire de la destruction du système socio-économique par l'action d'acteurs qui cherchent des profits en dehors de toute fonction économiquement utile. Nous percevons de plus en plus la rupture entre l'ordre économique et l'ordre social comme une tendance à long terme de nos sociétés industrialisées. Nous pouvons par conséquent penser qu'une sortie de crise réussie n'aboutirait pas nécessairement au rétablissement de l'interdépendance de l'économique et du social. Les phénomènes qui apparaissent d'un côté comme pathologiques doivent aussi être considérés comme inscrits au centre même de l'évolution de nos sociétés, c'est-à-dire à la puissance d'acteurs économiques de plus en plus souvent étrangers à la société de production. Ceux que l'opinion publique appelle spontanément des spéculateurs. Ce qui est exact du fait que leurs profits ne sont pas associés à l'investissement et au développement de nouvelles activités et qu'ils cherchent seulement l'enrichissement des détenteurs de capitaux habiles à utiliser un monde où les informations peuvent circuler en temps réel. Nous ne pouvons pas considérer la globalisation seulement comme un phénomène pathologique ou comme une conduite illégale, même si c'est vrai. Certains pays n'ont pas participé de manière importante aux spéculations récentes dont les centres principaux furent Wall Street et la City

de Londres, néanmoins dans ces pays comme dans tous les autres, la globalisation a creusé des fossés de plus en plus difficiles à franchir entre ces activités d'économies financières étrangères au monde de la production et les besoins sociaux qui, du même coup, ont de plus en plus de difficultés à se donner une expression collective.

L'évolution à long terme dans laquelle nous vivons depuis longtemps déjà, et en particulier depuis le passage de la société industrielle à la société postindustrielle, ne se manifeste pas seulement dans la séparation du capital et du travail dont nous découvrons en ce moment même l'aspect le plus négatif, c'est-à-dire le développement d'un capitalisme financier qui cherche son intérêt en dehors de toute fonction ou service rendu à l'ensemble de la société. De ce capitalisme financier, qu'un de ses principaux dirigeants et bénéficiaires, George Soros, a condamné sévèrement en s'appuyant surtout sur la pensée de Karl Popper défendant une société ouverte contre toutes les formes de destruction des objectifs humains de la vie sociale et de la vie économique et politique.

C'est d'abord au niveau de la technologie qu'il faut se placer pour comprendre ce que signifie la rupture de la vie économique (et technologique) et de la vie sociale. Notre imaginaire, ici, a précédé, comme c'est souvent le cas, les changements historiques concrets. Depuis longtemps déjà nous sommes attirés par des modèles de vie hors toute société, modèles de vie qui concernent quelquefois des populations non humaines ou encore des

groupes d'hommes en mission de longue durée dans l'espace. Depuis le grand film, *2001: odyssée de l'espace* de Stanley Kubrick, nous avons vu se développer ces images d'une vie non sociale, organisée autour de buts et de fonctions purement techniques. A un niveau d'importance et surtout de précision plus faible, nous avons vu monter des modèles de conduite orientés vers la seule consommation, qu'il s'agisse de l'acquisition d'objets et de services ou encore de la création d'un milieu de défense et de protection contre la vie sociale comme le *co-couning*. Parallèlement, nous avons assisté au déclin des modèles proprement sociaux qui nous ont été proposés, en particulier au modèle de transformation de la vie de tous par un changement du mode de gestion de l'économie. Le langage politique ou syndical qui s'entendait encore fréquemment, peu avant 1989, a presque disparu des médias et de la vie politique.

Comment pouvons-nous combiner deux lectures aussi différentes? Comment pouvons-nous reconnaître que des phénomènes créateurs de crises soient aussi reconnus comme des tendances lourdes, à long terme, de nos sociétés? Ces interrogations sont à la base de notre conception de notre société et de ses avenir possibles. Intellectuellement, ces interrogations semblent nous enfermer dans des contradictions du type: la globalisation détruit la vie sociale mais en même temps elle est une tendance si durable et si profonde qu'il est impossible d'imaginer dans les pays industrialisés des évolutions qui reviennent

en arrière et rétablissent les liens caractéristiques des sociétés industrielles et même postindustrielles, entre l'économie et la société. C'est seulement si on prend toute la mesure de ces apparentes contradictions et de ces difficultés qu'on peut proposer des hypothèses permettant de dépasser des contradictions qui sont à première vue une prison dont on ne peut pas sortir.

Je ne vois qu'un seul chemin qui puisse nous conduire vers une réponse réaliste et ayant aussi l'envergure dont nous sentons le besoin. Si nous poussons jusqu'au bout l'idée constamment exprimée ici de la fin du social, de la destruction du social par une économie qui prend de plus en plus son indépendance et qu'aucune institution ne peut contrôler, ça n'est alors plus dans l'ordre social, ce n'est plus en faisant appel à telle ou telle catégorie sociale, ou à telle ou telle institution qu'on peut dépasser une contradiction avec laquelle il est pourtant impossible de coexister. Sur quel principe non social peut s'appuyer, se former une force non sociale, mais capable de s'opposer directement aux effets de la globalisation et de permettre ainsi la reconstruction, difficile mais possible, d'une vie sociale organisée? Ce n'est sûrement pas vers le passé qu'il faut se tourner. Face aux problèmes de notre temps, l'optimisme des Lumières, qu'il faut toujours maintenir en vie, est incapable de répondre à la destruction de la vie sociale. Dans notre situation, les religions semblent attirées davantage par le rationalisme des dix-huitième et dix-neuvième siècles, mais en quoi une reli-

gion quelle qu'elle soit pourrait-elle limiter une économie globalisée alors que les religions, bien loin de s'unir entre elles, s'opposent et cherchent même à se détruire les unes les autres, au moins dans l'importante partie du monde qui est dominée par les religions monothéistes. On ne peut pas remédier à la destruction de la vie sociale par le recours à des croyances religieuses qui sont inséparables de certaines formes d'organisations sociales et aussi de certaines valeurs culturelles.

En revanche, ce que nous observons dirige notre attention, d'une manière qui me semble nécessaire, vers l'idée d'un sujet humain présent dans les individus et leur donnant des droits, tout en étant de plus en plus complètement séparé de représentations et d'intérêts liés à des classes, des nations ou des niveaux d'éducation. Il est seul capable de s'opposer aux effets de la globalisation, de leur résister et même de remporter sur eux une victoire sans laquelle nous ne pouvons plus avoir d'espoirs pour nous-mêmes. Ce que j'entends par sujet est justement la capacité des êtres humains à trouver en eux-mêmes leur principe de légitimité, alors que les religions et les philosophies de l'Histoire les cherchent et croient les trouver en dehors des Hommes, dans une volonté divine ou un mouvement de l'Histoire. Sur quoi pouvons-nous faire reposer l'idée des Droits de l'Homme, et même la notion plus complète mais aussi plus étroite de Droits de l'Homme et du Citoyen, si ce n'est pas sur la capacité des êtres humains à créer des systèmes symboliques, des langa-

ges, des croyances, des représentations qui transforment les expériences humaines en choix de valeurs, notre but principal étant, dans la société où nous vivons, de ne pas être emportés et noyés dans la globalisation, de garder non seulement le droit mais aussi la possibilité de rester au moins partiellement maîtres de notre avenir et de notre présent? Nous sortons à peine d'un siècle qui a été dominé par deux guerres mondiales sanglantes, par des camps de concentration et d'extermination présents dans plusieurs parties du monde, par des mouvements nationalistes qui ont provoqué des génocides. Quelle autre défense nous reste t-il en dehors de notre droit de construire notre vie conformément à nos valeurs et à nos croyances; quelles autres défenses avons-nous encore que notre propre affirmation de notre droit d'avoir des droits, pour reprendre la formule indépassable de Hannah Arendt. Il s'agit bien ici d'un aspect central d'une mutation aussi importante que fut l'apparition de la société industrielle après plusieurs siècles de domination d'une représentation politique de la vie sociale. Cette société industrielle est celle dans laquelle nous avons vécu pendant plus de deux siècles en ce qui concerne les premiers pays industrialisés, au premier rang desquels la Grande-Bretagne. Nous n'avons pas le temps ici de nous interroger sur les formes que prend l'entrée dans une nouvelle situation historique des pays qui n'ont été que récemment industrialisés ou qui ne le sont pas encore. Les mêmes problèmes se sont posés à propos de la société industrielle, par

exemple lorsque Lénine, après avoir espéré une révolution mondiale, ou en tout cas occidentale, dû se résigner à l'idée du socialisme dans un seul pays. De la même manière, beaucoup d'historiens et de sinologues s'interrogent aujourd'hui encore sur les formes que prend l'industrialisation dans la société chinoise qui, il y a moins d'un demi siècle, était encore avant tout une société rurale. Ce qui fait l'importance qu'on peut appeler exceptionnelle de la mutation actuelle est que nous entrons pour la première fois dans un monde qui a une conscience directe et positive du sujet comme source des droits universels de l'individu. Pour la première fois nous ne découvrons plus le sujet "voilé", c'est-à-dire à travers des actions de type économique, ou de type politique, ou encore religieux. Nous avons une relation face à face avec le sujet. Ce qui a pris une expression particulièrement forte dans les pays qui ont connu ou qui connaissent encore des régimes totalitaires, puisque l'affirmation du sujet est ici inséparable du refus de régimes qui refusent de reconnaître l'existence du sujet. On peut parler d'une civilisation morale, comme on a pu parler de civilisation économique, politique ou religieuse, mais je préfère une expression plus limitée, insistant sur l'aspect de rupture de cette mutation plutôt que de création nouvelle. J'ai proposé de parler de situation *post-sociale*. Je voulais, et je veux encore par là me séparer clairement de ceux qui ont parlé de fin de l'Histoire, comme Fukuyama qui a donné à cette expression le sens de l'arrivée de l'ensemble de l'humanité

dans un modèle unique répandant partout les valeurs occidentales de liberté économique, politique et culturelle. Cette vision, qui semblait portée par les évènements au moment de la chute du mur de Berlin et donc de l'Union soviétique et de son empire, peut difficilement être acceptée de manière aussi simple aujourd'hui, en particulier parce que la Chine prend une importance économique rapidement croissante sans pourtant se rapprocher politiquement et culturellement du modèle occidental, et beaucoup d'exemples moins importants peuvent s'ajouter à celui-là. Par situation post-sociale (pour éviter une expression difficile à comprendre comme société post-sociale), nous voyons se situer de plus en plus directement face à face le monde non social de la globalisation et le monde également non social de l'affirmation du sujet.

Alors que dans les types sociétaux antérieurs la difficulté principale était d'isoler la dimension du sujet des autres dimensions économiques, politiques ou religieuses avec lesquelles elle était mêlée et qui la “voilait”, dans la situation nouvelle le danger est inverse car il consiste à s'enfermer dans la défense non sociale, métasociale du sujet donc à s'enfermer dans le monde qu'on peut appeler moral ou spirituel en renonçant à transformer cette défense en institutions, en normes de conduite, en formes d'organisation... C'est pourquoi il est tellement important de transformer la défense du sujet en effort de création de nouvelles représentations et de nouvelles valeurs, qui s'infiltrent dans la vie collecti-

ve et parviennent à créer de nouvelles normes, de nouvelles demandes, de nouvelles institutions. Dans les pays les plus anciennement industrialisés, c'est dans ces termes là que nous raisonnons aujourd'hui. Notre condamnation de tous les totalitarismes, des racismes et des inttolérances a de la peine à s'incarner en des objectifs plus positifs. C'est pourquoi nous sommes tellement angoissés par notre incapacité à redéfinir la démocratie ou les buts de l'éducation familiale comme scolaire. Mais il ne s'agit pas de revenir en arrière, c'est-à-dire de se donner comme programme la reconstruction du "lien social" ou les instruments de "socialisation". Il serait nécessaire de radicaliser beaucoup de conflits actuels pour montrer l'opposition qu'il y a entre une sorte de néo démocratie sociale et la reconstruction d'institutions *au service* du sujet. Cette opposition est particulièrement marquée dans tous les domaines qui mettent en cause directement le type de personnes humaines qu'on veut développer. Au sujet de l'école, beaucoup veulent avant tout rétablir sa fonction de socialisation, et en particulier de préparation à la vie professionnelle. D'autres au contraire veulent que les enfants et les jeunes gens apprennent à l'école à mettre au dessus de tout la recherche d'eux-mêmes et la différence de leur liberté et de leur créativité. Ce qui n'est pas un objectif vague ni entièrement nouveau, puisque à certaines époques on a vu des modèles de nature analogue être créés et appliqués, aussi bien dans la Grèce

ancienne que dans l'Europe de la Réforme ou que dans des modèles d'école s'éloignant volontairement des modèles officiels.

La reconstruction d'un type sociétal suppose la reconnaissance et l'activité des quatre composantes principales d'un système économique, c'est-à-dire l'action du capital d'investissement et de gestion, les interventions de tous ordres en faveur de la redistribution des richesses et de l'amélioration des conditions de vie de tous, et surtout des plus faibles et des plus pauvres, et par conséquent le partage par tous les groupes sociaux de certaines représentations culturelles fondamentales, comme la reconnaissance que l'importance créatrice du travail avait fondé la société industrielle, et enfin la création de nouvelles formes d'interventions publiques ne venant pas uniquement de l'Etat, mises au service avant tout de l'aide aux individus et aux groupes victimes soit d'une exploitation brutale, soit de rejets irrationnels de types xénophobe ou raciste. Cette reconstruction des quatre éléments structurels d'une société économique ne doit en aucun cas être séparée de la reconnaissance directe de la référence indispensable au sujet. Il n'y a pas à choisir entre la reconnaissance de l'autre comme sujet et la défense des intérêts de l'autre dans l'ordre économique et social. Des débats célèbres ont réuni et opposé les tenants les plus extrêmes du rôle central de la reconnaissance, et des tenants d'une association du thème nouveau de la reconnaissance et du thème d'inspiration marxiste des inéga-

lités et de la lutte contre elles. On ne peut pas sortir d'un tel débat, quelle que soit sa qualité, sans reconnaître priorité absolue au thème de la reconnaissance de soi-même et de l'autre comme sujets, mais en ajoutant que cette reconnaissance doit entraîner dans tous les domaines de la vie sociale non pas ce qu'on pourrait appeler une égalité des chances, mais de manière plus précise la lutte contre les obstacles à la prise de conscience de soi comme sujet chez tous les individus et en particulier chez ceux qui sont confrontés aux difficultés économiques ou culturelles les plus grandes. Cette formulation doit être comprise comme un premier effort pour définir ce que doit être aujourd'hui une politique non plus sociale mais sociale et *culturelle*.

En conclusion, l'idée de la fin du social, de la fin de la société, telle que je l'ai proposée pour la première fois dans les années soixante-dix dans le congrès mondial de sociologie réuni à Uppsala en Suède, qui pouvait apparaître comme un excès de langage ou une utopie, ce qu'elle n'était pourtant pas déjà à cette époque, s'est imposée au cours des dernières décennies comme une idée réaliste et comme un instrument d'analyse qui nous permet de comprendre mieux, à la fois les conflits sociaux et les débats politiques, mais aussi les exigences des individus qui mettent au premier plan leur propre existence comme être libre reconnu et créatif, et non pas seulement comme membre de groupes ou de catégories agissant en fonction de leur place dans le système économique ou

politique. L'importance d'une telle mutation, aussi importante je le répète que celle qui nous a fait passer de la construction des monarchies absolues à la société industrielle, et donc du politique à l'économique et au social, doit être pleinement reconnue par le plus grand nombre possible car les sciences sociales accepteraient leur mort si elles ne comprenaient pas qu'elles ne peuvent pas correspondre seulement à un type sociétal qui perd de son importance dans les pays les plus avancés, déjà industrialisés. C'est surtout le manque de normes et d'instruments nouveaux qui nous empêchent aujourd'hui de résoudre nos problèmes sociaux de manière inventive et efficace. Mais il n'y a plus d'idée nouvelle possible qui ne parte pas de la conscience réfléchie du changement qui nous conduit d'un type sociétal à un autre, et qui est déjà assez avancé dans certaines parties du monde pour permettre à ceux qui créent des idées et des principes nouveaux d'orientation et d'explication d'indiquer, avec un appui de plus en plus large, les principes de reconstruction d'une vie sociale qui ne repose plus sur des catégories sociales mais sur les catégories nouvelles qui peuvent pousser au plus près de la réalité individuelle et quotidienne la défense du sujet, en soustrayant celle-ci à la domination de l'économie globale, surtout quand cette dernière est entraînée par le profit plus que par la recherche du développement.

Who Speaks for the Human in Western Humanism?

Walter D. Mignolo

1. INTRODUCTION

In the letter of invitation Mr. Candido Mendes, General Secretary, reflects on the trajectory of the Academy de la Latinité in the recent past and the quest for a possible universal for a global dialogue that he finds “the plus and plus improbable.” The road of the dialogue if not close at least under repair, turned the attention of the Academy toward “human rights” investigating the “laicity and post-laicity underscored by the profile of contemporary terrorism.” He finds out that as the research path of the Academy becomes more and more epistemic, themes of this encounter would focus on the question

of humanism “dans sa dialectique contemporaine de la difference.”

2. HUMANISM IS A EUROCENTERED CONCEPT

“Humanism” is a Eurocentered concept that, with all its diverse Eurocentered meanings, is untenable today. “Humanism” of any kind presupposes the distinction between *humanitas* and *anthropos* (barbarians, primitives, blacks, yellows, brown, Arabs, Indians, Chinese, third world, underdeveloped, terrorists) a distinction that you can imagine was not created by the *anthropos* but the *humanitas*. More than ever today than in the past 500 years of history the *anthropos* is theorizing how s/he has been turned into *anthropos*. S/he is not claiming for recognition in the garden of *humanitas*, for the *anthropos*, now that someone who made such a distinction, cannot be *humanitas* or *civilized*. What the *anthropos* is asking is “what does it mean to be *human*,” from his or her perspective as *anthropos*. The *anthropos* is neither asking for recognition nor for the centrality of the *anthropos* (for it will be accepting the rules of the *humanitas* and believing that a uni-versal is needed) in responding to the question “what does it mean to be *human*.” He and she know that the standard of *humanitas* spreads all over the globe as it was and it is a powerful weapon of Western hegemony in some cases, dominance in others. Consequently, *humanitas*, whether we belong to or are in the realm of the *anthropos* is in all of us. Therefore, what the

anthropos is claiming is that a) “what does it mean to be human” is a question that can no longer be answered from the perspective of the *humanitas*; b) *humanitas* was not a problem for the *anthropos* until he or she became *anthropos* in the discourse of *humanitas*; c) therefore, the “what does it mean to be human” is a question that requires a pluriversal answers and border epistemology: since the answer cannot be given from the universal perspective of the *humanitas*, and the *anthropos* is not interested in proposing another universal concept of the human, the answer from the perspectives of the *anthropos* are being put forward by appropriating the universal *humanitas* and dispersing it into the global and pluriversal “what does it mean to be human.”

I am using the word “Eurocentered” here in the same sense that Carl Schmitt has used it in the *nomos* of the earth. He used as a descriptive term to say, clearly and loudly, that what he called the “second nomos of the earth” and the international law of the *Jus Publicum Europaeum* was built and managed by Europe, for European interests and had in Europe its center.¹ I do not know

1. The *Nomos* of the Earth in the International Law of the *Jus Publicum Europaeum*. Translated and annotated by G.L. Ullmen, New York, Telos Press, 2003. I do not know if Slavoj Zizek would have run to grab a gun when he read Schmitt’s book: “When one says Eurocentrism, every self-respecting postmodern leftist intellectual—said Zizek—has as violent a reaction as a Joseph Goebbels had to culture—to reach for a gun, hurling accusations of protofascist Eurocentrist cultural imperialism. However, is it possible to imagine a leftist appropriation of

if Schmitt was aware that his history was half of the story or if he assumed that in spite of being Eurocentered was uni-versal. That is, that in spite of being Eurocentered once the second *nomos* was put in place was, for better or worse, the global *nomos* to which every body would have to bend. Today we know that if he wasn't aware that his story was regional, China and Bolivia, to mention two antithetical examples are saying loudly that the second *nomos* of the earth was Eurocentered and never erased the plurality of *nomos* existing before Eurocentrism.

“Humanism” is a *nomos*’s companion and therefore Eurocentered. Consequently, “humanism” has been the paradigmatic concept upon which modern/imperial racism was built. Although the word *nomos* was not used in the European Renaissance, international law originated in the sixteenth century demanded by European needs to justify appropriation of land outside of Europe and control and management of a population of non-Christians. The concept of “Man” and of “Humanism” were

the European political legacy?,” *Critical Inquiry*, volume 24/4. Since I am not a “self-respecting postmodern leftist intellectual” but a “self-respecting decolonial intellectual,” I have no interest in Zizek problem/question (the appropriation of European political legacy from the left), and *Eurocentrism* for a self-respecting decolonial intellectual is a necessary and unavoidable word. Which means that self respecting leftist and self respecting decolonial intellectual have truly different skin and different agendas. I suspect that Zizek is wearing a coat made of the skin of the “European Man.”

born at the intersection of the internal history of Europe itself and its self-affirmation through the expulsion of Jews and Moors on the one hand, the enslavement of Africans and dismantling of the civilizations of Anahuac and Tawantinsuyu. The concept of “Man” and of “Humanism” worked in tandem with international law to secure the ontological and epistemic privilege of a Christian ethno-class that by controlling knowledge were able to establish themselves as “humanists” in contradistinction with the Christian ethno-class of “scholastic” and as models of “man” in contradistinction with Jews, Moors, African Blacks and Indians in the New World. In order for international law to justify Christian appropriation of non-Christian lands it was necessary to diminish the “humanity” of those whose lands were there for grab. This was the role of Francisco de Vitoria and the school of Salamanca in the sixteenth century. Hugo Grotius followed suit when Holland started its expansion to the East at the same time that the internal battle in Europe began not only among Catholics and Protestants but also among imperial countries disputing the control of land and sea.²

As it is well known, “humanists” during the Renaissance were the forerunners of the secular movement that overcame the control of the church in eighteenth centu-

2. Francisco de Vitoria, *Selectio de Indis* (1532), and *The Juri belli Hispanorum in barbaros* (1532). Hugo Grotius, *Mare Liberum* (1609).

ry Europe.³ “Humanists” were not Muslims or Chinese, Persian or Slaves. They were European Christians males. Directly or indirectly, the image of “Vitruvian Man” in which the “proportion of Man” (generally referred to as “Canon of Proportions”) run parallel to the image of the “humanist.” Both notions work together to build and impose as a reality the changing distinctions between *humanitas* and *anthropos*.

3. ANTHROPOS AND HUMANITAS: Two WESTERN CONCEPTS OF “HUMAN BEINGS”⁴

It is not by chance or by scholarly insight only (although a scholarly insight it is), that Nishitani Osamu, professor of Transcultural Studies at the Gradual School of Tokyo University would engage (brilliantly I must add), with the same literature and historical moment that Schmitt engaged to trace the history of the second *nomos* of the earth: de Vitoria, the school of Salamanca, the birth of international law and of Western racism. He did

-
3. The image of Man has been visualized by Leonardo and the image of the humanist by Sebastiano del Piombo (born in Venezia 1483, died in Rome, 1547).
 4. I found this article of the essence, particularly because it was argued by Japonese scholar. Which means what is of the essence is not the “object enunciated” but the “enunciation of the object.” See: Nishitani Osamu, “Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of ‘Human Beings.’” In *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, edited by Naoki Sakai and Jon Solomon, Hong-Kong, Hong-Kong University Press, 2006, p. 259-74.

not do it because he read Schmitt and was influenced by him. He did it, I surmise, because he knows he belongs to “the Yellow race” according to Western imperial nomenclature, and the “yellow race” is in that Western nomenclature, not at the lowest level of *anthropos* like Indians and Blacks, but of course not quite up to the expectations of Man and of the standards of Humanity which all Western Humanism is about.

Saying that *anthropos* are two Western concepts have several implications. One, in arbitrary order, is that there is not such a thing like *anthropos* beyond Western discourse. Second, that *humanitas* controls the discourse and by controlling discourse it defines itself as such by *creating the difference: the anthropos*. Third, since *anthropos* is not an entity but a concept that depends on *humanitas* in which the enunciation is located, *anthropos* is deprived of reason and discourse and placed in the *exteriority* of *humanitas*. The exteriority of *humanitas* is not an ontological outside that exists without the discourse and the *humanitas* just described of name. Thus, *anthropos* is a consequence of the epistemic racism that runs through the philosophy of Western knowledge from the Renaissance through today.

However, the *anthropos* is becoming aware of that situation. The article by Nishitani Osamu is just one instance. This article is not just a contribution to the Western history of ideas but an act of de-colonial scholarship. By de-colonial scholarship I mean investigations that dispute the

control and management of imperial knowledge that set up categories of thought to the benefit of those who control and produce knowledge. Thus “humanism in his contemporary dialectic of difference” reproduces *the colonial and imperial differences by means of which racist distinctions have been created and maintained.*

What do I mean by colonial and imperial differences? I am not talking about *cultural differences*, but about *imperial and colonial differences*. Both, imperial and colonial differences run through the space that divide and unite *humanitas* and *anthropos*. And, once again, this distinction doesn’t exist in the histories told by living organisms whom given their capacity to engage in languaging and through languaging⁵ conceive themselves as a particular kinds of living organisms among all living organism on earth, until the European Renaissance.

It is in the European Renaissance that the distinction between *humanitas* and *anthropos* began to be built through *imperial and colonial differences*. Or, if you wish, the main consequence of the imperial and colonial differences is the self-fashioning of *humanitas* as the model and the *anthropos* as the difference that has to be conquered, eliminated or assimilated. Thus, “humanism in its contemporary dialectic of difference” has to deal

5. I describe the concept in “Bilanguaging Love” (*El amor en el bilenguaje*). See *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton UP, 2000.

with the “dialectic of imperial and colonial differences.” But it cannot do it “dialectically” for the problems that imperial knowledge created cannot be solved with the same tools that imperial knowledge used to create the problem. So, let me briefly describe the logic and history of the imperial and colonial difference.

3A. “HUMANISM” AND THE LOGIC OF THE IMPERIAL DIFFERENCES

The expulsion of the Moors and at the same time the recognition by Western Christians that the Ottoman Sultanate was a sophisticated civilization, forced the articulation of the *imperial external difference*. They were equal to a certain degree, but since they have the wrong God, that put them among the *anthropos* or *barbarians* according to the terminology of the time. On the other hand, by the mid of the sixteenth century, Catholic Christians saw Protestants as enemies of the Church rather than a difference within the Church. Simultaneously (mainly with Elizabeth I ascending to the throne of England), an Anglican attack against the brutalities of Peninsular Christians was launched labeled “the Black Legend” at the beginning of the twentieth century. What emerges here is the *internal imperial difference*. But, contrary to the *external one*, we can hear the voices of both sides—for Catholic and Protestants, Latinos and Anglos are part of the same family: the family that controls knowledge, they are both builders of imperial

knowledge, from Christian theology in the South to secular philosophy in the North. With the *external imperial difference* things are different. Ottomans of yesterday and Muslims of today, they dwell in the *exteriority* and as such inhabit the house of the *anthropos*, barbarians of yesterday are terrorists of today. The same story can be traced between the formation of the West and, in the process, the changing faces of the *exteriority* of imperial difference with Asia, mainly China and Japan (I will deal with India below). Today, the tensions between China and the West (United States and the core countries of the European Union), are not so much economics (for they all share the same type of economy, an economy that liberal and Marxists describe as “capitalism”) as it is a question of “human dignity.” What I am saying is that “racism” is not something that is felt by dispossessed and subalterns (e.g., such as Indians, Africans in the Americas or migrants from Asia, Africa and Latin America in the United States and Western Europe or Bolivian in Argentina), but is felt across social classes and across inter-state relations. When Kishore Mahbubani asked publically (that is, presented in a public forum and them published it), “Can Asian Think?” he was addressing, head on, epistemic racism.

Now, Mahbubani is not a radical thinker and activist that you can meet at the World Social Forum or on the street manifestations in Davos. Rather, if you would like to meet him, you will meet him inside Davos. And

can read his op-eds contributions to the *Financial Times*. A Former Ambassador for Singapore in the United Nations and current Dean of the School of Public Policy Lee Kwan Yew at the National University of Singapore, Mahbubani like many others at his level (Dean, Ambassador or Professor, like Osamu), know they are “yellow” and “yellow people” cannot think. He states:

Can Asian think? This is obviously a sensitive question. In this age of political correctness that we live in, just imagine the uproar that could be caused if I went to Europe or Africa and posed the same question: “Can European think?” or “Can African think?” You have to be Asian to ask the question “Can Asian Think?”⁶

I want to speculate on the meaning of the last sentence (“You have to be Asian to ask the question “Can Asian Think?””), but before I would like to pursue a little bit further the frame of the argument Mahbubani unfolds:

Given the sensitivity, let me explain both the reasons why and the context in which I am posing the question. First, if you had to ask one single, key question that could determine the future of the globe, it may well be “Can Asian think?” In 1996 Asians already made up 3.5 billion out of a global population of over 5 billions (or about 70 per cent of the world population) By conservative projections, the Asian portion of the world population will increase 5.7 percent in 2050, out of a global population of 9.87 billion, while the population of North America and Europe will remain relatively constant at 374 millions and 721 millions respectively. (...) By 2050, when Europeans and North Ameri-

6. Kishore Mahbubani, *Can Asians Think?* London, Marshal Cavendish, 1998

cans make up one-tenth instead of one six of the world's population, would it be fair for the remaining 90 percent of mankind to expect this 10 percent to continue to bear this burden? (...) If Asians double in population in the next 50 years, will they be able to carry their fair share of this burden?

Second, I am not asking this question about individual Asians in terms of limited thinking abilities. Clearly, Asians can master alphabets, add two plus two to make four and play chess. However, throughout history, there have been examples of societies that have produced brilliant individuals year experienced a lot of grief collectively.⁷

Other reasons why he is asking the question appears in his latest book.⁸ Muhbubani explains at lengths and historically the procedures used by Western imperial officers and intellectuals to devalue Asian way of being. He gives examples of how British taught Indians to devalue their own culture and therefore themselves and among them, Katherine Mayo *Mother India* (1927), who wrote the book seeking US support for British colonialism in India stating the need to make war on those states and to subdue them, for Hindu India appears as irredeemably and hopelessly impoverished, degraded, depraved and corrupt.

Needless to say, the enunciation although by a woman presupposes the superiority of the Western Man, and of *humanitas* over *anthropos*. Mahatma Gandhi, the *an-*

7. *Op. cit.*, p. 21.

8. *The New Asian Hemisphere. The Irresistible Shift of Global Power to the East*, New York, Public Affairs, 2008, p. 128.

thropos, responded to Mayo, the voice of the *humanitas*:

(...) the impression it leaves [Mayo's book] on my mind is that it is the report of a drain inspector sent out with the one purpose of opening and examining the drains of the country to be reported upon, or to give a graphic description of the stench exuded by the opened drains. If Miss Mayo has confessed that she had come to India merely to open out and examine the drains in India, there would be perhaps little to complain about her compilation. But she declared her abominable and patently wrong conclusion with a certain amount of triumph: "the drains are India."⁹

Historically, Mahbubani traces the belief in Western superiority (meaning, the control of knowledge, the assumption of the superiority of the *humanitas* and the belief that 80% of the world is *anthropos*), and notices that by 2008 the belief in Western moral superiority (that is, Western *humanitas*, my note) continues in the West, even though it is usually not expressed explicitly and concludes:

Such unthinking pro-Western reflexes (meaning, core of the European Union and the United States, since he is not talking just about anti-Americanism, my addenda), are shifting on a tectonic scale. Increasingly, the 5.6 billion people who live outside the West no longer believe in the innate or inherent superiority of Western civilization. Instead, many are actually beginning to question whether the West remains the most *civilized* part of the world.¹⁰

9. Mahbubani, *op .cit.*, p. 126-7.

10. Mahbubani, *op .cit.*, p. 129.

That is to say, the *anthropos* are no longer biting the bite of *humanitas*. The entire concept of Man based idea of Humanity and of Humanism is still there, but going, moving away. And the fact that it is still there, it impinges on the difficulties to carry on in a dialogue among civilizations and to make “human rights” not suspicious of complicity with the West. For, the question is, who speaks for the “human” in human rights? The accent has been placed on “right” not on “human,” and the problem of “human rights” lies precisely in the concept of “human.” Since at stake is the control of knowledge, and the control of knowledge is at once an epistemic, political and ethical issues, “humans” with rights are those who fit or get closer to the model of *humanitas* or whom *humanitas* for matter of political and economic convenience decides that X’s rights have been violated and human rights must be defended.

3B. “HUMANISM” AND THE LOGIC OF THE EXTERNAL COLONIAL DIFFERENCES

External imperial differences generated de-westernizing responses while internal imperial differences set the rules of internal conflicts within Europe. The logic of colonial differences was put in place under different historical circumstances. The first, chronologically, to suffer the consequences were the Jews expelled from the Iberian Peninsula in 1492. They became since then Europe “internal colonial subjects.” The native population

of the Anahuac and Tawantinsuyu, classified as “Indians” were chronologically the first target of the *external colonial differences* and enslaved Africans the second ones. While the internal colonial difference was infringed upon people (nations) without state, colonial external differences were established at once upon people whose state was destroyed (the Indians) and people who were extricated from their native kingdoms in forced migrations to the New World.

Responses to both external imperial differences can be found both in the sphere of international law, inter-state relations and economic regulations (Mahbubani) as well as in the sphere of the “political society” (Osamu). Responses to the external colonial differences are mainly articulated in the sphere of the “political society.”¹¹ However, both responses, to imperial and colonial external

11. Partha Chaterjee observed the process by which the elite in India, since independence, manage to bring under its wing subaltern classes, a process of entanglement so to speak. “It is to understand these relatively recent forms of the entanglement of elite and subaltern politics that I am proposing the notion of *political society*. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*, New York, Columbia UP, 2004, p. 40-1. My use of “political society” refers to political organizations emerging from the civil society, which I see as the sector of the population complacent with the rule of order and with civil obedience. The political society engages in epistemic and civil disobedience in order to delink from the delinquencies of capitalist world order and built a world based on care and the regeneration of life rather than on competence, recycling and the proliferation of death.

differences have in common the shared history of Western (both Western Europe and the United States) humiliation, racism and disregard for human dignity, as we have seen in the examples of Osamu and Mahbubani.

Harvard sociologist and Afro-American activist W.E.B Dubois predicted, at the beginning of the twenty-first century, that the problem of the century will be that of the color line. He was not wrong. Following in his steps we can predict that the problem of the twenty-first century will be that of the epistemic line. They are two sides of the same coin: one, the color line, is an ontological argument that put the accent on ontic racism. The second, the epistemic line, is an epistemological argument that puts the accent on epistemic racism. They are two sides of the same coin for, paraphrasing Frantz Fanon one can say, “I am inferior and irrational because I am Black, I am Black because I am inferior and irrational.” *Humanitas* is, instead, where ontological and epistemological arguments join forces to set forth a model of *humanity* to be attained by Christianization, civilizing mission, development and modernization, and market democracy. So that the variety of Humanisms that scholars have identified and described (“Renaissance Humanism,” “Literary Humanism,” “Philosophical Humanism,” “Marxist Humanism,” etc. etc.), are all variety or branches from the same trunk: they serve the small portion of the population who identifies with an image of the world and of the “human” that derives from the European Renaissance.

Beyond that, beyond the small portion of the world that produces and consumes such concept of *humanitas* and humanism, is the rest, the *anthropos* radically questioning the provincial Western concepts.

Native American scholar Angela Cavender Wilson is one of the many voices, among Native Americans, for whom it is of the essence “decolonization and recovery of indigenous knowledge.” In the case of Du Bois and Carvender Wilson we are no longer in the sphere of the states, the market, public policy and international relations but at the level of the civil and political society. And in both instances we witness how important the struggle for the control of knowledge is in the struggle for freedom and liberation.¹² From Du Bois and Wilson we learn how in the academia the dispute for knowledge transcends the academy and spills over the communities. We are also witnessing what *identity in politics* means and how different it is from *identity politics*. From here to the so called “social movements” is only one step—“social movements” cannot “move” so to speak without challenging the structure of knowledge that makes possible the global injustices they are struggling against. Social injustice presupposes asymmetric relations of inequalities, for it is difficult to be unjust and oppressive with an equal. And asymmetric relations of inequalities are

12. W.B. E. Dubois, “Race Concepts and the World of Color,” in *W.E.B Dubois, A Reader*, edited by David Levering Lewis, New York, Henry Hold and Company, 1995, p. 17-100.

structured on external imperial and colonial differences that structure the relationship between *humanitas* and *anthropos*.

But let me give you a better sense of what Native Americans understand by decolonization, in the academy and in the non-academic political society (e.g., social movements).

As Indigenous scholars long exposed to intellectual imperialism, we often search for national justifications to defend our cherished worldviews against attack by those who consistently wish to denigrate them. In the academy, this is a common occurrence. We realize that it is not just our individual academic freedom or right to an opinion that is at stake. We know that in our home communities our people are continuing to die at exceptionally early ages and that our lands and rights as Indigenous peoples are under constant threat. Our empirical and scholarly understandings substantiate the connection between the reality of our circumstances today and the five hundred years of terrorism and injustice we have faced as a consequence of European and American colonialism.¹³

You have noticed the repeated use of “we” and “our” referring simultaneously as “we” Indigenous scholars and “we” people of our communities. Thus the epistemic struggle to undo the *humanitas* and *anthropos* distinction is a struggle that encroaches upon the life of Native

13. Angela Cavender Wilson, “Reclaiming Our Humanity. Decolonization and the Recovery of Indigenous Knowledge,” in *Indigenizing the Academy. Transforming Scholarship and Empowering Communities*, edited by Devon Abbott Mihesuah and Angela Cavender Wilson. Lincoln, Nebraska, Bison Books, 2004, p. 69.

American communities. At the core lays bare the question of *humanity* and *humanism*.

Cavender Wilson's concerns are shared from Bolivian Quechuas and Aymaras to Maoris in New Zealand. Linda Tuhiwai Te Rina Smith, herself a Maori, has been appointed to a Top Post at Waikato University in 2007. Her book on *Decolonizing Methodologies—Research and Indigenous People* has been as influential as Frantz Fanon's or Karl Marx's work. Certainly, there is an imperial geopolitics of knowing that makes Marx's work better known than Fanon and Smith. But that is because Marx, in spite of being *an internal colonial European* is after all, European and recognized by *humanitas* (after all Marxism is basically a “white people” phenomenon before it is taken up by people of color in the Third World). As Marx was concerned with “the liberation of Man,” Linda T. Smith and Cavender Wilson are concerned with the liberation of Indians, men and women and, by the same token, the liberation of those whose suffer not only class exploitation but were “deprived” of their humanity: the colonial wound is something different than economic and social exploitation. Certainly, white men are social and economically exploited, but racialization adds the question mark on “human nature” of the *anthropos*.

It is then to be expected that one of the initial questions in Linda T. Smith's book would be “on being human.” In this section, she says:

One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds or intellects (*humanitas* decide and classifies the *anthropos*, my addition, *wm*). We could not invent things; we could not create institutions or history; we could not imagine; we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world; we did not practice the “arts” of civilization. *By lacking such virtues we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words, we were not fully humans; some of us were not fully human.*

Ideas about what counted as human in association with the power to define people as human or not human were already encoded in imperial and colonial discourses prior to the period of imperialism covered here. Imperialism provided the mean through which concepts of what counts as human could be applied systematically as for of classification, for example, through hierarchies of race and typologies of different societies. In conjunction with imperial power and with “science,” these classification systems came to shape relations between imperial powers and indigenous societies.¹⁴

British arrived to New Zealand by mid nineteenth century. By then, the question of the “Indians” had been settled in the New World during the sixteenth and seventeenth centuries. The British were continuing and adapting what they learned from the Spaniards. Coloniality, the logic of imperial management, goes beyond time and space. It glues “Western Civilization” together in all its diversity.

“Recognition” is not the point here, and I will say, it is no longer the point. Although it can still be found, the

14. Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, London, Zed Books and Dunedin, University of Otago Press, 1999, p. 25.

era of claims for recognition is over. “Recognition” was defended by honest liberals, honest Marxists and honest Christians and was accepted by discriminated sectors of the population that sees in “assimilation” a solution. Assimilation means a step forward, for the person or population assimilated, in enjoying some of the benefits of capitalist society: at least a salary, if not social security, and perhaps education, depending on circumstances. Assimilation is a claim to belong to the civil society while freedom and liberation are the claims put forward by the political society.

And for the political society for whom the stake is the very concept of “human” and “humanity,” recognition by liberal, Christian or Marxism “humanism” won’t do. That is the time that has passed. We are now at the point of non-return, both in the struggle for de-Westernization that Mahbubani advances and the struggle for de-colonization that has been always there, since the sixteenth century, but that toward the end of the twentieth century has become clearly and loudly a struggle for the control of knowledge and, consequently, of being.

4. SOCIOGENESIS: “AFTER MAN, TOWARD THE HUMAN”

It is common knowledge in certain sectors that the problems we are here facing (epistemic racism with all its political, economic and ethical consequences) cannot be solved within the same cosmology and categories

of thoughts of the civilization that created the problems. More bluntly: the problems created by Western Civilization cannot be solved within and by Western Civilization. The problem of “humanity and humanities” is irrevocably tied up with the Western distinction between *humanitas* and *anthropos*. It is that distinction that another humanism, a la Fanon, shall undue. And that humanism shall not be new (which would remain within the chronological advance of modernity) but has to be de-colonial.

How would any project of de-colonial humanism look? First of all by accepting that the Humanism is a Eurocentered concept grounded on the imperial and colonial differences that made the distinction between *humanitas* and *anthropos* so profitable for some and so miserable for others. Secondly, and as a consequence, there is no sense in talking about “Western Humanism” because “Humanism” is a Western invention, and when some one refers to “Confucian Humanism” or “Islamic Humanism” it is a post-facto reference: it means that Western Civilization already won the game by imposing the uni-versality of “Humanism.” Thirdly, the first task is to undo the historical foundation of “Humanism,” to disclose its complicity with Western and modern/colonial racism, and to work toward a pluri-versal rather than toward a “new uni-versal” idea of what it means to be Human beyond *humanitas* and *anthropos*.

Consequently, the starting point cannot be found in the genealogy of Western thinkers. It must be found in the genealogies (and I say genealogies, in plural) of decolonial thinkers. Due to the question of time, I will limit myself to two examples, Frantz Fanon and Sylvia Wynter, to whom it belongs the semi-sentence of the title.

There is a célèbre and celebrated passage in Frantz Fanon *Black Skin, White Mask* that I will quote once again:

Reacting against the constitutionalist tendency of the late nineteenth century, Freud insisted that the individual factor be taken into account through psychoanalysis. He substituted for a phylogenetic theory the ontogenetic perspective. It will be seen that the black man's alienation is not an individual question. Beside phylogeny and ontogeny stands sociogeny. In one sense (...) let's say that this is a question of sociodiagnostic.¹⁵

Now, if we put this epistemic shift of the geography of reasoning in conversation with the imperial distinction *humanitas* and *anthropos*, we are already in plain decolonial terrain. *Humanitas* and *anthropos* not only are Western categories but they have created in the process of building the epistemology of the zero point: either in its theological version or in its secular and scientific version. The epistemology of the zero point assumes an observer who cannot be observed; an observer that registers the way the world is. The epistemology of the zero point is an epistemology that operates on the belief of ob-

15. Frantz Fanon, *Black Skin, White Mask*, translated by Charles Lam Markmann, New York, Grove Press, 1967. p. 11

jectivity and truth without parenthesis. In an epistemology of objectivity and truth without parenthesis, if you control knowledge you control reality. It is like affirming that “natural law” is something that exists independently of the observer and enunciator who affirms that “natural law” is an existing order of things to which society shall submit in order to be a politically ordered and ethically sane society. Well, *humanitas* and *anthropos* has been built and supported by such epistemological principles

Sociogenesis de-links from the rules of objectivity and truth without parenthesis. The experience that made Fanon realize that ontogenetic perspective is neither necessary nor sufficient to account for the alienation of the Black man and, by extension, to the *anthropos* whom, in Fanon’s vocabulary, became *les damnés de la terre*. The experience, narrated by Fanon in the same book, describes his surprise and awakening when, walking in Paris, he crosses a mother walking with his son and at the moment of crossing each other the boy tell her mother: “Look mom, a Negro!” It is not ontogenesis but sociogenesis that made a person to be what he is in the eyes of the other. But that “other” is the gaze of the imperial other. Not that the mother and her son were declared agents of French imperialism but they have internalized the categories that classify and rank “human beings.” The surprise of the son underscores, for the imperial gaze, “the fact of blackness” and presence of the *anthropos*, while for Fanon what counts is

“l’expérience vécu des Noires.” Thus, if the fictive distinction between humanity and *anthropos* can be undone it could not be achieved from Western genealogies of thoughts and experiences. It would have to be lead by shifting the geography of reasoning and starting from “l’expérience vécu des *anthropos*.” *Sociogenesis* marks that radical shift in the geopolitics of knowing and understanding and set in place and in motion the process of decolonizing Western imperial notion of *human and humanity*, and by the same token, limiting the variety of *humanism* to its Western regionality.

Jamaican intellectual Sylvia Wynter followed up on Fanon steps. But before going into some specific aspects of her argument, it is important to point out that shifting the geography of reasoning goes hand in hand with moving beyond the discipline, entering the transdisciplinary (not inter) where the problems to be solved cannot be controlled by neither by the norms of individual disciplines nor by interdisciplinary perspective for to be interdisciplinary means that disciplines shall be maintained. If Fanon and Wynter resort to transdisciplinarity it is because both disciplinarity and interdisciplinarity are institutional loci of the *humanitas* that preserve its epistemic control over the *anthropos*. From the perspective of the *anthropos* (that is, knowing that from the imperial gaze he or she is suspect regarding his or her qualities as a human being and more so if he or she inhabits an imperial country (Martinique/France and the Jamaica/Eng-

land/US for Fanon and Wynter, respectively), disciplinarity and interdisciplinarity is an encumbrance rather than a solution. Caribbean writer, noted Jamaican philosopher Lewis Gordon, stated there may be an initial training in some discipline “but in the end, the concern is more about what needs to be said than on the credentialing or locating of disciplinary identities of who says it. Thus the sociologist, historian, philosopher, economist, etc., becomes, ironically, more temporary clothing than the salient body of *thought*.¹⁶

As a Black women from the Third World, Wynter, (she was born in 1928 so that the experience of the Cold War was strong in her, next to her being a Black Woman), when she talks about Man and about Human, the perspective she introduces is not the same kind of experience implicit in the Western concept of Man, Human and Humanism. These categories have been put forward and in motion, described and analyzed by white European men, of either Christian or secular persuasion. Thus, “after Man, toward the Human” invites not to a “new” (which will be modern and Western) but to a “de-colonial humanism.”

A de-colonial humanism shall, first of all, be grounded on an epistemology that operates on the belief that objec-

16. Lewis Gordon, “Is the Human a Teleological Suspension of Man?”, in *After Man, Towards the Human. Critical Essays on Sylvia Wynter*, edited by Anthony Bogues, Kingston, Ian Randle Publishers, 2006, p 238.

tivity and truth are and shall be in parenthesis. In saying this, a radical distinction shall be made between pos-modernity and de-coloniality. Post-modern disdain for macro-narratives and its emphasis on micro-narratives is a problem within Western epistemology: post-modernity is a Eurocentered critique of Eurocentric modernity. For de-colonial thinkers that is not the problem. The problem is that both Eurocentered modern macro- and post-modern micro-narratives are European concerns that only impinges in the ex-colonies because Western expansion from the right, the left and the center. That is why de-colonial options need to de-link from that mirage and to build de-colonial macro-narratives that allow for de-colonial micro-narratives. Without this step, all saying will be subsumed under the universality of modern macro- and post-modern micro-narratives. Epistemic disobedience is necessary for independent thought and de-colonial freedom.

Thus, Wynter as many others engaged in re-writing de-colonial macro-narratives from the renaissance on. A sample related to the problem at hand, that of *humanitas* and humanism:

Man as a new (and ostensibly universal because supracultural) conception of the *human* (my emphasis, wm) had in fact been invented by a specific culture, that of Western Europe, during the sixteenth century (...).

This had been so, Jacob Pandian explains,¹⁷ because while Western Europe was to effect the transformation of its medi-

17. *Anthropology and the Western Tradition*, England, Waveland Press, 1985.

val religious identity of the *True Christian Self* into the now secularizing identity of *Man*, it was confronted with the task of inventing a new form of binarity opposed Otherness to *Man*, one that could reoccupy, in secular terms, the place that its conception of the *Untrue Christian Self* had taken in the matrix of the religio-cultural conceptions of the *human* (emphasis mine, *wm*), *Christian*. In consequence, where the Other to be the *True Christian Self of medieval Europe had been the Untrue Christian Self* (with the external others being *Idolaters* and/or *Infidels*), with the invention of *Man* in two forms (one civic humanism, the other in the context of that of Liberal or economic humanism which took place at the end of the eighteenth and during the nineteenth centuries), Europe was to invent the Other to *Man* in two parallel forms. And, because *Man* was now posited as a supracultural universal, its Other had logically to be defined as the *Human Other*.¹⁸

Once the invention of *Man*, Human and Humanism is unveiled by a Black *Woman*, then the entire edifice gets exposed in its hidden foundations. Consequently, any new *Humanism* that repeats the patriarchal and racial underpinning of the concept of *Man*, is indifferent to the fact that “what does it mean to be *Human*” was and continues to be the justification for Western imperial expansion and *humanistic interventions*, that is indifferent to the fact that the Western concept of *Human* underwrites the entire foundation of *human rights* (for who,

18. “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is Like to be ‘Black,’” in *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, edited by Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio Gomez-Moriana, New York, Routledge, 2001, p. 30-66.

indeed speaks for the Human in Human rights?),¹⁹ would remain within the Eurocentered and imperial conception of the *Human* and of any derived *Humanism*. For, how could 70% of the world population accept a concept of Human and Humanity invented and maintained by the 30% percent of the world population? De-colonial Humanism can hardly emerge in Europe or in the United States, except from the immigrants in Europe and from Native Americans and immigrants in the United States.

5. THE MANY FACES OF DE-COLONIAL HUMANISMS

Although the majority of people in this planet today are becoming aware that there is no “standard model” for being human that one can attain by conversion to Christianity, by being civilized by French and British or being developed, modernized and democratized the United States, the fact is that “Human, Humanity” modeled on the renaissance of Man was spread, like a virus, all over the planet. Those of us in the putative 70% cannot, at once, accept that there is a model of Humanity to be followed and attained while it cannot be denied that

19. See Walter Mignolo, “Who Speaks for the Human in Human Rights?” *Who Speaks for the “Human” in Human Rights?*, edited by Anna Forcinito, Raul Marrero-Fonte and Kelly McDonough, *Hispanic Issues on Line*, Special Issue: Human Rights in Latin America and Iberian Cultures, vol. 5, n. 1 (2009), p. 7-25; see also “Dipsnesable and Bare Live. Coloniality and the Hidden Agenda of Modernty.” 2009, <http://www.okcir.com/Articles%20VII%202/Mignolo-FM.pdf>

that concept is in all of us, even when we are rejecting it. What is the way out—border thinking or border epistemology. What does it mean? How does it work?

First of all by de-linking from the belief that the Western model of Man *as Humanity* is of universal scope. By accepting it, the way out is to make claims for recognition: I know that in the tradition of the European Renaissance I (Black, Indian, Woman, Gay, Lesbian, Third World people) am less than human but at this age of political correctness I deserve to be accepted as Human in your club. The assimilation-solution cannot be denied, but those who elect this *option* are loosing the game before it started, although they can get some short-term and minor benefits—assimilation means to live under someone else's roof and 99% of the time, in the visitor's cottage is at the end of the garden (“Casa-grande e senzala” in Gilberto Freyre's expression).

Secondly, by recognizing that de-linking from the belief of the universality of Man as Humanity means to accept the fact that such a concept has been imposed as such and still has purchase. That means that there are still many people believing in it, and many institutions that function upon such premise. In Gramscian's terms one could say that it is necessary to de-link from the hegemony of Man at the same time recognizing that it is still hegemonic. Border epistemology or border thinking is what this situation calls for since the problem created by the universality of Man (its racist and patriarchal consequenc-

es) cannot be solved within the principles that today still sustain its hegemony. De-linking means to work toward the restitution and legitimacy of ways of thinking and of being that *being similar to what the West called Man and Humanity are not conceptualized as such. Which means that what is universal is not Man or Humanity but the experience and self-reflection that lead Christian Europeans of the fifteenth and sixteenth centuries to conceptualize themselves as Man and as the prototype of Humanity.* But working toward the restitution of dissimilar conceptualization of similar experience (by similar experiences I mean that homo erectus self-reflecting in languaging, have the experience of living and dying, of the cycle of the sun and the moon, of the seasons and harvest, of rain and drought, of day and night, etc.), means to work with both simultaneously but *from the perspective of non-Western conceptualizations* of, as Wynter would have it: “what does it mean to be Human?”

People living under an Islamic belief system were as reflective as were Christian Europeans. They conceptualized themselves differently. But now, when they have to reflect on “what does it mean to be Human” and how it was done in the past, they cannot avoid dealing with Western concepts of Man and Human. Ali Shariati’s “Modern Man and His Prisons” is a case in point.²⁰

20. Ali Shariati, “Modern Man and His Prison,” in *Mand and Islam*, translated from the Persian by Dr. Fatollah Marjani, New Jersey, Islamic Publications International.

There are two words for “man” in the Qur'an Shariati informs us, following up on a research of one of his friends and colleague. You see what I mean: in terms of telling us how in the Qur'an “what does it mean to be Human” it was conceptualized, he cannot avoid the reference to “man.” He is already engaged, willingly or not, in border epistemology. And he continues:

There are two words for man in the Qur'an, Bashar and Ensan (...) by using Bashar, Qur'an is talking about the two-footed creature that emerged at the end of the evolutionary chain of which there are two billion (that was by the mid 70s, my note, wm) on earth now. On the other hand, Ensan is that unusual and enigmatic being that has a special definition that does not apply to any other phenomena in nature. So, there are two kinds of men: one who is the subject matter of poets, philosophers, and religion, and another that is the subject-matter of biology.

Further, the first kind, Bashar, is that particular being that contains physiological, biological, and psychological characteristics which are shared by all *men*, regardless of whether they are black, white, yellow, Western, religious or non-religious; it is based upon physical laws that medicine, physiology, psychology, and so forth have discovered—while *man* in the second connotation consists of the truth of being Ensan, possessing exceptional characteristics which cause each member of the *human race* to attain certain degrees of Ensaniat.

Bashar is a “being” while Ensan is a “becoming.” And the difference between Ensan, Bashar and all the other natural phenomena such as animals, trees, etc, is that all are “beings” except Ensan who is a “becoming.”²¹

This distinction doesn't prevent the possibility of racism as we understand it today for according to Shariati,

21. Shariati, *op. cit.*, p. 46-7.

whole all *men* are Bashar there “are some who have attained Ensaniat, and there are others who are in the process of becoming an Ensan.”²² So there is a point of arrival of Ensaniat (the moment perhaps in which Ensaniat attains the ontological status of “being” although different from “being Bashar”). It is this distinction between those who attained Ensaniat and who are on the process of achieving it, that the basis for a racist classification is opened. This having said to pre-empt easy reading of this passage and easy charges of idealization, the point here is that both Bashar and Ensan *have to* be described *through the concept of man and of human*. At this junction lie the splendors and miseries of border thinking: that it still could be appropriated by Western epistemology and placing Man at the center will see Ensan and Bashar as derivative, recognized as such, as subordinated conceptualization of the universal Man and Human. The task of border thinking is to expropriate and *re-centering the processes by placing at the center the fact that Bashar and Ensan need to be expressed through the concept of Man and Human*. This is crucial because re-centering is not re-versing and placing Bashar and Ensan at the center instead of Man. That is an epistemological issue that if done in this way could lead to the physical violence that the media and the Western state discourse name as “terrorism.” Instead, re-centering means that

22. Shariati, *op. cit.*, p. 47.

Man has no longer the privilege to be the model of “what does it mean to be Human.”

Pluriversality is the process of re-centering from different variegated local histories intervened by Western expansion and Western epistemic hegemony. Fanon, we have seen it introduced a different way for re-centering, as we are seeing that re-centering doesn’t mean to a new universal center but a plurality of them, that is what pluriversality means. For Fanon the re-centering of *man* is through the concept of *sociogenesis*. Western concept of Man is a unity divided in two, body and soul or body and spirit scientifically rendered in his phylogenetic history and it of its ontogenetic manifestations. In Fanon *sociogenesis*, white Man as Human is the pre-supposed model in the boy who tells his mother, “Look, Mom, a negro.” *Sociogenesis* could not have been conceived from the perspective of Western epistemology, for at the center of Western epistemology is Man. Fanon is not saying, neither claiming, that the Negro is Man as the white Man. That will be to leave the concept of Man intact and just opening its scope to “allow” for some who were not, to be in. Fanon is not claiming to be recognized as Man, but to de-link from that concept through *sociogenesis*. *Sociogenesis is occupying the center, and not Negro as (white) Man.*

Let me give you another example. In Quechua, *Runa* is often translated into modern imperial language a Man, hombre, ser humano. But again, that doesn’t work because

Runa is not the Quechua version of English Man, French, Homme or Spanish Hombre. As we have seen Man appears in the Renaissance to distance the *humanists* from the *scholastics*, and to liberate that group from those who holding power held the belief that human creatures are creatures of God. Man liberated a group of human creatures from the dominant group who were keeping all captive in the name of God. We have seen also that Man is the measure and the model for all humanity and the point of perfection to be attained. It is, in other words, a concept in which modern racism is founded.

And there is a third instance: Man became the superior being of creation and distinct from Nature. Therefore, *Runa* cannot be translated as Man because there is no such distinction in Quechua, Aymara and all Indigenous languages between Runa and Pachamama. Runa is Pachamama: the materiality of its body emerges and returns, is born and dies, in the eternal life of Pachamama. Pachamama is not an entity outside Runa, because Runa is an entity of and inside Pachamama. However, to make this explanation understandable, one has to run through the Western distinction between Man and Nature.²³ As in the previous case, the displacement doesn't mean to center Runa and Pachamana, but to center the

23. Se Marcelo Fernandez-Osco, “El Ayllu y la Reconstitucion del Pensamiento Aymara.” Particularly chapter II, “Muyta y amuyt’*a*, antipodas y ancestralidades,” Doctoral Dissertation, Department of Romance Studies, Duke University, Defended December 2009.

fact that Runa and Pachamama, today, has to be re-invested through Man and Nature. This is the task of border thinking and this is the global task of responding, pluriversally, “what does it mean to be Human” in a world in which Man and Human are no longer hegemonic and universal but they are at once, the local self-conceptualization *by European men of European Man*. The idea was exported and well received by some non-European elites who dreamed with becoming Man and Human contributing, knowingly or not, to the imperial expansion of European epistemic imperialism.

De-colonial Humanism has the daunting task of demolishing this edifice and constructing figures of the Human at the intersection of *humanitas* and *anthropos* from the perspective of the *anthropos*. We cannot leave to *humanitas* along to imperiality rebuilt itself in a new campaign to save the Humanity.²⁴

24. This daunting task is already underway, I am not announcing something that has to be done. Is already being done, although coloniality of knowledge continues to privilege modern rather than decolonial critical agendas. I give you two examples (out of many) of which this argument intends to be a continuation of the dialogue. Lewis Gordon, *Europe and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York, Routledge, 1995, and “Postimperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the ‘Death of European Man,’” *Review*, vol. 25, n. 3, 2002.

4^a Sesión

Información y Plenitud de Sentido

L'Internet et le retour de l'agora

Candido Mendes

DROIT À LA PAROLE ET DÉMOCRATIE

Hérodote, en se référant au moment de la plénitude d'Athènes, au lendemain de la réforme de Périclès (Vidal-Naquet, 2000), remarque sa vraie charpente historique: celle de l'isegorie plutôt que de l'isonomie, fondée sur le droit à la parole, où prend sa racine la reconnaissance identitaire, amenant à la démocratie. On fait face à ce premier espace public, qui se bâtit par l'agora et l'entretien de cet exercice de la polémique, dans son militanismus, définit la première “agonistique” d'une conscience collective à l'œuvre.

Il ne s'agit pas de l'appel à des universels dans la poursuite de la rencontre de l'autre, mais de la construction incessante du *logos*, et de cette “raison à l’œuvre”, dont le dialogue continu devient le vrai contour de la cité. C'est cet axe même de reconnaissance primordiale que construit, par le droit à la parole, le lien préalable au propre vis-à-vis de la liberté, tant la richesse des référentiels au sens assure l'avènement de l'individualité, avant l'égalité (Castoriadis, 1986).

Le *logos* socialise, tout d'abord, en extension déterminée, et crée d'inévitables hiérarchies d'exclusion, où s'étendraient les renvois successifs, par analogie au regard citoyen étendu aux affranchis (Hansen, 1985), aux étrangers et aux esclaves. L'agora, expérience limite de cette “agonistique” de la parole, se fait de la reprise à l'infini de l'argumentation, dans un respect canonique de la différence mené au souci permanent de l'*époké*: elle s'accoude, présuppose la coexistence, laisse en suspens tout ce qui à, la suite de la “raison d’État”, demanderait des moyennes consensuelles comme un “bien commun” au tout devant des universels nécessitants. Ce monnayage mène à l'accord toujours incomplet par lequel se fait une opinion publique dans la démocratie et sa lecture écarterait les consensus et l'étoffement des différences, qui fait du respect des minorités le gage en potentiel de toute pléthora politique (Loraux, 1999). L'agora précède et est étrangère à toute notion d'opinion publique, elle refuse, en principe, sa présomption face à “l'inexhaustibilité”.

lité” du *logos*, et l'*agon* de la parole. Mais son exercice comme droit force un lien interactif, de repli et de reconnaissance de l'autre, au delà de l'agora, par où l'isonomie force l'isegorie, et la médiation politique face au *logos* et à sa première enceinte civique. Une telle opinion se fit le dernier capital ajouté au modèle d'exploration économique de la modernité. Elle arrivera au XXI^{ème} siècle, dans l'exaspération du contrôle médiatique, comme un pouvoir non encore subordonné à la plénitude de l'enjeu démocratique. Le pré-conditionnement des mentalités par le dut forcé de l'information a gagné toute l'allure d'une impunité ouverte par l'alibi de la concurrence forcenée d'autres et mêmes entreprises. Une même liberté d'abus couvrirait le façonnage implacable des têtes, aidé par le contrôle invisible des plus sophistiquées des technologies (Lunefeld, 2008).

DE L'OPINION PUBLIQUE AU TEMPS DES TRIBUS

L'information s'est rendue à l'empire médiatique et l'encerclement de la représentation collective, par la presse et la radio, aboutit à la mainmise *urbi et orbi* de la télévision. La tyrannie du quotidien s'avérait avec l'écartement de la dissension, en simulant même sa tolérance symbolique, mais poussant la protestation au-delà du cadre de la société civile. Le retour à la rue, aux barricades, impose en toute régression le droit à la différence dans la société médiatique, à l'extrême opposé de l'agora, com-

me premier palier d'une citoyenneté. C'est exactement ici, et à cette limite, que se pose l'instauration dans l'agir significatif, vu par Habermas (2005) comme le temps à l'œuvre de nos jours. Dans cette avenance, le développement technologique permet à l'Internet de restaurer ce gage foncier de la *polis*. Le blog, encore dans son âge barbare, ne fait que commencer cette prise en main de l'espace civique, en contrepoint radical avec le monde médiatique. Et son échange non pressenti et lié à la plus spontanée des interactions, bâtit un circuit aussi intense et polémique que celui du V^{ème} siècle A.C. et se passe de toute opinion publique (Brook Manvile, 1990).

On réalisera en même temps de quelle façon l'univers des ordinateurs a rendu périmé tout l'appareil de la première modernité qui a assujetti la production de l'information au plus strict contrôle de son marché. L'Internet libère notre temps, pour la première fois, de toute pesanteur de la mémoire. Elle nous délivre de cette charge première des données pour que la réflexion, l'argumentation, la dispute, l'ouverture au jeu logique avancent aux côtés de la recherche incessante du réel, dans sa déconstruction épistémique.

Les Lumières s'étaient déjà procuré ce premier dégagement, en nous offrant l'*Encyclopédie*, branchée encore à l'armature du texte. Et dans le Google de nos jours et ses équivalents, il n'y a plus de contexte qui ne soit à la merci de tout support instantané des premiers *inputs* réclamés par la connaissance (Levy, 2009).

L'EXIL DE L'UNIVERSEL ET LA NOUVELLE DIVISION DU TRAVAIL DE LA CONNAISSANCE

D'autre part, et à travers la culture digitale et les dispositifs en pleine expansion de ce même Google, l'échange de l'Internet nous conduit à un nouvel exil de représentations universelles, comme si elles étaient prisonnières du maillon interactif. Les tribus répondent à l'invitation présumé au dialogue électronique, rassemblées par leurs sympathies ou rejets (Maffesoli, 2000). De toute façon, une inévitable référence totémique est le prix des consensus préemptifs, en place et lieu des rapports de contradictions assurés par toute raison critique. Cette dernière demande est l'exigence foncière par où la modernité s'est associée à la notion de l'universalité. De même, l'Internet franchissait le pas dialectique sur l'agora, quand “l'agonistique” de l'argumentation fut dépassée, au-delà de la pratique du *logos* dans l'interrogation de la réalité et de toutes les télécopies avenantes à notre “être dans le monde”. Nous faisons face à l'Armagedon des simples reconnaissances simultanées des *blogs*, de leurs dénonciations et de leurs étonnements; des tribus et leur circulation parallèle au rebours, à jamais, de l'opinion publique (Newman, 1991).

Au jeu du propre perfectionnement de cette nouvelle division de travail, entre les données et la réflexion, le Google pourrait arriver à un mécanisme de *feedbacks* capable de surmonter le transitif de l'information par le dévoilement des référentiels inséparables de toute “mise en

œuvre” de la pensée. Il serait question d’une “conscience” du Google, qui aurait recours, comme évaluation et au-delà de la cueillette statistique, aux opinions sur de tels contenus, sur leur matrices conceptuelles, en allant aux analogies et aux dégradés d’obsolescence, résultantes de nouveaux codages synallagmatiques. Un appareil strictement langagier assurerait le passage à un socle nouveau, au-delà de l’arpentage strictement classificatoire de l’enjeu encyclopédique (Manovich, 2001).

La nouvelle agora nous pose les interrogations d'une socialisation à distance, de pair avec la rencontre de ces tribus, en renvoi de ses syntagmes fétichisées.

COGNITION, LOGIQUE ET INTERTEXTUALITÉ

Le *blog* surgit comme ce retour ancestral à la prise de la parole, mais rien n'empêche que son but soit, et justement au contraire du débat athénien, non une exhaustion de la connaissance, mais la mobilisation poussant à la figuration de nouvelles majorités politiques. Elle échapperait en dehors de toute prévision des affrontements préélectoraux, elle mènerait à des effets-chocs et à des circuits qu'écluderaient l'appareil, dans une interaction instantanée avec la société civile.

De tels scénarios se rapporteraient aux éventuelles majorités, par l'alliance des tribus, nous laissant à la merci des marécages des *shifts* de position et des annulations algébriques des fêtes totémiques que peuvent devenir les “consensus” sur Internet. Mais jusqu'où les temps enco-

re sauvages du *blog* s'amenuiseront vers toute une nouvelle plateforme de communication (Tapscot, 1998) et d'émergence de la culture digitale en quête de nouveaux maillons d'identités collectives?

L'intertextualité, vue par Julia Kristeva (*apud* Holman et Sharmon, 1992), change complètement l'interaction et mène à une dystrophie radicale du discours, telle que liée à sa logique formelle classique. Il s'agirait, à travers les nouveaux réseaux de l'Internet, de passer outre aux *a priori* convenus de l'expérience où un nouvel espace s'esquisserait dans la culture digitale, mené par une "inexhaustibilité" du perceptible (Lyotard, 2002). Du scénario du *click* ou des nouveaux découpages, ou même d'une soi-disant structure "rhizomatique" (Deleuze) de l'interchange du web, on ferait face aux éveils cognitifs et à toutes les nouvelles dialectiques posées à l'individualité du corps et à son contrepoint machinal (résistance ou reconversion?); aux extensions psychologiques de cette cognition, avancée par une ontologie de la textualité digitale, à laquelle la visée originale de Kristeva aboutit comme une préemption heuristique (Kristeva, 1992)).

DIALECTIQUE EN AMONT ET "INEXHANSTIBILITÉ" DU PERCEPTIBLE

Ramenant cette visée à notre temps social, aux prémisses d'une énonciation, la recherche d'un humanisme dans un tel univers exige non seulement la coupure

épistémologique avec toute continuité, mais un possible renversement du *topos* ou du lieu établi pour le renvoi entre l'humain et son antithèse, dans l'emprise d'une dynamique capable de retourner la dite partie machinale de l'interstice *homme-computer*. C'est déjà à partir du post-humain (Halberstam et Livingston, 1995), comme ressort de cette repartie que le virtuel rencontre tout un nouveau codage de la reconnaissance collective. L'herméneutique, donc, de cette nouvelle quête de l'humanisme réclame, non seulement le dépassement du discours à l'arpentage primordial de l'énoncé, mais l'avance de la déconstruction au-delà des simples repérages épistémologiques, des dystopies, au niveau où la médiation de tels contenus de la représentation ne se dévoile pas au premier biais et où la production digitale resterait soumise au contrôle médiatique (Trend, 2001).

C'est donc le naturel-même qui serait dépassé à jamais, pour trouver les renvois de la perception "lyotardienne" à la demande de sa véritable ouverture à l'emprise d'une dialectique, face à la déconstruction, au recodage, à la reconstruction et représentation, à l'épreuve pratiquement inévitable du réductionnisme de cette dite "inexhaustibilité" du perceptible. Et jusqu'où n'est pas atteinte la notion-même de la complexité et d'un global auurre eidétique? Tous les efforts dans le sens de penser, par exemple un "implicite", perdent les repérages laissés aux confrontations radicales, ou aux *a priori* téléologiques des polarités promises à la transparence de toute cognition, face au

choc discontinu des dé-médiations, où la virtualité de l'espace digital prend son vol (Everett et Caldwell, 2008).

Une telle perspective force à un re-départ de la perception d'un “être-dans-le-monde”, qui s'épuise à maintenir son enracinement matriciel. Les croisements contemporains de l'Internet exigent cette démarche essentiellement somnambule — et le grand pan d'un vis-à-vis dépourvu de fond et fait, de plus en plus, des coulisses *ad infinitum*, des interlocutions répétées. Les *chats* ne mènent pas aux reconnaissances mais aux cibles de parcours. De même que l'itinérance remplace tout présupposé de convergence, assuré au tout début par le “nécessitant” des universels. C'est de par là-même que “l'agir significatif” ne pourrait échapper au nouveau discours d'une communication cassée en mille miroirs. Pourrait-on encore penser à un “figural”, dans la condition limite où, avant l'ère digitale, Barthes (1973) aurait pressenti la rupture du discours de l'idée claire, par cette distance de tout un énoncé, d'une subjectivité qui se “refétichise”?

Dans la visée de cette herméneutique, on se demanderait jusqu'où — quoi qu'encore dans ses origines — le discours de l'Internet soutenu par la nouvelle *agora* dans sa transitivité pourrait inverser la relation entre paradigme et syntagme, atteignant ainsi la propre rhétorique inaugurale du *blog*.

L'ancienne opinion publique colmatait un énoncé toujours intelligible, discret et sûr de sa prédication et du

renvoi exhaustif des analogiques et des méconnaissables. Mais la tribu électronique va au paradigme qui se répartit sur toutes les marges du reconnaissable délimitant, exhaustif, une fois pour toutes.

TRANSPARENCE ET RENCONTRE

Ce qui est en cause, aujourd’hui, dans la prise de la parole, dans cette *agora* virtuelle de l’Internet en marge des interactions de parcours, c’est de voir comment elle échappe à toute réflexion ad intra par le simultanéisme de cette coexistence de filières d’énoncés. Une intellection succomberait au multi-scénario du virtuel. Nous ne commençons qu’à travailler l’intuition barthésienne, au monde des icônes sauvages de l’Internet et de cette distance de la perception du réel, déjà à l’affût de la multiplicité de ses simulacres, et des réfractions hétérogènes, échappant, chaque fois plus, à tout podium de la mémoire (Burgin, 1996).

En effet, l’agora électronique provoque tout un renvoi de la charpente elle-même, où l’acquis des scénarios du sens se désarçonne. C’est ce qui nous pousse à la pleine quête de l’herméneutique, en tant que questionnement radical du compréhensible à ce nouveau — où Lyotard (2002) le rappelle — il n’y a aucune maîtrise préalable de tout ce qui est susceptible d’être sensé. Effectivement, il s’agirait des arcanes, où une toile de fond bâtie par l’acceptation sous-jacente des universels acquis offrirait une

voie toujours royale à cette intellection en convergence. Les clés de voûte se perdent, d'autant plus que c'est par le contenu strict des vis-à-vis que le parler se fait cher, de même qu'il se clôt. Une interlocution gravit tout ce parcours, par une reconnaissance *built in, a priori*. Et ce renvoi totémique n'a besoin que de son assurance, chaque fois plus implicite, de même que le parler devient interactif jusqu'à l'exhaustion, sans mise en œuvre d'un vécu, ni organisation d'une mémoire.

Toutes ces possibilités avenantes à l'Internet signalent, de nos jours et une fois pour toutes, ce dépassement de l'opinion publique dans la formation des mentalités et de leurs prises de la parole. Mais il faut se rendre compte du constitutif du discours inédit qui s'éveille, marqué par un tout nouveau référentiel à l'autre, commandé par l'altérité radicale, et l'énoncé l'immédiat de la différence et de la confrontation.

La rencontre électronique ne dépendra pas de l'effort de la transparence, dernier legs de la rationalité, au demeurant de la grand mouvance collective. Au contraire, une telle poussée avance avec une nouvelle épaisseur, faite des contrecoups de ressemblance qui se figent au lieu de foisonner.

Mais jusqu'où ce même rappel, par la nouvelle *praxis* de l'interlocution, se reprend face à l'ancienne hégémonie de l'opinion publique et se rend compte des temps édités, expropriés de la vrai densité d'une reconnaissance

ce collective? (Ricœur, 2002) Les identités totémiques deviennent-elles les nouvelles médiations, en suspension dialectique?

D'autre part encore, les jeux de l'universel comme croyance par où passa l'hégémonie civilisatrice, font face à la cassure-limite des modèles — au niveau des “guerres de religion”, en conséquence de l'énoncé émergent de l'identité collective.

CONFRONTATION ET GUÉRILLA DE L'ATTENTE

Ce n'est pas uniquement l'effondrement des planchers de l'universel, mais celui du palier de rassemblement identitaire mis en brèche, ou du rejet qui souligne le terrorisme, poussé à l'extrême du martyre. Il s'agirait de voir jusqu'où le témoignage unifie son message et une subjectivité collective foncière dans son reflet, ou si, en effet, nous sommes passés à une guérilla de confrontation généralisée dans le monde islamique contre l'Occident.

L'Al Qaeda se réclame de cette discipline préalable (Al Zawahiri, 2008) et univoque, mais, de plus en plus, les explosions et les attentats élargissent son univers au niveau d'une large consonance de gestes et de spontanéité de sacrifices, plutôt que sur l'ordre et les paroles d'une annonce. On ferait face, en effet, au soulèvement d'une riposte, par contagion, de l'exemple de Bin Laden, mais dans un inconscient collectif atteint par la perception des niveaux expropriateurs de sa subjectivité, ame-

née par la civilisation, comme un temps historique hégémonique de la modernité.

En outre, la crise financière de 2008 a mis en question une autre prémissse de cet universel, au cœur de ce propre Occident, en s'interrogeant sur le maintien du modèle libéral responsable de la prospérité inouïe des derniers vingt ans. Un “âge d’or” aurait canonisé, au niveau d’un ordre économique, cet avenir de la mondialisation. Toute une idéologie, nécessairement, s'accrocherait à renier la moindre atteinte au noyau constitutif du système en tant que tel, en foisonnant son échec sur l'appât du gain déchaîné et sur le désordre, donc, d'un méfait des hommes forcés sur l'engin des règles du jeu et de son dynamisme vu comme irréprochable.

Les reprises de parcours se misent sur les *mea culpa* et sur les excès de conduite, laissant intactes les prémisses du régime dont le libre tour d'horizon se dégageait en même temps de tout socialisme, chassé de tout statut uto-pique. L'entrée sur scène immédiate de fonds publics, venus à la rescousse massive des banques et organisations financières d'Occident nous forcent à demander jusqu'où le paradigme tient en effet et peut assurer l'univocité d'une reconnaissance identitaire face au temps des renvois radicaux des subjectivités collectives (Baumann, 2002). Nous n'en sommes donc qu'au début, pour ne pas dire sur le palier simplement heuristique, pour établir la normativité de ces reconnaissances par le rejet et le bar-

rage d'un inconscient qui puisse définir les limites de la dite "rationalité". De même qu'au sein de l'Occident, le fourmillement de la nouvelle conversation tribale va aux extrêmes de son individualité et à cette agonistique retrouvée de la réplique et du questionnement, échappé aux dictatures moroses de l'opinion publique.

HUMANISME, LAÏCITÉ ET ESCHATOLOGIE

Les rechutes dans l'irrationalité face aux "guerres de religion" bloquées dans leur fondamentalisme ne répondent pas seulement de la chute finale des universels rendus aux idéologies (Dallmayr, 2010), permettant au monde islamique d'aujourd'hui de voir encore, par exemple, les droits humains et leur mise en œuvre comme une *manu longa* de la domination occidentale. Face à ce maillon obsolète, il s'agirait de s'ouvrir au tournant même d'un temps historique et de sa représentation, où se situent la querelle, la dispute, mais surtout, dialectiquement, le retour de l'humanisme comme effort et pari sur l'enjeu de l'entente où s'avance le potentiel de rencontres et reconnaissances de la propre pensanteur d'un avenir. L'arpentage de la réflexion impliquerait, par lui-même, tout un parcours de la raison, rompue à son âge sauvage, du spontanéisme et de l'absolu de son acquis immédiat, dont l'Illuminisme fut la première emprise, aussi totalisante que réductrice du réel (Seguy, 1986). Cela ne pourrait que donner cours à la transparence de ce même

réel, irréprochablement transcendant dans l'aboutir préremptoire d'une axiologie. L'humanisme deviendrait le porteur toujours pléthorique de cette avenance dans le parcours des différences, comme en transit vers cet au-delà, où l'ancien “être à l'image” de l'ontologie chrétienne renconterait son point oméga comme l'eschatologie d'un vécu. Il y aurait une échelle de lecture des temps de la pré-modernité et de son àvenir, liée à la mouvance matricielle de la laïcisation où, en effet, toute l'attente dans l'au-delà médiatise le gain d'un plus-être et de sa vraie historicité. La clamour pour l'humanisme refléterait, dans le changement sémantique de sa perception, la mise en quête de cet absolu en exil, dont toute la première idéologie du “plus-être” exprimée par l'analogie à l'image divine et l'arrivée eschatologique où se cantonnèrent pendant les deux premiers millénaires de notre temps historique les représentations de la transcendence.

La dialectique devenait en même temps l'exercice amadoué de tout dépassement d'une raison prisonnière de l'idée claire, si éloignée du *logos* et de son fourmillement de l'*agora*, dans l'enceinte de l'exercice agonistique et de la pratique de la pédagogie incessante de l'imaginaire pour la praxis de ce “plus-être”.

La récurrence, au long de la modernité, du plaidoyer pour l'humanisme, ramène à cet affrontement-limite. Dans cette grande mouvance, l'absolu vit à la stase de la liberté, et de la découverte, à la critique d'une mémoire et

d'une reconnaissance ou le “plus-être” se fait l'infini de l'individualité, plutôt que l'attente d'un “au-delà” ramené à l'abstrait d'une téléologie accomplie (Morticelli, 2002). Une mouvance ouverte, en fait, à sa stricte ou effective *praxis*, écarte une dialectique au simple jeu des renvois, du discours du “plus-être” apprivoisé par la transcendance au bénéfice de ce nouveau syntagme de l'individualité et sa pléthore de la différence (Agamben, 1990). À parler d'herméneutique, c'est encore presque dans l'élan heuristique d'une telle quête, qu'on ne pourrait que placer un écran d'alerte dans une phénoménologie de ce début de siècle, avec ses premières données inédites, telle l'opposition entre l'isonomie foncière avancée par l'Illuminisme et la nouvelle isegorie identitaire; telle la Babel des nouvelles tribus sémantiques; tel l'appui tardif des réglages des inconscients collectifs devant l'expropriation dominatrice; tel l'empire de la réification à l'engendrement des simulacres (Baudrillard, 1981) condamnés à leur miroir absolu; telle la rebarbarisation des temps intérieurs, à la découverte de l'individualité plutôt qu'à l'apprentissage infini et réverbéré de sa reconnaissance.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Georgio (1990). *La communauté qui vient: Théorie de la singularité quelconque*. Paris, Seuil.
- (1999). *Homo Sacer I: Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Seuil.
- (2000). *Le règne et la gloire. Homo Sacer II*. Paris, Seuil.
- (2009). *Nudités*. Paris, Rivage.
- AL-ZAWAHIRI, AMAN (2008). *L'Absolution*. Paris, Ed. Milleci.
- BARTHES, Roland. (1973). *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil.
- (1980). *La chambre claire*. Paris, Gallimard, Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée.
- BAUMANN, Zygmunt (2002). “Identité et mondialisation”. In MICHAUD, Yves (dir.). *L'individu dans la société d'aujourd'hui*. Paris, Odile Jacob.
- BROOK MANVILE, Philip (1990). *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton University Press.
- BURGIN, Victor (1996). *In/Different Spaces: Place and Memory in Visual Culture*. Berkeley and Los Angeles, University of California.
- CASTORIADIS, Condris (1986). *L'Institution imaginaire de la société*. Esp. “Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe”. Paris, Seuil.
- DALLMAYR, Fred (2010). *Il dialogo tra la cultura — Metodo e protagoniste*. Venezia, Marsílio Editora.
- EVERETT, Ann and CALDWELL, John (2008). *Theories and Practices of Digital Culture*. New York, London, Rutledge.
- HABERMAS, Jurgen (2005). *Idéalisations et communication. Agir communicationnel et usage de la raison*. Paris, Fayard.
- HALBERSTAM, Judith et LIVINGSTON, Ira (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington, Indiana University Press.

- HANSEN, M. H. (1985). *Demography and Democracy: The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century B.C.* New York, Systime.
- HOLMAN, C. Hugh et SHARMON, William (1992). A. Hund Book to Literature. New York, Millen,
- KRISTEVA, Julia (1992). "Revolution and politic language". In *The Kristeva Reader*. Ed. Tori Moi. New York, Columbia University.
- LEVY, Pierre (2009). "Au delà de Google... Les voies de l'intelligence collective". *Multitude*, n. 36 été 2009, Ed. Amsterdam (*Dados, Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Iuperj, 2009).
- LORAUX, Nicolas (1979). "Aux origines de la démocratie. Sur la transparence démocratique". *Raison Présente*, n. 49.
- (1999). "La majorité. Le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote". *Le Genre Humain*, n. 22.
- LUKACS, Gyorgy (2001). *Dialectique et spontanéité*. Paris, Les Editions de la Passion.
- LUNEFELD, Peter ((2008)). "Thoughts on Technology and the Production of Culture". In EVERETT, Ann and CALDWELL, John. *Theories and Practices of Digital Culture*. New York, London, Rutledge.
- LYOTARD, Jean François (2002). *Discours, figure*. Paris, Klarcksiel.
- MAFFESOLI, Michel (2000). *Le Temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris, Ed. La Table Ronne.
- MANOVICH, Lev (2001). *The language of new media*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- MORTICELLI, Danillo (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris, Galimard.
- NEWMAN, W. Russel (1991). *The Future of the Mass Audience*. New York, Cambridge University Press.

- RICŒUR, Paul (2002). “Interprétation et reconnaissance”. *Cités*, n. 33.
- SEGUY, Jean (1986). “Religion, modernité, sécularisation”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. AVRIC, Juin.
- TAPSCOT, Don (1998). *Growing up Digital. The Rise of the Net Generation*. New York, MacGraw Hill.
- TREND, David (ed.) (2001). *Reading Digital Culture*. London, Blackwell.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (2000). *Les grecs, les historiens, la démocratie: le grand écart*. Paris, Ed. La Découverte.

Les Lumières et au-delà

Renato Janine Ribeiro

Tout bilan *favorable* des Lumières est tiraillé, depuis un certain temps — je l'ai vu et entendu en 1989, lors des grands colloques sur le bicentenaire de la Révolution française —, par deux forces ou tendances en conflit, voire antagoniques. D'une part on célèbre l'avènement — européen — des idées qui proclament l'égalité des hommes et leur droit indéniable à la liberté. D'autre part on critique l'écart entre ce discours de souche européenne et la pratique des mêmes Européens, qui ont nié l'exercice de ces droits aux peuples qu'ils colonisaient. Si, aux Amériques, la colonisation européenne prend fin presque en entier au lendemain de la Révolution française — la plupart des colonies d'Espagne et du Portugal s'en déclarent indépendantes entre 1810 et 1822 — la

mainmise systématique du Blanc sur le continent africain commence juste après cette période. Si les Latino-américains peuvent donc établir un certain lien, quoique toujours sujet à caution, entre les idéaux des Lumières et leur émancipation, pour les Africains ce rapport est contradictoire, ironique, voire hypocrite. Que la liberté tarde quelques décennies à aller de la Bastille à Bahia (1823) ou à Ayacucho (1824), on le comprend. Mais que l'occupation de l'Afrique, avec son cortège d'infâmes qui comprend les crimes du roi des Belges dans le Congo qu'a dénoncés entre autres Sir Roger Casement, se produise *après* les Lumières et les Indépendances américaines, voilà ce qui ne peut s'expliquer par la logique du seul retard. Il s'agit bel et bien d'une contradiction.

Dans le premier cas, il y a continuité entre la parole des Lumières et l'acte d'indépendance des colonies acquises lors de la première mondialisation, celle du 16^{ème} siècle. Les mots prennent un certain temps avant de se faire chair. Dans l'autre cas, cependant, il ne s'agit pas d'un délai, mais d'une opposition. Ici les mots ne sont pas lents: ils mentent. Lorsqu'on transmet aux Africains — ou aux peuples des Indes — des idéaux occidentaux dont en même temps on leur refuse la jouissance, témoins le massacre d'Amritsar au lendemain de la Grande Guerre et ceux de Sétif et Guelma à la fin exacte de la II^{ème} Guerre Mondiale,¹ le message qu'on repasse aux Africains et

1. Amritsar, aux Indes, le 13 Avril 1919: l'armée britannique tue 379 manifestants sur la place publique. Sétif et Guelma, en Al-

à beaucoup d'Asiatiques n'est pas que la culture européenne porte la justice, même si elle le fait plutôt lentement: mais plutôt que la culture blanche est hypocrite et qu'elle *affirme* le contraire de ce qu'elle *fait*. Sa pratique ne *tarde* pas par rapport à sa parole: sa pratique est la *vérité* de sa parole, elle montre que celle-ci *ment*, bref, sa pratique infâme est la vérité de sa parole belle, mais hypocrite. Les mêmes principes encyclopédiques qui s'appellent des *idéaux* en Amérique — ainsi qu'en Europe — ayant pour fonction d'inspirer des actes, ayant donc un sens fortement pédagogique parce qu'ils apprennent à des gens formés dans le sein du despotisme ou sous la férule coloniale un nouvel *ethos*, deviennent donc *idéologie* en Afrique et en Asie, parce que dans ces deux continents le discours n'est pas une vraie promesse, il est un leurre. Et c'est pourquoi, il y a de cela un peu plus de vingt ans, les Européens et surtout les Français disaient à leurs collègues étrangers que les libertés que ceux-ci avaient acquises étaient nées des Lumières, tandis que certains Latino-américains, des Orientaux et surtout les Africains soutenaient que les idées encyclopédiques n'avaient pas endigué la méchanceté des colons, pire, elles leur avaient peut-être servi d'alibi. Après tout, l'occupation de l'Afrique s'est faite, au cours du 19^{ème} siècle,

gérie, les jours qui suivent le 8 Mai 1945: 8.000 Arabes tués par l'armée française (chiffre avancé par la plupart des historiens, mais qui oscille entre quelques centaines et 40 ou 50 mille d'après les sources).

en invoquant le prétexte de mettre fin à l'esclavage, aux massacres inter-ethniques. Si la colonisation des Amériques invoquait l'idéal de christianisation des peuples païens, trois siècles plus tard celle d'Afrique faisait appel à des idéaux moins locaux, plus universels: Stanley, Livingstone et tant d'autres qui se sont aventurés en Afrique n'oseraient jamais s'appeler des *conquistadores*. Ils ne ramèneraient pas dans leur pays des animaux exotiques avec des êtres humains également exotiques. Et, s'il leur arrivait de ramener en Europe des animaux exotiques — pour les présenter à des sociétés savantes, jamais à une cour où siégeraient un roi et son fou — ils éviteraient soigneusement de présenter des êtres humains comme si ceux-ci étaient également exotiques. Même s'ils partageaient avec certains colonisateurs du 16^{ème} siècle l'idéal d'évangélisation des païens, leur version du christianisme serait dans quelque mesure redevable des Lumières. Ils pouvaient vanter la supériorité du christianisme, comme l'avaient fait les missionnaires en Amérique, mais ce serait pour prêcher un christianisme plus dépouillé, plus humanitaire, moins sectaire que celui qui avait amené des Catholiques en Amérique latine et des Protestants au nord du continent.

Or, c'est exactement cet aspect, disons-le, "bon", de la colonisation plus récente qui la rend intolérable. Celle du 16^{ème} siècle s'est perdue dans le passé. Ses justifications ne sont plus de mise. On peut mettre en cause leur bonne foi, on peut dire que pour un Las Casas il

y avait maints Cortès et Pizarro, mais tout cela est très loin de nous. Si on condamne ce qu'ils ont fait, le génocide, l'ethnocide, la traite, il n'en est pas moins vrai que les discours qui ont servi de justification à ces pratiques ont cessé d'être prononcés depuis longtemps: l'Encyclopédie, les Révolutions ont eu raison d'eux. J'en cite un seul, *L'économie chrétienne des seigneurs pour le gouvernement des esclaves*,² que le jésuite Jorge Bencí a publié en 1700 afin d'édifier les seigneurs des plantations brésiliennes: le propriétaire d'esclaves leur *doit*, dit-il, dans une formule devenue célèbre en portugais, *pão, pano e pau*, c'est-à-dire, du pain pour qu'ils mangent et ne déperissent pas, du tissu ("pano") pour qu'ils ne marchent pas nus et ne tombent pas dans les péchés de la chair, et du bâton ("pau": littéralement, du bois), pour les corriger physiquement s'ils manquent à la discipline et les ramener dans le droit chemin. Ce discours s'inscrit dans la droite ligne des doctrines qui, sous l'Ancien régime, donnaient aux rois et aux gouverneurs en général le droit de corriger les brebis égarées, même si cela impliquait les soumettre à des supplices épouvantables comme le bûcher. Ce qui est remarquable ici est que Bencí affirme que *pão, pano e pau* sont *dus* aux es-

2. On trouve *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* à l'adresse http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/artigo_001.html. Cet ouvrage est parfois présenté comme précurseur de l'abolition de l'esclavage; l'historienne Silvia Lara a montré qu'en fait, il ne conteste ni cette institution ni les punitions physiques infligées aux captifs.

claves, c'est-à-dire, il ne s'agit pas d'un droit qu'aurait le seigneur de les châtier à son gré, mais plutôt d'un devoir qu'il a — envers eux — de les *corriger*: c'est pourquoi le pain, qui les nourrit, le tissu, qui les habille, leur sont dus autant que le bâton qui frappe leur corps pour sauver leur âme. Or ce discours n'a plus de sens aujourd'hui. Celui qui le tiendrait, on le prendrait pour un fou, ou pire. Le discours qui a présidé à la colonisation des Amériques a ainsi perdu son sens, d'une part, et d'autre part celui des Lumières a aidé à notre indépendance. Mais ces idéaux qui se sont avérés *plus ou moins* émancipateurs en Occident — *plus* en Europe et en Amérique du Nord, *moins* en Amérique latine — ont joué un tout autre rôle en Afrique. Dans ce continent, ils ont fourni à la colonisation un certain soutien. Il ne faut évidemment pas exagérer et inscrire l'occupation de l'Afrique au 19^{ème} siècle dans la filière de l'*Encyclopédie*. Ce serait absurde. Mais les politiques française et britannique de colonisation au 19^{ème} siècle faisaient usage de l'esprit moderne, parfois démocratique. Ce n'est pas par hasard si, une décennie après la fin du Second Empire à Sedan et peu après l'amendement Wallon qui entérine le fait républicain en France, ou plutôt la forme républicaine comme étant celle du gouvernement en France européenne, le mot d'*Empire français* est déjà rentré dans les habitudes, mais cette fois-ci pour désigner ce qui se passe en-dehors des frontières historiques, “naturelles”, nationales. C'est comme s'il y avait en France moderne un *besoin d'Empire*.

re: à la chute de celui qui restreignait les libertés civiles et politiques de citoyens français réduits à la condition de simples sujets, s'ensuit l'établissement d'un Empire, non plus à l'intérieur de la métropole mais à son extérieur, qui assure une image de *grandeur* à la France. On y voit peut-être le secret, la contradiction intérieure de ce qu'on pourrait appeler *le désir d'Empire*: l'Empire éteint les libertés civiles, il réduit les gens à une sorte de captivité; or, les Français n'en veulent plus; cependant, en même temps il assure la gloire, il octroie à un pays européen de taille moyenne une place de choix comme l'une des deux, trois grandes puissances du monde; mais comment avoir en même temps la gloire et la liberté? Comment garder de l'Empire ce prestige dont chacun peut se vanter, mais sans avoir à se courber devant des potentiats idiots? Après coup, la solution qu'on a prise semble très simple: il suffisait de séparer gloire et servitude, de trancher le rapport qui les unissait; auparavant les soldats qui servaient les Empereurs des Français en tiraient de la gloire; grandeur et servitude étaient le lot des militaires ainsi que de tous les citoyens-sujets des deux Empires que s'est successivement donnés la France. Maintenant la gloire ira aux Européens, tandis que la servitude sera imposée aux colonisés. L'Empire colonial apportera la gloire, et bien sûr, des richesses à la France républiqueaine. Mais cela au prix de nier aux colonisés les droits républicains les plus élémentaires. Un exemple tardif et grave, parce qu'il s'applique à cette Algérie département-

talisée à l'instar de la métropole, dont on disait en 1950 qu'elle était la France,³ est celui des collèges électoraux séparés pour les Arabes et les Français qui vivaient dans la colonie, où le vote des premiers ne valait qu'une fraction de celui des Blancs. Cela s'est d'ailleurs produit partout: la colonisation niait les valeurs qui étaient inscrites, sous le nom de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, dans la culture et depuis 1946 dans la Constitution française. Mais notre question n'est pas que l'Encyclopédie ait été ignorée, méprisée, méconnue: si cela était, notre problème serait moins grave; il suffirait qu'elle cesse d'être bafouée pour qu'elle porte ses fruits. Ce qui nous inquiète, c'est autre chose: c'est que les idées de l'Encyclopédie aient partagé la couche de l'oppression; que le discours des droits de l'homme ait coexisté avec la pratique de l'asservissement de millions de personnes, voire qu'il l'ait légitimée. Voilà le problème: l'Encyclopédie aura-t-elle servi, même à son insu, aux pratiques qu'elle condamnait? Aura-t-elle été un grand alibi à la réduction en captivité des colonisés de la “seconde vague”, celle du 19^{ème} siècle?

* * *

3. “La Méditerranée traverse la France, comme la Seine traverse Paris”, disait un slogan des années 1950. Il connaît d'ailleurs plusieurs versions, le verbe pouvant être remplacé par **sépare** ou **divise**.

S'il y a un moment où *les idées* connaissent leur apogée, c'est bien celui des Lumières. Il peut y avoir eu, avant ou après, des époques plus riches en intelligence. Pourtant ce qui est en question ici n'est pas la qualité des idées, mais leur *rôle*. Or c'est au 18^{ème} siècle que se consacre la conception que des idées puissent *changer* le monde — et le changer pour le rendre *meilleur*. Cela implique que ces idées deviennent des *idéaux*. Mais là est notre problème: les idées par excellence, celles des Lumières, sont-elles des idéaux, des phares qui nous préparent vers l'avenir — ou plutôt des idéologies? Ni l'idéal ni l'idéologie ne reflètent ce qui existe. Le propre de l'idéal est qu'il ne propose pas un portrait de ce qui existe maintenant, mais une image puissante de ce qui peut et/ou doit se passer à l'avenir. Le propre de l'idéologie est qu'elle invente un monde merveilleux afin de mieux faire passer la mesquinerie du monde. Le projet, l'idéal, possède une valeur étique. La fausse merveille, par contre, même si elle nous éblouit esthétiquement, est négative du point de vue étique. Donc, le poids qu'on donnera aux Lumières sera bien différent selon le rôle qu'y joueront les idées. Si on accepte l'hypothèse que dans certains endroits les idéaux ont servi à la captivité et non à l'émancipation, alors les Lumières ne pourront pas être prises en compte *toujours, systématiquement*, comme des signes avant-coureurs de la liberté. Il faudra bien vérifier non seulement ce qu'elles disent, mais ce qu'elles font, ou ce qu'on en a fait.

La critique des idéaux est menée par Machiavel, celle des idéologies par Marx. Tous les deux constatent une dissonance entre ces belles idées et la réalité. Il faut préciser que cette dissonance ne signifie pas qu'elles reflètent mal la réalité, parce qu'ici on ne parle pas de connaissance, mais d'action: ni les idéaux ni l'idéologie ne représentent ce qui est; ils disent ce qui doit être, ce qui peut être; ils parlent de l'avenir, possible ou nécessaire, plutôt que du présent; si dissonance il y a, elle n'est pas que cognitive, elle concerne surtout l'action. Tout beau discours est trompeur, là sont d'accord nos deux auteurs. Les belles paroles séduisent, et par là elles entravent la liberté d'agir. Mais qui est trompé par elles? là divergent Machiavel et Marx.

Pour Machiavel les beaux discours auxquels peut croire un prince lui menottent les mains; s'il croit vraiment à la morale, surtout chrétienne, s'il fait preuve de mansuétude, il sera incapable d'agir, il ne tiendra pas son état de prince, il ne préservera pas l'Etat qu'il gouverne, ce *stato* qu'il doit *mantenere*. Chez Marx, au contraire ou presque, les beaux discours masquent la réalité des actions du prince — ou de ses héritiers conceptuels, la “classe dominante”; ce sont eux précisément qui assurent l'efficacité de ses actes; c'est justement parce que tous croient à ces mots un peu vides ou assez faux que la classe dominante maîtrise le politique. Disons donc que chez Machiavel le prince *se* trompe, chez Marx la classe dominante trompe *les autres*; les beaux discours affaiblissent

le prince, d'après Machiavel, mais pour Marx ils renforcent le pouvoir des dominants sur les dominés. Dans les deux cas la myopie est cause de défaite, mais elle n'affecte pas les mêmes sujets. Il y a myopie du prince chez Machiavel, il y a myopie des citoyens chez Marx. Mais le mensonge lui-même ne prend le devant de la scène que chez le penseur allemand. Pour son prédécesseur florentin il y a mauvaise perception du politique chez les princes qui croient que des Etats puissent être chrétiens en entier, mais ces princes ne trompent pas autrui, ils se trompent eux-mêmes. Chez Marx, par contre, la classe dominante crée une phantasmagorie qui lui permet de tenir un pouvoir qui est plus fort que celui que s'imaginait Machiavel, du fait qu'il n'est pas que politique, il comprend aussi et surtout l'économie. Mais il s'ensuit un problème: est-ce que la classe dominante croit à son idéologie? Ment-elle? Or celui qui ment sait qu'il ne dit pas la vérité. Pour que mensonge il y ait, il faut que le menteur en soit conscient.

Le mensonge peut évidemment avoir sa place chez le prince machiavélien. S'il se trompe lorsqu'il croit aux idéaux, par contre, il ne réussit parfois dans son entreprise de domination que parce qu'il a menti. Nous lisons dans *Il principe* des récits de princes qui ont su détruire leurs rivaux en les attirant dans un guet-apens. Mais ces mensonges, très ponctuels, sont loin de la *phantasmagorie* qui est le statut du discours idéologique chez Marx. Pour y arriver il aurait fallu que Machiavel ait passé par

le baroque. Une chose est de vous dire *venez, je vous recevrai les bras ouverts, oublions nos querelles passées*, et ensuite de vous tuer; tel est le mensonge chez Machiavel. Une autre chose est de construire tout un théâtre qui enveloppe l'autre dans une représentation complète du monde: le futur cardinal de Retz est emprisonné du temps de la Fronde dans le château de Nantes; il s'aperçoit que sa fuite est impossible, mais il sait aussi que le château a un seul prisonnier, lui-même; il cache des aliments sous un escalier, il combine avec des amis qu'ils feront du bruit autour du château, qu'ils y laisseront une échelle, qu'ils partiront à cheval en tirant en l'air et que l'un d'eux s'habillera comme lui, tandis que lui-même restera dans le château; ses gardiens sont dupes de cette pièce de théâtre habilement menée, ils croient qu'il est parti — tandis qu'évidemment il se cache sous l'escalier — et quelques jours après, Gondi quitte le château par la porte principale, sans que personne ne se rende compte de son identité. Du moins est-ce ce qu'il nous raconte dans ses *Mémoires*... Ou bien un penseur, le premier grand philosophe de la modernité, s'imagine que toutes ses perceptions sont l'œuvre d'un être tout puissant, un malin génie, qui s'évertue à le tromper: voilà le baroque. Le mensonge du prince de la Renaissance — *venez, mon ami, puis je vous tue* — est trop simple devant des mises en scène aussi élaborées. L'idéologie chez Marx hérite de ces formes plus riches, complexes, qu'a développées le baroque, créateur d'un véritable faux monde alternatif. Or cela implique une question impor-

tante et supplémentaire: s'agit-il d'un mensonge? Du fait que l'idéologie offre une image "fausse", un "masque" du monde, il est assez fréquent qu'on s'imagine qu'elle est le fruit d'un complot, qu'elle aurait été composée par un comité de la classe dirigeante dans le but de tromper les dominés et par là s'assurer de sa domination. L'idéologie est alors réduite à un mensonge. Mais est-ce une description convenable de l'idéologie? Peut-on s'imaginer que les collaborateurs de Walt Disney auraient créé les personnages de Donald, Picsou, Mickey dans le but *conscient* d'asseoir le triomphe de l'idéologie capitaliste sur les enfants?⁴ Ou plutôt la construction de l'idéologie aurait bien pour résultat d'établir une domination, mais sans que cela résulte d'une opération consciente de tromperie, de quelque chose de délibéré — bref, d'un mensonge. Probablement la grande spécificité de l'idéologie réside précisément dans le fait qu'*elle n'est pas un mensonge*; elle n'est pas créée de toutes pièces; elle va plus loin que le théâtre baroque, parce qu'elle n'a pas de créa-

4. Mille autres exemples seraient possibles, mais je pense ici à un livre qui a eu un fort impact au cours des années 1970, *Para leer al Pato Donald*, de Ariel Dorfman et Armand Mattelart (Buenos Aires, Siglo Vientiuno Editores, 1972). Evidemment je n'attribue pas aux deux auteurs une interprétation de l'idéologie qui en fait l'oeuvre d'un sujet conscient et délibérément menteur; mais il est inévitable que beaucoup de ceux qui entrent en contact avec le concept marxiste d'idéologie, et qui le trouvent utile, *commencent* par le comprendre comme un gigantesque *mensonge*; celle a été la *réception* la plus courante de ce livre; et beaucoup ne s'émancipent jamais de cette lecture, je le répète, naïve.

teur au sens où quelqu'un l'aurait inventée sans en être dupe. Probablement, pour engendrer une idéologie réussie, il faut y croire.

Pour reprendre notre question: si les Lumières sont un idéal, on peut les renforcer là où elles sont *encore* faibles. Tout tient à ce mot, *encore*. Il nous fait penser que des *développements* sont possibles. Le suffrage est loin d'être universel, l'inégalité des sexes a mené Olympe de Gouges à la guillotine, les travailleurs n'ont pas de droits — mais le monde que je décris dans ces rapides esquisses, celui du début du 19^{ème} siècle, est capable d'un progrès qui mènera, comme d'ailleurs il a mené, au suffrage de tous les adultes, à l'égalité des femmes, aux droits sociaux, à la suppression des monarchies et à la diffusion des formes démocratiques de gouvernement. Par contre, si on suppose que les Lumières relèvent essentiellement de l'idéologie, alors elles entravent le changement historique. Elles sont un leurre. Les concessions qu'elles accordent, voire celles qui s'y ensuivent, ne touchent pas à l'essentiel. Le problème, là, est de savoir ce qu'est cet *essentiel*. Du fait que nous pensons surtout à ceux qui sont les laissés-pour-compte de l'Occident, à cet Autre de l'Occident qui a été réduit à la condition coloniale *après* et non avant les Lumières, il faut se demander si des pas en avant politiques en Occident ont impliqué des pas en arrière ailleurs. On peut se souvenir que le même John Locke qui soutenait la liberté comme droit naturel et qui dans son *Deuxième traité sur le gouvernement*

ment (1690) ôtait toute justification possible à la réduction en esclavage des *enfants* des captifs,⁵ reconnaissait dans les Constitutions qu'il a écrites pour la colonie de la Caroline la réalité et la légalité de l'esclavage héréditaire des Noirs. Cette contradiction est fréquente en politique, même si celle-ci n'obéit pas exactement au paradigme de l'*idéologie*: pour qu'idéologie il y eût, il aurait fallu un discours qui ne soit pas que contradictoire: Locke pourrait peut-être concilier son esclavage "philosophique" du *Deuxième traité*, où le captif est un condamné à mort qui bénéficie d'un sursis, avec un esclavage *paternaliste* en Caroline, où les Noirs seraient l'objet d'une graduelle intégration au monde moral, chrétien, adulte: en fait, il se rait très difficile de justifier que *tous* les esclaves "empiriques", ceux du monde réel, soient des condamnés à mort

5. "(...) Si un homme, par sa mauvaise conduite et par quelque crime, a mérité de perdre la vie, celui qui a été offensé et qui est devenu, en ce cas, maître de sa vie, peut, lorsqu'il a le coupable entre ses mains, différer de la lui ôter, et a droit de l'employer à son service. En cela, il ne lui fait aucun tort (...) Voilà quelle est la véritable condition de l'esclavage, qui n'est rien autre chose que l'état de guerre continué entre un légitime conquérant et un prisonnier" ([*Deuxième*] *Traité du gouvernement civil*, trad. française de David Mazel en 1795, ch. IV, par. 23-24. Disponible à l'adresse http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traite_du_gouvernement/traite_du_gouver_civil.html. Il va de soi donc que, si les captifs ont théoriquement perdu leur droit (*forfeit*) à la vie et donc à la liberté, cela ne vaut pas pour leurs enfants. Pourtant, la Constitution de la Caroline (du Nord) datée de 1669 et qui est attribuée à Locke reconnaît l'esclavage habitudinal, y compris son caractère héréditaire.

dont l'exécution a été ajournée *sine die*, et absolument impossible d'attribuer cette condition à leurs enfants nés en captivité. Et c'est ce discours plus condescendant, celui dont le père Jorge Benci S. J. que nous citions peu avant est l'un des meilleurs auteurs, qui triomphera à la fin, tandis que l'idée de l'esclave promis à la mort, même si elle s'inspire d'une tradition philosophique plus longue — on la voit chez Locke mais avant lui chez Hobbes — n'aura pas d'usage en-dehors des traités de philosophie politique: elle n'imprégnera même pas, surtout pas, les traités de droit. De toute façon, toute une série de discours libéraux coexiste avec des pratiques qui ne le sont pas du tout; il ne nous reste que deux possibilités, ou bien les discours finiront par prévaloir, ou bien les pratiques; dans le premier cas les discours sont porteurs d'avenir, les idéaux peuvent vaincre les actions humaines encore en retard; dans l'autre tout se résume en *acta non verba*: les mots ne valent pas grand-chose, seuls comptent les actes. C'est par là que la critique a été adressée pendant un certain temps aux discours des Lumières, au libéralisme européen et ensuite nord-américain.

* * *

Il est d'assez mauvais ton d'introduire dans une discussion philosophique des événements historiques comme s'ils devaient y tenir le rôle d'un juge *ex machina*. Il faudrait plutôt réfuter des discours par d'autres discours, des paroles par des concepts. Mais il n'en est pas moins vrai que, si on dresse le bilan aujourd'hui — certes pro-

visoire, comme tous les bilans, à l'exception de ceux qui attestent une faillite définitive — de ce qui était exposé dans les pages qui précèdent, les alternatives aux Philosophes n'ont pas été porteuses d'avenir. Quelques-uns pourraient encore accuser les Lumières de ne pas avoir tenu toutes leurs promesses. Mais la voie de la liberté et celle de la démocratie ne connaissent pas de terminus: on peut toujours demander davantage. Donc, à la limite on pourrait répondre à ceux qui critiquent une démocratie *insuffisante*, que le propre du démocratique est de *ne jamais suffire*; que la démocratie est un régime de la demande croissante, intarissable même; que lorsqu'on parle droits, on ouvre une boîte de Pandore (au bon sens du mot) qui ne se refermera jamais; que dès qu'on mise sur l'ouverture, on abandonne toute possibilité de clôture; que donc le caractère non terminé, non accompli, inachevé de la démocratie peut bien occasionner des insatisfactions, mais celles-ci sont une qualité plutôt qu'une faille de la démocratie, son atout plutôt que son handicap. Ou, pour tenir un discours moins philosophique que pragmatique, que la voie qui a pris les Lumières comme porteuses d'idéaux a produit de meilleurs résultats que celle qui les accusait de servir d'alibi. Il semble qu'aujourd'hui *extra libertatem nulla salus est*, pour proposer une paraphrase du célèbre mot d'Origène d'après lequel en-dehors de l'Église il n'y aurait pas de salut. La liberté peut ne pas être une condition suffisante pour le bonheur ou le bien-être des humains, mais sans aucun doute elle s'en est montrée la principale condition nécessaire.

Cela signifie que pour aller au-delà de l'Encyclopédie, il faut passer par elle. Est-ce possible? Le grand problème qui se pose pour les idéaux des Lumières peut se résumer en une phrase: ils prônent une autonomie radicale de la personne morale, conçue comme un individu. Tous les liens qui nous attachent aux autres, s'ils ne sont pas endossés par notre choix libre et éclairé, ne sont que des fers. Il faut les mesurer — les “juger”, dirait Kant. C'est pourquoi la justification des bourreaux nazis, d'après laquelle *des ordres sont des ordres* qu'ils ne faisaient qu'obéir, est inacceptable. Dans leur procès, dont le plus célèbre fut celui d'Eichmann, les accusés étaient interpellés en tant qu'individus autonomes, un rôle qu'ils refusaient. Évidemment ils désiraient se sauver de la potence en se proclamant irresponsables, mais ce que leurs juges les sommaient d'assumer était leur *liberté*. Ils étaient responsables de leurs crimes parce qu'ils auraient été libres de les pratiquer ou non. A la remarquable exception de Speer lors du grand procès de Nuremberg, presque tous ont préféré se dire des incapables, ce qui ne les a d'ailleurs pas sauvés de l'exécution infâmante. Or, que ce soit dans les jugements des nazis ou dans le cabinet d'un psychanaliste, ce qui est extrêmement moderne est de vous sommer d'assumer votre liberté, de vous dégager de toute justification qui passerait par votre attachement à autrui, bref, de faire remonter toute association à laquelle vous appartenez à un choix que vous auriez fait mais que vous auriez également pu ne pas faire.

Le problème est que dans d'autres cultures, l'appartenance à un groupe peut avoir une importance nettement plus grande qu'en Occident.

Retournons aux Indépendances du 19^{ème} siècle, presque toutes en Amérique du Sud et centrale. Or même en Amérique latine, cette "Europe dissidente" où les valeurs des Lumières ont aidé à l'Indépendance,⁶ la contribution des Philosophes à l'émancipation nationale n'est pas allée sans problème. Les Pères de nos patries étaient certes imbûs de valeurs modernes. Les "Inconfidents" du Minas Gerais, en 1789, avaient dans leurs bibliothèques des livres français interdits.⁷ On peut dire le même de plusieurs autres libérateurs des Amériques. Mais dans ces sociétés les personnes instruites dans la culture moderne, celles qui pourraient faire usage politique des idées des Philosophes, étaient minoritaires par rapport aux Indiens et aux descendants des Africains. S'il devait y avoir une démocratie, le "demos" serait composé majoritairement de personnes dont la culture n'offrait guère de place à l'idée d'individu. Cela signifie que, ou bien les nouveaux Etats

-
6. Pour l'idée de l'Amérique latine comme une Europe dissidente (ou un Occident dissident), voir notre article "El papel del afecto: una contribución del Tercer Mundo a la teoría democrática", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, n. 601-2, p. 7-14, 2000.
 7. Voir p. ex. Eduardo Frieiro, *O Diabo na Livraria do Cônego*, São Paulo, 1981, pour une étude des quelques 800 livres que possédait, au Minas Gerais em 1789, le père Luiz Vieira da Silva, l'un des conjurés.

s'ouvririaient aux ethnies non européennes, ce qui rendrait difficile leur construction d'après les modèles qui se dessinaient en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis et en France, ou bien les couches les plus pauvres seraient dominées et réprimées par la minorité d'origine européenne — ce qui a été finalement le cas. S'il est nécessaire de critiquer cette indépendance qui a rapidement glissé vers l'oligarchie, il faut également noter que toute alternative serait difficile. Le seul Etat où les anciens esclaves ont pris le pouvoir, Haïti, n'a pas été une histoire de succès. Cette scène originale des *Independencias* explique sans doute pourquoi on a alterné, pendant un siècle et demi, entre des démocraties à citoyenneté restreinte, parfois très restreinte, et des régimes d'exception parfois cruels. Comment avoir la démocratie — ou au moins une forme plus libre de gouvernement que celle associant monarchie, colonialisme et esclavage ou *encomiendas* — si on amputait le “*demos*” de la majorité de la population? et comment bâtir un Etat moderne avec des populations dont l'identité n'était pas fondée sur l'individu? Telle a probablement été la tragédie des Indépendances latino-américaines, faisant en sorte que les discours des Lumières étaient souvent tenus par des caudillos, des seigneurs d'esclaves, des oligarques, bref, par des leaders qui dans leur pratique ne suivaient point les idéaux dont ils se targuaient.⁸

8. Le critique littéraire brésilien Robert Schwarz a su attirer l'attention sur ce phénomène dans son article “As idéias fora do lugar”, *Estudos Cebrap*, n. 5, São Paulo, 1973, disponible à

Mais au cours des deux siècles qui se sont passés, les choses ont beaucoup changé. A la seule exception de l'importance qu'on accorde à l'identité individuelle ou groupale, les valeurs des Lumières sont de plus en plus requises non seulement par des cultures dissidentes, mais également par celles qui sont complètement non-occidentales. Les manifestations à Beijing après la mort de Chou En-Lai, em 1976, c'est-à-dire lorsque le pouvoir chinois était encore aux mains des héritiers de la Révolution culturelle qu'on surnommerait plus tard “la Bande des quatre”, montraient que des masses chinoises importantes désiraient des formes démocratiques censées être occidentales; ces meetings ont contribué à éroder la méfiance que quelques Occidentaux, surtout mais pas seulement à gauche, éprouvaient vis-à-vis ce qu'ils considéraient comme l'exportation des valeurs de l'Ouest vers l'Est. En 1989 les manifestations sur la place Tien An Men ont de nouveau exposé au monde que des valeurs d'origine européenne pourraient être devenues universelles. A la même époque la chute des régimes communistes en Europe signalait qu'un modèle — dont les contours ne sont pas précis et qui peut et doit être constamment redessiné — de démocratie s'imposait. L'alternative communiste disparaissait, en même temps que les espoirs qu'on pourrait éventuellement avoir déposés en un socialisme marxiste démocratique, c.à.d., une démocratie où il n'y

l'adresse http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/estudos_cebrap_3_as_ideias_fora_do_lugar.pdf.

aurait pas de propriété privée des moyens de production (cette idée est aujourd’hui rejetée vers les utopies⁹). Mais, de toute façon, même si au cours des derniers vingt ans beaucoup ont identifié démocratie et capitalisme, ce qui mobilise les partisans de la liberté et des droits de l’homme est la *démocratisation* de la société et de l’Etat. Si le capitalisme souvent l’accompagne, il ne suscite pas le même enthousiasme. Même ceux qui soutiennent que sans économie de marché il n’y a pas de démocratie proposent un rapport entre les deux qui est celui de moyen et de la fin. D’ailleurs, si le capitalisme est pour l’instant le régime le mieux à même d’assurer des libertés démocratiques, cela ne signifie pas que leur rapport soit nécessaire et exclusif de tout autre. Le capitalisme a bien été capable de soutenir des dictatures; il n’est donc pas *essentiellement* démocratique; sa fidélité à la démocratie n’est pas sans fissure; alors pourquoi demanderait-on à la démocratie une fidélité, une allégeance au capitalisme que celui-ci ne lui retourne pas?

Si la Chine en est restée à l’expression d’un *désir* de démocratie avorté par de successives répressions, la chute des dictatures “de droite” en Amérique latine et de celles “de gauche” en Europe de l’Est, entre 1982 et 1991, a redessiné l’atlas politique mondial. Mais peut-être l’ap-

9. Elle n’aurait peut-être pas été réduite à une utopie privée d’avenir si le printemps de Prague n’avait pas été brisé par les armées communistes. Ironiquement l’invasion d’août 1968 a mis fin au seul espoir que pouvait avoir le communisme de se démocratiser et, par là, de survivre.

port théorique le plus intéressant à la nouvelle poussée démocratique, celui qui permet de tenir compte et des idéaux des Lumières et des valeurs importantes des sociétés peu ou non européennes, nous est venu d'Afrique du Sud. Lorsque son premier gouvernement démocratique décide de créer un Comité pour la vérité et la réconciliation — une initiative brillante et qui tranche en même temps avec le modèle de Nuremberg et avec celui de l'expulsion des Pieds-Noirs d'Algérie¹⁰ — le mot-clé

10. Il faut rapidement expliquer ces références. Quelques pays, dont l'Argentine, ont souhaité suivre le modèle de Nuremberg; les auteurs des crimes contre la démocratie des années 1970 et 1980 — les généraux, les tortionnaires et également certains guérilleros — ont été jugés et condamnés, mais le gouvernement Menem les a graciés (ces grâces ont été annulées par le Congrès en 2003). Aujourd'hui l'héritage de Nuremberg est assumé presque exclusivement par des tribunaux créés par les Nations Unies, afin de juger — très loin de la scène des crimes — les actes de certains génocidaires du Rwanda, de l'ex-Yougoslavie etc. Le modèle sud-africain tranche avec l'idée de punition et prône la réconciliation, sous condition que *toute* la vérité soit avouée par les criminels, si honteuse soit-elle.

Mais l'Afrique du Sud avait une autre particularité qui la rendait distincte des pays où le modèle de Nuremberg a eu ou a lieu et la rapprochait de l'Algérie au moment de l'indépendance: c'était la présence sur son sol d'une importante minorité ethnique qui avait bénéficié de l'oppression raciale. Or l'expulsion des Pieds-Noirs d'Algérie a été un trauma dont ce pays ne s'est jamais relevé. Même si on pouvait les dire coupables de l'oppression raciale “par association”, ils auraient été nécessaires à la construction d'un nouveau pays. Or, en réduisant la punition des grands responsables à un minimum et en rassurant les autres Blancs qu'ils n'avaient rien à craindre du nouveau pouvoir, Nelson Mandela a évité un scénario de vengeance à l'algéroise.

choisi est *ubuntu*, qui dans les langues bantoues signifie quelque chose comme *je ne suis que par vous, je suis ce que je suis parce que j'appartiens à un groupe, à une collectivité*; une autre traduction possible, intéressante parce qu'elle s'oppose directement au grand principe occidental qu'est le cogito cartésien (“je pense, donc je suis”) est “nous sommes, donc je suis”. Ce même nom est repris d'ailleurs par les auteurs innombrables de ce grand projet *collectif* qu'est Linux, pour nommer l'un de leurs logiciels. Dans ce contexte, l'idée que le choix individuel prime l'appartenance à un groupe risque de signifier assez peu. Une ébauche de compromis qui consisterait à se dire *j'appartiens à ce groupe parce que je l'ai librement choisi* rate l'essentiel d'une identité collective qui précède toute forme de liberté. Peut-être l'essai le plus intéressant qu'on mène de nos jours dans ce but est celui qu'a posé la Constitution de Bolivie promulguée en 2009, et qui institue presqu'une quarantaine de différentes jurisdictions légales. Chaque citoyen de Bolivie répondra de ses actes criminels ou de ses intérêts économiques devant une cour de son ethnie (il en existe une, supplémentaire, pour ceux qui ne sont pas Indiens). Contre cette norme, on a brandi l'épouvantail de l'insécurité juridi-

rienne qui aurait rendu pratiquement impossible la construction de la nation sud-africaine. Pour y arriver il fallait plus ou moins remplacer une idée “moderne”, “occidentale” de justice par une idée différente, tribale et en même temps extrêmement nouvelle, celle de l'intégration des opposés, des opposants, voire des criminels repentis.

que et celui de la désagrégation nationale. Mais il est assez probable que les justices indigènes soient saisies surtout pour proposer une solution des conflits qui passe par la conciliation plutôt que par la répression. Il est possible que ce soit l'essai le plus poussé afin de donner réalité, dans une société étatique, à une idée de Claude Lévi-Strauss. Le grand anthropologue dont l'oeuvre est aux racines de l'Unesco disait il y a plus d'un demi-siècle que les sociétés blanches tendent à l'"anthropoémie", c'est-à-dire à l'exclusion du criminel, qu'on enferme ou exécute, tandis que les sociétés "sauvages" seraient plutôt "anthropophages", c'est-à-dire qu'elles cherchent à intégrer le criminel dans leur sein.¹¹ Il semble que le pari de la création d'un nouveau système légal et judiciaire qui

11. "Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. À les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés: celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci et même de les mettre à profit; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'*anthropoémie* (du grec *émein*, vomir); placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques" (Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 1955, Éd. Plon, 1993, p. 447-8).

tienne compte des valeurs d'une majorité de la population de souche indigène vise à renforcer des procédés de conciliation et d'intégration, ce que le système légal occidental n'a pu faire. Attaquer son prochain en justice est compris par nous presque comme une déclaration de guerre, qui entraîne l'appel à un avocat, l'intervention du parquet, la décision par le juge et tout cela pour appliquer la lettre de la loi. Malgré les efforts de beaucoup de penseurs et d'activistes du Droit, celui-ci reste une instance assez froide; il incarne un paradoxe: les moyens qu'il nous offre pour la résolution des conflits créent de nouveaux conflits, de nouvelles tensions, même si celles-ci restent en sourdine. Il se peut que le recours à un système où l'importance est accordée à une instance collective à laquelle on appartient — les Anciens, les sages de la tribu, les coutumes — nous offre une alternative intéressante qui pourra éventuellement réduire vraiment la tension à l'intérieur des sociétés. Mais il faut se souvenir que ces projets, celui qui a réussi en Afrique du Sud et celui qui commence aujourd'hui son itinéraire en Bolivie, ne représentent aucune rupture avec l'héritage des Lumières. Ils ne se limitent pas à lui donner suite, parce qu'ils lui apportent de nouveaux éléments. Mais ils ne brisent pas avec les idéaux des Philosophes. S'il y a encore beaucoup de pays au monde qui n'ont pas encore adopté des formes démocratiques de vie, comprenant les libertés d'expression, d'organisation, de vote, le changement qui s'est plus ou moins complété vers 1990 et qui

a fait que pour la première fois dans l'histoire du monde la majorité de la population globale jouit de ces droits a également signifié que le noyau des valeurs des Lumières est aujourd'hui perçu comme un patrimoine universel, *humain* à vrai dire.¹² Dans les nouvelles démocraties, les libertés “traditionnelles” s’ajoutent souvent à de nouveaux droits. On assiste ainsi à un véritable *aggiornamento* des Lumières au 21^{ème} siècle.

12. En anglais on dirait *human* et *humane*.

Las fronteras de la información: notas desde la semiótica de la cultura

Jorge Lozano

1. LA INFORMACIÓN (MÁS ATENTOS AL MODO DE DEFINICIÓN QUE AL MODO DE PRODUCCIÓN)

Es ya aceptado que la información, durante el siglo XX, se estableció como valor hegemónico, dando pie a epítetos como los de “sociedad de la información”, “sociedad digital”, etc., y que abrió paso a términos como “inteligencia colectiva”, “inteligencia conectiva” y, por supuesto, “ciberespacio”, con sus respectivos atributos. Aquel extravagante profeta, denostado por la Academia

y hoy recuperado más en sus exploraciones que en sus explicaciones,¹ Marshall McLuhan vaticinó:

Situando nuestros cuerpos físicos en el centro de nuestros sistemas nerviosos ampliados con la ayuda de los medios electrónicos, iniciamos una dinámica por la cual todas las categorías anteriores, que son meras extensiones de nuestro cuerpo, incluidas las ciudades, podrán traducirse en sistemas de información. (...) En la era eléctrica nos vemos a nosotros cada vez más traducidos en términos de información

Muchos años más tarde, François Lyotard (1979), en su *rappor* para la Universidad de Québec titulado *La condition postmoderne*, pronosticaba que en el futuro sólo serían aceptadas las investigaciones que pudieran ser traducibles en términos de información.

El origen del moderno concepto “información” está, como se sabe, en el término “entropía”, cuya raíz etimológica es *topé*, que sugiere “transformación”, y tiene su nacimiento en el desarrollo del segundo principio de la termodinámica.² Pero no sería hasta 1855 cuando Clausius conforma una base científica del concepto de entropía.

-
1. Él mismo afirmó: “soy más un *explorer* que un *explaner*”. En ¿Quién teme a Marshall McLuhan?, *Claves de Razón Práctica*, n. 109, enero-febrero 2001, p. 51-5.
 2. Aunque fuera Rudolf Clausius quien acuñara la función de la entropía, ya la obra de Sadi Carnot *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance* (1824) puede ser considerada la génesis del segundo principio de la termodinámica, en el que la entropía es vista como “la irreversible tendencia al desorden de un sistema dado” (Prigogine).

Erwin Schrödinger, en sus famosas conferencias *What Is Life?* en el Trinity College de Dublín en 1944, afirmaba respecto a la entropía que:

En primer lugar debo subrayar que no se trata de un concepto vago o de una idea, sino de una cantidad tan mensurable como la longitud de un palo, la temperatura en cualquier lugar del cuerpo, el calor de fusión de un determinado cristal o el calor específico de cualquier sustancia dada. A una temperatura de cero absoluto (aproximadamente -273°C), la entropía es igual a cero.

Boltzmann, a finales del XIX, comenzó a sugerir que la entropía no es la propiedad absoluta de un cuerpo —como el peso o la composición— sino que debe ser asociada a la información que podemos obtener acerca de él, introduciendo *la probabilidad y el número de modos*, que se calcula con el logaritmo. Si la entropía se mide por unidades de calor divididas por temperatura, el logaritmo es un número puro, por lo que se hace necesario incluir una constante de probabilidad, con lo que se llegaría a la siguiente definición: la entropía es el logaritmo del número de modos multiplicado por una constante (*constante de Boltzmann*), con las unidades apropiadas.

Posteriormente Max Planck expresaría matemáticamente la entropía con la siguiente fórmula: $S=K \log W$, donde S está por entropía, para evitar que se confundiera con energía; K está por constante —*konstant*, en alemán—; y W está por probabilidad —*Warhscheinlichkeit*, también en alemán—, que hace alusión al número de modos, *way* en inglés, que en español aparecerá traducido en la fórmula con P de probabilidad.

En este paradigma, en 1948 Claude Elwood Shannon, trabajando como ingeniero de la Bell Telephone en New Jersey, e Warren Weaver construyeron la teoría matemática de la comunicación, modo de formalizar la teoría de la información. Utilizando la fórmula de Boltzmann para elaborar el algoritmo de la información, que daba cuenta de su transmisión y que permitió cuantificar ésta en *bits (Binary Units)* con la fórmula $H=K \log W$, donde H significa información, sustituyendo así entropía por información.

La semejanza de la definición de información de Shannon (el logaritmo del número de los posibles mensajes) con la de la entropía de Boltzmann (el logaritmo del número de los modos de disponer un sistema atómico) no es casual, dado que Boltzmann sugirió que la entropía mide las informaciones que *faltan en un sistema*.³

Gregory Bateson (1972), en un texto fundamental para la teoría de la información y recordando el famoso *dictum* de Alfred Korzybski *el mapa no es el territorio*, se pregunta qué aspectos del territorio pasan al mapa, respondiendo: “lo que pasa al mapa es de hecho la diferencia. Trátese la diferencia de la vegetación, en la estructura de la población o en la superficie”. La información es una diferencia que hace diferencia.

3. Hans Christian von Baeyer (2005), *Informazione. Linguaggio della scienza*. Jorge Lozano (2006) *Información: la diferencia que hace diferencia. En recuerdo de Ludwig Boltzmann (1844-1906)*.

Siempre en esos años aparece *Cybernetics* de Norbert Weiner y la teoría de la información fue invadiendo la física, la biología, pero también las ciencias humanas, convirtiéndose, según Michel Serres (1974), en una especie de *koiné* científica del lenguaje común.⁴

En un artículo publicado en 1956 y titulado *The Band-wagon*, el propio Shannon atendía al hecho de la enorme publicidad que el concepto de información había recibido en poco tiempo:

La teoría de la información ha devenido en estos últimos años parte de una *bandwagon* científica. Habiendo surgido como instrumento técnico para la ingeniería de la comunicación, ha recibido una dosis extraordinaria de publicidad en la prensa, sea popular que científica. En parte, ello ha sido debido a su vínculo con sectores en boga como el de las máquinas calculadoras, de la cibernetica y de la automoción; en parte a la novedad de los argumentos tratados. Como consecuencia, su importancia ha sido henchida más allá de sus adquisiciones efectivas.

De igual forma el matemático René Thom, en su importante texto *De la morfogénesis a la estructura* (1974), nos habla también del éxito estrepitoso cosechado por la teoría de la información en torno a los años 50. Según el parecer de Thom, cuando una teoría es solicitada por una necesidad social, se impone siempre, aunque no exista ningún preciso soporte teórico o práctico para fundarla. Pone el ejemplo de la medicina,

4. El propio Serres recuerda que la teoría de la información nació de la intersección de la tecnología (la de las comunicaciones eléctricas: el telégrafo de Chappe, el telégrafo eléctrico de Morse, etc.) y de la termodinámica.

ya que ésta siempre ha formulado teorías (*diagnosis*) y terapias incluso en aquellos periodos en los que no tenía ninguna base científica.

En el caso de la información debemos preguntarnos cómo el concepto ha concurrido en tan diferentes ramas del conocimiento, desde la física hasta la biología pasando por las ciencias humanas, siendo igualmente un eje fundamental para algunas teorías dentro de esas disciplinas. El propio Shannon, padre fundador de la teoría, advertía de los límites a los que ésta podía ser aplicada. Y observaba algunos peligros al respecto, sin eliminar por contra su potencial uso en otras disciplinas:

La teoría de la información no es ciertamente una panacea para el ingeniero de la comunicación o, *a fortiori*, para cualquier otro. Sólo a grandes rasgos puede desvelar contemporáneamente hacia un número limitado de secretos de la naturaleza. Será demasiado fácil que la actual prosperidad, en algún modo artificial, se desmorone en el tiempo de una noche, cuando se podrá descubrir que el uso de pocas palabras como información, entropía, redundancia, no resuelve por sí mismo todos los problemas.

En este sentido, el propio Thom (*ibidem*) definía la información como el lado oscuro de la causalidad, afirmando:

Generalmente apenas se ha aclarado un elemento de una cadena causal muy larga, de la cual se conocen sólo poquísimas articulaciones, nos prestamos a afirmar que la articulación causal puesta en evidencia representa aquella esencial, mientras el resto es deducible de ella, se resume con el vocablo general de información.

Thom distingue, pues, tres usos principales del término información:

- a) el uso en sentido técnico y estrictamente científico, tal y como es utilizado en la teoría de la información de Shannon y Weaver;
- b) el uso común o vernacular, que no difiere en modo fundamental del aristotélico, según el cual una información es algo que sirve para dar una forma, es decir, hacer precipitar al receptor en un nuevo estado;
- c) el uso en biología, o más concretamente en la biología molecular: la información de toda especie está almacenada en su ADN.

Siendo esencialmente física, la teoría de la información nos permite describir los vínculos de la naturaleza estadística que regulan, en un proceso de transmisión de mensajes, la correspondencia morfológica entre ambos lados del canal y del mensaje recibido. Por esto mismo Warren Weaver, en la introducción a la obra de Shannon, nos recuerda que la teoría de la información es totalmente independiente de la semántica: el significado le es extraño.

En esta línea Thom (*ibidem*) recuerda que el uso del término en sentido técnico ha tenido la desastrosa consecuencia de hacer creer que se puede cuantificar la información de cualquier mensaje. La naturaleza ontológica de la información para Thom es una localización; de hecho en un cierto sentido todo es una forma de localiza-

ción. Thom (1977) llega a proponer sustituir información por forma: “la información es esencialmente una complejidad topológica”, nos dice.

Esta *koiné* tan útil y fecunda, que ha permitido, por ejemplo, redefinir lo social, establecer el código genético, descubrir el código enigma, etc., dejó de lado, como consta en sus prolegómenos, el significado al ceñirse exclusivamente a la transmisión de señales y símbolos, lo que para los ingenieros de la comunicación era información. De ahí que la mayor preocupación en el modelo lineal de transmisión se centraba en el canal y en el riesgo de ruido que les llevó a construir todo un teorema. Roman Jakobson, que descubrió en Estados Unidos al padre de la semiótica Charles Sanders Peirce y a Shannon y Weaver, vio en la teoría matemática de la comunicación una fecundidad heurística, máxime para un fonólogo que veía en ese esquema el modo de calcular la probabilidad de, por ejemplo, la aparición de un fonema. Sin embargo, no podía aceptar la pérdida de vista del lenguaje o, lo que es lo mismo, del significado y del sentido.

En su famoso texto *Lingüística y teoría de la comunicación* (1960), donde cita a Shannon, Weaver, Wiener, McKay y Collin Cherry, Jakobson expresa su convencimiento de un diálogo proficua entre la teoría de la comunicación y la lingüística estructural, si bien siempre advirtió que “los intentos de construir un modelo del lenguaje sin relación alguna con el hablante o con el oyente, hipostasiando un código aislado de la comunicación

efectiva, corren el riesgo de reducir el lenguaje a una cuestión escolástica”.

Si el ruido, como disfunción o como anomia, impedía la transmisión de información para los ingenieros de la comunicación, para la semiótica el ruido es capaz de producir sentido, otro sentido o un nuevo sentido. Así fue cómo se empezó a ver —y quizá sea el signo de nuestros tiempos— que las teorías científicas que analizan la circulación de los mensajes enriquecieron nuestro conocimiento sobre las formas de transmisión, conservación y acumulación de la información pero no añadían nada al conocimiento sobre cómo nacían nuevos mensajes en la cadena que va del emisor al destinatario, tal como ha probado Yuri M. Lotman (1979).

El texto de la comunicación se deforma en el proceso de descodificación efectuado por un destinatario que, lejos de caracterizarse por una percepción pasiva, está dotado de competencia comunicativa e interaccional. Emisor y destinatario no son meros polos, semánticamente neutros, de un *continuum* de información sino, si se quiere decirlo así, sujetos competentes o, según la terminología de Halliday, *meaners*, término que sugiere su capacidad de interactuar y significar. En este sentido convendría concebir la comunicación más como transformación que como simple transferencia o transmisión de información.

Caso de poder producirse razonablemente la —o una— comunicación, en vez de sancionarla en función

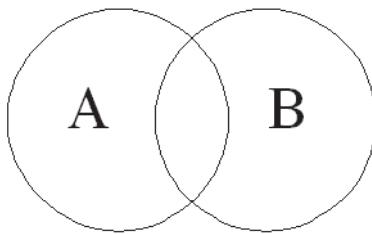
de la coincidencia, puesta en común a comunidad de códigos, lo pertinente sería referirse, como hace Lotman, a la existencia de una memoria común. De aquí el principio del semiólogo ruso: “el texto *selecciona* al público a su imagen y semejanza”.

2. LA INFORMACIÓN COMO TEXTO DE CULTURA

Fue acaso de la mano de Kolmogorov, que podíamos definir como el *analogon* de Shannon en la URSS y que fue capaz de medir la entropía del lenguaje y de pergeñar un teorema sobre el azar, cómo Yuri M. Lotman y Boris Uspensky, co-fundadores de la semiótica de la cultura que germinase en la Escuela de Tartu, definieron en su momento la cultura como la memoria no hereditaria de una colectividad. No es casual que desde los orígenes informacionalistas hasta el desarrollo ulterior de la semiótica de la cultura, se haya ido produciendo una transformación de la cultura como transformación a la cultura como memoria. Y una memoria que también inicialmente fue concebida en términos cibernéticos.

El problema del modelo de la comunicación de Jakobson es que ésta sólo puede tener lugar cuando tanto emisor como destinatario comparten códigos comunes. La transmisión de información dentro de una “estructura sin memoria” garantiza realmente un grado alto de identidad. Según Lotman, si representamos el emisor y el destinatario dotados de códigos iguales y totalmente privados de memoria, entonces la comprensión entre ellos

será perfecta, pero el valor de la información transmitida será mínimo y la información misma rigurosamente limitada. Para Lotman el ideal de una información de este tipo se da en la transmisión de órdenes. En cambio, en la comunicación humana normal y en el funcionamiento de la lengua, se debe partir del presupuesto de una no identidad de base entre hablante y oyente. En estas condiciones resulta normal una situación de intersección del espacio lingüístico del hablante y del oyente, que Lotman representa como sigue:



En situación de no intersección, la comunicación se presupone imposible, mientras que una total identidad de A y B la vuelven carente de contenido. Así, mientras se admite una determinada intersección de estos espacios, se admite también la intersección de dos tendencias contradictorias: la aspiración de facilitar la comprensión, que constantemente llevará a ampliar el campo de intersección, y la aspiración de acrecentar el valor del mensaje, que se haya unida a la tendencia a ampliar las diferencias entre A y B.

Considero importantísima la propuesta de Lotman de introducir el concepto de “tensión”, de una cierta resistencia de fuerzas que los espacios A y B oponen el uno al otro. Visto de esta forma, la comunicación se establece a partir de una zona de intersección entre dos interlocutores, entre las lenguas de los dos interlocutores, entre dos espacios semióticos, que Lotman llamará semiosfera.

Con este diagrama, que introduce topológicamente la intersección, la propia comunicación deviene traducción, sea en el sentido de *traslatio* sea en el sentido de intersección de dos lenguas diferentes. Así, pues, el problema de la traducción se propone como eje fundamental de la investigación precisamente porque en esa conversión de un lenguaje a otro podemos extraer la generación o eventual pérdida de significados. Según el funcionamiento del cerebro, nos dice Lotman, la traducción entre el hemisferio analógico y el hemisferio discreto es constante. Lo podemos comprobar analizando los palíndromos.

La relación entre ambos hemisferios cerebrales puede observarse en ciertos descubrimientos neurológicos. Lotman cita uno muy ilustrativo. Dependiendo del carácter discreto o analógico de una lengua natural, sus hablantes percibirán la escritura activando el hemisferio izquierdo o el derecho respectivamente. Por ejemplo, la lengua ideogramática china, de carácter analógico, determina que para su lectura el hemisferio derecho se active. Sin embargo, en ciertos estudios sobre el palíndromo —también presente, por ejemplo, en chino— se ha

confirmado que el lector activa el hemisferio contrario a la *normal* lectura. Es decir, se pasa de observar una escritura discreta, como en el caso del castellano, a observar un dibujo con un eje central que sería la letra no repetida, colocada justo en el centro.

No es de extrañar que el valor cultural que se le ha dado tradicionalmente al palíndromo sea siempre de naturaleza diabólica, como el tan citado *Signa te, signa, temere me tangis et angis / Roma tibi subito motibus ibit amor*, dado siempre su oposición al *correcto* funcionamiento de una cultura dada.

Desmontando la equivalencia entre lengua/habla = código/mensaje, Lotman considera que el código es en realidad “una estructura creada, artificial, e introducida con un acuerdo instantáneo” y, por ende, como “modelo ideal del lenguaje en general”, no puede sustituir al término “lengua” de forma inocua: la lengua es el código más la historia, es decir, los cambios que los textos producen en la lengua. Sirva como ejemplo el siguiente caso:

Así, por ejemplo, el mensaje definible como “ley” se distingue de la descripción de cierto caso criminal por el hecho de que pertenece a la vez al lenguaje natural y al jurídico, constituyendo en el primer caso una cadena de signos con diversos significados, y en el segundo, cierto signo complejo con un único significado. (Lotman, 1975, p. 78.)

Al considerar la cultura como una memoria de la colectividad, Lotman observaba tres modos posibles de dar un contenido:

- a) aumento cuantitativo del volumen del conocimiento: las células del sistema jerárquico cultural se alimentan por medio de diferentes textos;
- b) redistribución dentro de la estructura de las células, que provoca un cambio de la memoria colectiva (*hecho memorizable*) y, por tanto, también de las características de lo que será memorizado *a posteriori*, es decir, nos hallamos ante una continua reorganización del sistema codificador, que “aún manteniéndose él mismo en la propia autoconciencia y aún pensándose como ininterrompido, reordena constantemente los códigos particulares”;
- c) olvido, es decir, el efecto mismo que produce la selección de determinados hechos, o cadenas de hechos: todo aquello que no sea seleccionado, no sólo será olvidado, sino que será declarado inexistente.

Ya que la selección, por definición, debe realizarse según una serie de normas semióticas de una cultura dada, no debemos identificar los textos con los hechos, sino más bien observar en dicha selección la cristalización de esas normas, el material que nos permitirá la reconstrucción de una cultura.

Partiendo del principio de homeomorfismo e isomorfismo —*identidad morfológica*— entre texto y cultura propuesto por la semiótica de la cultura, el texto es siempre observado no ya sólo como la cristalización de las

normas propias de una cultura dada, sino como la manifestación del mecanismo de traducción compartido por toda una misma semiosfera. El concepto de semiosfera, deudor del de biosfera introducido por Vladimir Vernadskij (1863-1945), se define efectivamente como el espacio fuera del cual es imposible la sémiosis y que comparte mecanismos de selección y generación de textos.

La semiótica de la cultura habla de cultura, por tanto, en cuanto mecanismo que crea un conjunto de textos y de textos en cuanta realización de la cultura. La memoria, en este sentido, no es un almacén donde se acumula información, sino que se construye, se modifica. Su contenido funciona según la metáfora de las células citada más arriba, con tres mecanismos diferentes, por tanto: aumento cuantitativo, redistribución de los elementos que la componen y olvido. Así se explica mejor el hecho de que Lotman y Uspensky concibieran la cultura como memoria *no hereditaria*.

Ahora bien, la memoria individual —como también la memoria de toda colectividad— funciona gracias a la existencia de otra cultura. La relación entre ellas se establece de forma análoga a la que mantienen los dos hemisferios del cerebro o la de dos interlocutores durante un diálogo.

Si ciertas *media studies* hablan de *convergence culture* (Jenkins) o de *remediation* (Bolter y Grusin), por ejemplo, en el que coexisten y convergen nuevos y viejos medios, diferentes lenguajes, hipertextos, etc., la propuesta

de la semiótica de la cultura, a mi parecer, aborda de un modo más sensato y drástico esta nueva situación, cuando propone la traducción intersemiótica, que inicialmente era la traducción entre sistemas semióticos diferentes. Anunciando así que en el caso de que dos sistemas lingüísticos, dos sistemas de signos, fueren inicialmente intraducibles, incommensurables o, incluso, difícilmente comparables, esta misma sanción puede ser la reserva de traducciones ulteriores.

Por decirlo brevemente, el problema principal en nuestra actual sociedad de la información no reside tanto en la transmisión de información, en la mundialización de la información, cuanto en la significación, o mejor aún, en el sentido, que como sabemos culturalmente puede cambiar de *sentido*.

Un caso reciente, analizado por Umberto Eco en su discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Sevilla, dice del *World Wide Web* que es en realidad una lista indefinida de fenómenos, definiciones y descripciones. Es, como dice Eco, un índice no categórico, es decir, no organizado. Pero en su aparente caos, manifestado en el concepto de *data base*, existe una estructura, un único mecanismo de traducción. En su multiplicidad de mensajes y de lenguajes (archivos sonoros, texto escrito, imágenes, etc.) se esconde una memoria laberíntica. Dicho de otro modo, el sentido se produciría en introducir una buena traducción a la infor-

mación que dispone de un código con memoria. Sentido obtenido, pues, por traducción.

3. FRONTERAS DE LA INFORMACIÓN

Más arriba nos hemos referido a la semiosfera, definida como aquel espacio semiótico fuera del cual no es posible la semiosis. El concepto, como también dijimos, encuentra analogía en el de biosfera según lo enunciara Vernadskij. La biosfera, como se sabe, es la zona de la corteza terrestre que se encuentra en la superficie de nuestro planeta y que acoge todo el conjunto de la materia viviente. Dicho con las palabras del propio Vernadskij, “es una región de la corteza terrestre que, ocupada por transformadores que cambian las radiaciones cósmicas en energía terrestre activa, eléctrica, química, térmica, etc.” Y de modo sorprendente, también la define como “un mecanismo de transformación y traducción”.

Silvano Tagliagambe, que en 1997 había escrito *Epistemología del confine*, en su reciente obra *El espacio intermedio: red, individuo y comunidad* (2009), refiriéndose de la mano de Vernadskij al análisis de los organismos en término de cuerpos animales bioinertes, organismos que modifican continuamente la naturaleza física de las señales que llegan a su interior, dice:

No estamos (...) en presencia de algo que pueda ser descrito en términos de transferencia de información de un emisor (el ambiente) a un destinatario (el organismo que vive en él) y concebido como el tránsito de una señal que se mantiene inalterable en este recorrido. Estamos en cambio frente a continuos proce-

sos de transformación, asimilables a verdaderas operaciones de traducción de un idioma (el del mundo externo) a otro (aquél de un sistema viviente particular que actúa en el ámbito de éste). (Tagliagambe, 2009, p. 22-3.)

Precisamente en esa línea se centraron las últimas investigaciones de Lotman, es decir, en la traducción de lo intraducible. Los confines de la semiosfera es el espacio no semiótico, es decir, el espacio en el que la semiosis no es posible. Aquí Lotman recurre a las matemáticas, y más concretamente a la topología, para definir la frontera: conjunta de puntos que pertenecen al mismo tiempo al espacio interno y externo.

La frontera se concibe, pues, como el mecanismo bilingüe que traduce las comunicaciones externas en el lenguaje interno de la semiosfera y viceversa. Sólo de esta manera la semiosfera puede realizar contactos e intercambios con el espacio extrasistémico o no semiótico.

Si, como dijimos, el siglo XX fue el de la información, podemos afirmar también que el siglo XXI es el de la traducción: cada vez más nos enfrentamos a la hibridación de lenguajes. De la colisión de sistemas lingüísticos surgen nuevos sistemas. La labor de la semiótica de la cultura es la descripción de las estructuras de estos sistemas, permitiéndonos descubrir que detrás de la vieja fachada de uno de los sistemas se esconde en realidad algo completamente nuevo. La traducción es, en este sentido, la manifestación de esas colisiones. Un ejemplo claro de esto mismo, citado por Lotman, que evidencia además la generación de nuevos sentidos a partir de toda

traducción, es el de una hipotética doble traducción: des-
conociendo el término original traducido, nunca se llega
exactamente al término de partida.

Desde el mismo informacionalismo, ya se había sos-
tenido que el receptor debe reconstruir el mensaje recibi-
do, por lo que la incomprendición, la comprensión incom-
pleta, etc., no son productos laterales del intercambio
debidos al ruido —irrupción del desorden, de la entro-
pía, de la desorganización en la esfera de la estructura de
la información— en el canal de la comunicación, y, por
tanto, algo no inherente a la comunicación, sino que, por
el contrario, corresponden a su esencia real. Considera-
ciones estas ilustradas en la obra de Lotman con nume-
rosos ejemplos que sirven de advertencia a la hora de en-
frentarse al análisis de los textos. Así, en el marco de la
cultura medieval serán diferentes las normas ideales del
comportamiento del caballero y del monje.

Una peculiaridad de los textos (culturales) es su mo-
vilidad semántica: el mismo texto puede proporcionar a
sus distintos “consumidores” una información diferente.
Sirva aquí también el ejemplo que nos da Lotman: el lec-
tor moderno de un texto sagrado del Medioevo descifra
la semántica reuniendo códigos diferentes de los usados
por el creador del texto. Además, cambia igualmente el
tipo de texto: en el sistema de su creador pertenecía a
los textos sagrados, mientras que en el sistema del lector
pertenece a los artísticos.

Como dice Lotman, el texto fija unos confines que trasladados a la cultura establecen una oposición, que puede considerarse un universal cultural, “nosotros/ellos” en la que se encuentran correlatos topológicos como “dentro/fuera”, “interno/externo”, etc. Pensemos, como ejemplo de oposición “nosotros/ellos”, en la que oponía culturalmente los griegos a los bárbaros que vivían “fuera” de la *polis*. La etimología de bárbaro (gr.: *barbaros*, lat.: *barbarus*) viene de *bar-bar*, “balbucear”, que, por mor de la onomatopeya, sugiere incomprendición.

En la realidad, dice Lotman, encontramos siempre la presencia del *otro*: otro hombre —exterior al sistema y no a él—, otra estructura, otro mundo. La función de este otro es inmensa y consiste justamente en el hecho de colocarse fuera de todas las funciones y de irrumpir perturbadoramente en el “mundo habitual”. Toda cultura crea su propio sistema de “marginales”, de desechados, aquellos que no se inscriben en su interior y que una descripción sistemática y rigurosa excluye. Para Lotman, la irrupción en el sistema de lo que es extrasistématico constituye una de las fuentes fundamentales de transformación de un modelo estático en uno dinámico.

Lo llamemos de semioesfera, estamos inmersos en un espacio semiótico del que, como nos recuerda constantemente Lotman, somos parte inseparable: “Separar al hombre del espacio de las lenguas, de los signos, de los símbolos es tan imposible como arrancarle la piel que lo cubre.” En tal espacio la personalidad humana es al mis-

mo tiempo isomorfa respecto al universo de la cultura y parte de este universo. Como en el modelo de la comunicación propuesto por la semiótica de la cultura, la cultura necesita de la existencia de *otras culturas* con las que se modifican constantemente mediante intercambios que se rigen bajo el principio de traducción.

Es por ello natural que concibamos la información en el sentido aristotélico, es decir, el de dar forma, sin excluir de nuestro análisis el ruido, ese elemento perturbador de todo modelo ideal físico o matemático y, sin embargo, tan fundamental para el estudio del sentido y de la generación de nuevos textos. La cultura, a fin de cuentas, es comprendida como un texto de estructura compleja, dentro de la cual hallamos textos dentro de textos, colisionando y modificándose entre sí. En las *fronteras* de la información comienza la comunicación; también en las *fronteras* de la semiosfera comienza el desarrollo mismo de la cultura.

Sociedad de la información, sociedad del conocimiento, red, wikipedia, comunidades *on line* —definidas estas últimas por Bruce Sterling, escritor *cyberpunk*, como “islas en la red, lugares tridimensionales que se abren en la red telemática”—, *file sharing, free software, blogs, social networks, p2p*, etc. Todas estas manifestaciones retoman los viejísimos problemas internos a la comunicación, que van desde el establecimiento de comunidades hasta el lugar de intercambio o manifestaciones del don (como algún gracioso ha dicho, *hemos pasado de*

Mauss a mouse). Ahora bien, lo que sigue pendiente es aquella advertencia del gran Merleau-Ponty: “estamos condenados al sentido”.

BIBLIOGRAFÍA

- BAEYER, H. C. von (2005). *Informazione. Il nuovo linguaggio della scienza*. Bari, Dedalo.
- JENKINS, H. (2008). *Convergente culture*. Barcelona, Paidós.
- LOTMAN, Y. M. y Escuela de Tartu (1979). *Semiotica de la cultura*. Madrid, Cátedra.
- LYOTARD, F. (1979). *La condition postmoderne*. París, ed. Minuit.
- LOZANO, J. (2005). “¿Quién teme a Marshall McLuhan?”. En *Claves de la Razón Práctica*, n. 109, enero-febrero 2001, p. 51-5.
- (2006). “Información: la diferencia que hace diferencia. En recuerdo de Ludwig Boltzmann (1844-1906)”. En *Revista de Occidente*, n. 296, p. 119-25.
- SCHRÖDINGER, E. (1992). *What Is Life?* Londres, Cambridge University Press.
- TAGLIAGAMBE, S. (2009). *El espacio intermedio: red, individuo y comunidad*. Madrid, Fragua.

5^a Sesión

La “Praxis” del Nuevo Discurso Fundador

The Weight of the Collective: a Freudian Perspective

Sergio Paulo Rouanet

Professor Candido Mendes has asked me to comment on the weight of “collective totalities” in the world today. I shall start by opposing two main types of collectivity—culture and society—and by outlining schematically the role to be played by the individual in each of them.

In effect, the collective may be a cultural entity, and refer to a group, an ethnicity, or even a “civilization,” in the sense of Huntington. The status of the individual depends on the limits or absence of limits assigned to the collectivity. We may assert the primacy of the group, and even speak of a group mind or a group soul, a general structure of binding beliefs partly or entirely determining the con-

sciousness and behavior of individuals. This would be a historicist position, usually associated with the name of Herder. Or we may proclaim, in the liberal tradition, the sovereignty of the individual, holder of universal rights, going beyond national or cultural borders, irrespective of the specific community in which he or she happen to be inserted.

Alternatively, the collective whole may have a political or sociological physiognomy. The individual is no longer conceived as part of a *culture*, in which conflicts are masked by an overarching pattern of symbols and beliefs, but as part of *society*, in which conflicts are explicitly recognized ad mechanisms are provided for their arbitration. In a democracy, the individual is protected from illegitimate State controls and is able to participate in the decision-making process. The issue, here, is to find out to what extent individuals in these societies are really free, or have succumbed to what La Boétie called “voluntary oppression,” induced by “false consciousness,” a useful Marxian concept that seems to have fallen into disrepute.

What is the present plight of the individual, in those two variants? Let me state at once that my answer will be somewhat biased by my sympathy for the Enlightenment. I prefer to avow from the start the full extent of my iniquities. I don’t consider the Enlightenment as the forerunner of colonialism and sexism, nor do I think, with John Gray, that Nazism is heir to the Enlightenment. If

Nazism is heir to anything, it is heir to German romanticism, which is one of the main strands of Counter-Enlightenment. I agree with Peter Gay, who named Enlightenment “the politics of decency.” I further believe that as a historical movement it may be dated, but that its spirit survives, as Todorov asserted in a recently published book, *L'esprit des Lumières*. I would go further, and suggest, with the indirect support of Jürgen Habermas, that even as a historical trend it preserves its relevance. As the philosophical underpinning of modernity, which for Habermas is an incomplete project, it may be argued that the Enlightenment is itself incomplete. Its full realization lies in the future. In this view, far from being an anachronism, it has not even entered fully the stage of history.

Having made a clean breast of my sins, it should come as no surprise that as a convinced *Aufklärer* I consider the appearance of the individual was as a turning-point in the history of mankind. This epoch-making event made it possible to look at man as independent from his community, his culture, his religion. He is no longer his clan, his people, his city, his nation, and begins to exist for himself, with his own needs, with his inalienable claims to happiness and self-fulfillment. It is certainly true that human beings cannot exist outside of culture, but it is also true that they are not *free* human beings if they don't have the possibility, whenever necessary, of going outside the boundaries of their culture. The highest achievement of the Enlightenment was to have made it possible for the in-

dividual to transcend the limits of his family, his village, his religious community. It enabled him to establish for himself new identities and allegiances, through adult acts of choice, rejecting the fortuitous circumstances of birth. This was stated by Beaumarchais, in the revolutionary war-machine called *Figaro's Marriage*. This is how our subversive barber addresses Count Almaviva, the aristocrat who wanted to sleep with Figaro's wife. "Noblesse, fortune, un rang, des palaces (...) Qu'avez-vous fait pour mériter tant de biens? Vous vous êtes donné la peine de naître, et rien de plus." These words are quite valid today. The ideal of the Enlightenment was the self-constitution of human beings, their individual *Bildung*, which presupposes the appropriation of the existing culture, but also the permanent possibility of contesting it.

If the collective is a social or political community, the challenge is to ensure to individuals an optimum of civil and political autonomy, which includes the right to dissent from mainstream political views. This presupposes the enjoyment if what Isaiah Berlin called negative freedom—freedom from coercion. All democratic societies have enshrined in their constitution mechanisms to proclaim and safeguard this freedom. But positive freedom—freedom to, and not from—is equally important. Among the elements of positive freedom is the freedom to participate fully in the political process, and this freedom is denied when social and political power suppress-

es or distorts information or when the general ideological climate blocks critical thinking.

Unfortunately individuality seems to be on the wane, in culture as well as in society, in non-Western as well in Western countries. With the eclipse of Marxism, traditional cultural values are regaining their ascendancy, as shown by the revival of religion, not only in Islamic but also in Jewish and Christian fundamentalism. The same is true in the sphere of society. Society, the locus of opposing interests and competing views, is becoming as holistic as culture, the locus of shared beliefs. Everywhere the weight of the collective seems to be overpowering the individual.

What is really happening? Let us ask for the assistance of the thinker who in my view provided us with the most illuminating insights on this subject—Sigmund Freud.

As a critical but unmistakable thinker of the Enlightenment, Freud looked at the coming of individuality as a decisive event in world history. This is expressed in what he called “the scientific myth” of psychoanalysis, the philogenetical hypothesis of the primordial parricide. I shall not try to describe this myth in detail. I shall only remind to you that for Freud there was at the origin of mankind a primitive horde, a *Urhörde*, ruled by a tyrannical father, who reserved to himself the possession of all females. This despot was the only person who could afford the luxury of an individuality. All other members

of the horde lived as animals in a herd, without any individual thoughts or emotions. As the tyranny became unbearable, the sons murdered their father. They were the first individuals. They formed a clan of brothers and built the foundation for social life, on the basis of a law recognized by all. The leader of the revolt against the father, for Freud, was the first hero, for he made it possible to pass from collective to individual psychology: “the myth is the first step made by the individual to withdraw from mass psychology.”

Modernity has attempted to establish a balance between individual happiness and the common good, harmonizing individual with social needs. The attempt seemed to have succeed, at least in Western democratic societies. But Freud was fully aware of the precariousness of this equilibrium. Regression was always lurking. The victory over the herd would never be final. Freud illustrated the dangers of regression in his analysis of groups such as the Army and the Church. Under conditions of mass psychology, intelligence declines, affectivity is enhanced. Language ceases to function as a tool of communication and becomes an instrument for passional mobilization. The mass-man tends to think by images, not concepts. He extroverts a part of his ego—the Ego Ideal, successor of the narcissistic stage—on the person of the leader. As a result, the leader becomes immune to criticism, because he is the sum of all virtues that the narcissistic ego found in himself. On the other hand, the mass-man is bound to

other mass-men by desexualized erotic ties, thus giving rise to strong feelings of group solidarity.

All these characteristics appeared in fascism, and can also be noticed in contemporary social and ethnic movements, and even in advanced industrial societies. They have all the elements of mass psychology—the decline of individuality, the uniformity of thoughts and emotions, the predominance of affectivity and of unconscious processes—all of this corresponds to archaic mental activities, similar to those obtaining in pre-history. Every mass is a revival of the horde. Just like primitive man survives in the civilized individual, so does the *Urerde* survive in every modern group. There is a nostalgia of the horde in all holistic manifestations, in all attempts to romanticize or idealize collective subjectivities—cities, provinces, ethnicities, cultures. These manifestations contrast strongly with the social struggles articulated in the framework of Enlightenment, based on class, not on culture, and asserting the right to equality, not the right to difference. It follows, of course, that as this difference is always a group difference, the rights of the individual are always subordinated to those of the group.

We can understand, thanks to the theoretical tools provided by psycho-analysis, how holism can help man offset the de-culturalizing impulse of modernity, which freed man from his dependence on his community. This freedom was not necessarily welcome. De-culturalization can be a traumatic process, which helps us to sym-

pathize with those who want to revert to the collective, looking for warmth and support. Anguished with the obligation to think for ourselves—we cannot all be Kantian philosophers—we may sometimes wish to look back to community values, hoping to get from it ready-made opinions. But is this return to the community worthwhile, if it means annulling all autonomy gains provided by the Enlightenment?

In order to test the validity of a Freudian approach to our subject, I propose to sketch a psychoanalytical interpretation of a particularly disturbing instance of the relationship between the collective and the individual—the molding of individual minds by cultural and social influences. For this purpose, I shall borrow the psychoanalytical categories used by Adorno in his cultural criticism and in his theory of personality.

As is well-known, Adorno's cultural criticism is grounded on two fundamental psychoanalytical mechanisms: identification and projection.

Through identification, the individual internalizes an external object—the father, the Law, society as a whole—and becomes similar to it. According to Adorno, identification is the final goal of late capitalism: total assimilation of the individual to the existing system. In the past, the successive identifications undergone by each subject was an instrument of individuation. For contemporary capitalism, it is an instrument of des-individuation. This difference corresponds to two different stag-

es of capitalism. At the stage of competitive capitalism, the system could only work well with relatively autonomous personalities. The laws of the whole required the relative autonomy of the particular. Society was an assemblage of monads, every one of which with its own Id, source of blind impulses, its Superego, society internalized, and its Ego, arbiter of the conflicting demands of the individual and the capitalist system. The adjustment of the individual to society took place in the family. It was a long process, always conflict-ridden, and often unpredictable. The price that liberal capitalism had to pay for the production of autonomous individuals was to be confronted with an excessive number of excessively autonomous individuals. All this has changed. If in the past the identification with the existing order was obtained through the control of the Id drives by the Ego, and by the province of the Ego which represents the social, the Superego, this goal is achieved today directly by the social whole. For the system cannot afford the luxury of a imperfect integration. It corrects the flaws in the identification process in the same manner as it had corrected the shortcomings in global demand—by direct administration. Organized capitalism is the manager of a consensus that makes psychology redundant, or rather that annexes it, just as monopoly capitalism does not abolish ownership, but becomes the only owner.

Identification is an end, but also a means. Adorno conceives this twofold role through the concept of mimesis,

the process by which the animals and primitives merge with nature, imitating it. The mimesis is an end—adaptation to the social world—as well as a means, because through it the system seduces the individual, liberating the original mimetic impulse, stifled by the demands of civilization. Mimetic identification is fundamental in modern mass democracies. Through cultural industry, individuals identify mimetically with pop stars and politicians, and through them with the social system as a whole.

Besides identification, the system mobilizes another decisive psychical mechanism, projection. By means of projection the individual expels from himself and displaces onto the external world his own attributes, emotions and wishes. Projection is not necessarily pathological. In normal projection, the subject restores to outside reality the impressions received by the senses, after they have undergone an internal process of reflection. In a way, every perception is a projection. For the world of objects is constituted through the reflexive activity by which the subject processes the external data and gives them back to the outside world, thus contributing to the construction of objective reality. But projection is false when this process of internal reflection does not take place.

As can be seen, for Adorno projection and identification are correlative. In authentic identification, the subject imitates the model in order to individualize itself, and in authentic projection the subject inscribes itself in

external reality so as to make it, paradoxically, more objective. In false identification, on the contrary, the subject extinguishes itself in the imitated object. In false projection the non-entity that considers itself a subject inscribes in the objective world its own nullity. This is the case of the anti-semit. Anti-semitism is the world of uncontrolled projection. The anti-semit converts the world into a paranoid system, inhabited by diabolical entities. He invents the Jew as an embodiment of his own persecutory fantasies. Both false identification and false projection derive from the same anomaly, the confiscation of individual psychology by the whole. Crushed by the social system, the psychical apparatus lacks the necessary strength both to assist the subject in preserving its autonomy during the identification process and to carry out the reflexive labour required by normal projection.

The second part of Adorno's analysis—the theory of personality—is closely related to his cultural criticism. His starting point was the survey published in 1935 by the Institute for Social Research—*Studies über Autorität und Familie*—which tried to establish a correlation between personal character and political options. Thus, bearers of a sado-masochistic character were supposed to hold authoritarian political views. A similar study—*The Authoritarian Personality*—was published in 1950 in the United States. The general hypothesis, as previously, was that there ought to be an overall homology between ideology and personality structure. In order

to assess ideology, the researchers created three different scales—the anti-semitism scale, (AS), the ethnocentrism scale (E) and a scale relating to political and social subjects (PEC). The subjects of the experiment were given questionnaires in which they were asked to say whether or not they agreed with assertions of an anti-semitic, of an ethnocentric and of a socially and politically conservative nature. The high scorers in the different scales, that is, those who expressed a high degree of agreement with the assertions, tended to be either anti-semitic, ethnocentric or politically conservative, if not all three. The opposite was the case with the low scorers. However, these scales measured only ostensive opinions, of a socially acceptable nature, without reaching deeper psychological layers. This was the function of an additional scale, the so-called F scale, designed to evaluate deep personality structures. The subjects had to agree or disagree with psychoanalytically loaded assertions such as the following: “Today, with so many people mixing so freely, we must be careful in order to avoid infection and disease.” High scorers in F tended to have an authoritarian personality. Results obtained in the F scale served then as a basis for clinical interviews, in which subjects would be able to express their views more freely than in questionnaires.

The expected correlation between the type of personality and opinions on anti-semitism and ethnocentrism was confirmed. Subjects with an authoritarian personal-

ity tended to be both anti-semitic and ethnocentric. *But the correlation between personality and politics was not confirmed.* High scorers in F could be low scorers in PEC, and vice versa, or, to speak in less esoteric language, authoritarian subjects could be progressive in political and economic issues, just as non-authoritarian subjects could be political and economic conservatives.

This anomaly led Adorno to make a significant departure from the original hypothesis. He distinguished in the PEC scale between false and genuine liberals and false and genuine conservatives. The genuine liberals were low scorers not only in F, that is, they were non-authoritarian, but also in PEC, that is, they held progressive views on economic and political issues. For them, the expected correlation held. But false liberals, while being low scorers in PEC, were high scorers in F, and therefore authoritarian, no matter what their ostensive views on political issues might be. The fact that they seemed to agree with a political agenda from the left did not make them revolutionary, for their progressive opinions were offset, at the personality level, by nihilistic and sadomasochistic tendencies. On the other hand, genuine conservatives were low scorers in F, even if they were high scorers in PEC. Thanks to their non-authoritarian personality structure, they adhered to the positive values of the *status quo*, those emphasizing equal opportunities and political freedom. But false conservatives, like false liberals, were high scorers in F. As such, they adhered

only superficially to the democratic *status quo*. Actually, they were right-wing rebels, with elements of destructivity, cynicism and authoritarian submissiveness.

This corresponded to the European experience during fascism. At that time, “false liberals”, including union leaders and members of the Communist Party, voted for Hitler, while the resistance came from “genuine conservatives”—the Church and the aristocracy.

Adorno gave an orthodox psychoanalytical explanation for these discrepancies between consciousness and personality. False liberals and false conservatives go through an imperfect identification with the father’s authority, resulting in an attitude at the same time rebellious and subservient. There is either a seeming adhesion to the Establishment, annulled by a revolt against it, or, as has been the case during Nazism, a “revolutionary” adhesion to the left (negation of the father) associated to deep-seated conformity, coming from blind submission to power (obedience to the father.) In contrast, genuine liberals and conservatives have made a successful oedipal identification, with the result that their political views, liberal or conservative, derive from rational choice, and not from psychological automatisms.

But the growing predominance of conservative opinions in society as a whole, irrespective of personality structures, became so glaring that Adorno saw the need to dilute further the importance of psychological influences. If opinions diverged so much from personality,

it was because they were being shaped by a “general cultural climate,” spread by the media, generating uniform thinking habits, regardless of personalities and social classes. This climate was characterized by stereotyping—the tendency to perceive the world according to empty clichés, and personalization—the tendency to redefine in personal terms abstract social forces. The interaction of these tendencies led both high and low scorers to perceive reality as it wanted to be perceived, that is, deformed by the abstract generality of stereotyping and by the abstract particularity of personalization. But even if the general cultural climate prevented the *status quo* from being challenged, psychological factors had not become irrelevant. As the prevailing ideology is multifaceted, encompassing progressive as well as “reactionary” elements, Adorno thought there was an *a priori* likelihood that non-authoritarian individuals would identify with those aspects of the ideological block most compatible with the characteristics of an open personality.

How valid is this interpretative strategy, more than half a century after Adorno used it to study modern mass culture? Let me test its effectiveness in interpreting a quite recent episode: the massive acceptance by the American public opinion of the official explanation for invading Iraq.

Let it be said at once that as a Marxist, even unorthodox, Adorno only fell back on psychological explanations when he faced irrationalities that could not be ex-

plained by the sociological theory. He would not classify as “irrational” the attitude of the American people, before examining all other factors. As the respect for international morality and for the principle of non-intervention was never the prevailing weakness of a people used since elementary school to admire the annexation of half of Mexico as an act of heroism, it was not to be hoped that it would feel indignant with a war decided against the will of the United Nations. The belief in the legitimacy of unilateralism was an educational deficit, not necessarily a psychical pathology. In addition, it is clear that 9/11 was an element of reality, not a paranoid delusion. The support given to the invasion of Afghanistan was “rational,” at least in part, because there were plausible grounds to believe that the perpetrator of the act of terrorism had taken refuge in that country. It was “rational” to be on guard against new attacks and to support the security measures needed to prevent them. It was a fact, and not a myth created by propaganda, that the regime of Saddam Hussein was cruel and tyrannical. But if we discard these objective factors, a hard-core remains, that cannot be explained by the usual categories of sociology or political science. What remains unintelligible is first of all the inability of the American population to see through the obvious falsity of the two main allegations used by Bush to justify the invasion: the existence of weapons of mass destruction in Saddam Hussein’s arsenals and Hussein’s complicity with Osama Bin Laden.

Secondly, there is no objective explanation for the continued support given to Bush after these allegations were shown to be false, as confessed by Bush as well as Tony Blair.

As a result, Adorno would have considered it worthwhile to study this irrational hard-core from a psychoanalytical point of view, and would have mobilized for this purpose the two parts of his dyad: cultural criticism and the theory of personality.

His main culture-critical point would be that the war had transformed a large part of the American people in a sort of mass, in the sense of Freud's collective psychology. As such, it exhibited two characteristics, typical of all masses: an unprecedented atrophy of the critical capacity, which made the people accept passively the successive lies (none of which were believed outside of the United States) invented by the Government and the Press, and the intensification of emotivity, under the form of a hyper-patriotism that reduced to silence any velleity of dissent. He would have found at work the two mechanisms he had described in his essays on culture industry, identification, which puts the individual under pressure to adjust to the *status quo*, and projection, by which the subject expels to the outside world what he does not accept in himself or that to which he secretly aspires, transforming the world into a paranoid system, inhabited by hostile entities—in this case, not Jews, but terrorists.

Identification and projection could be seen clearly in the relationship with the leader—in this case, the President of the United States. As the head of the greatest military power on earth, Bush was an ideal identification object. But the figure with whom the mass-man identifies is partly an emanation of the subject himself, a projection of his ego ideal. This is why the President cannot be very different from the man in the street. He must be at the same time all-powerful and banal.

This is what happened to Bush. He was a super hero and an average man. The mass identified with both. As a super hero, he landed in helicopter on an aircraft carrier, Mars in uniform, God of thunder and war. His name was Rambo. But he was also a poor man, not very bright, inarticulate, obviously less prepared than his father to lead the greatest power on earth. A classical oedipal humiliation, that he may have wanted to revenge by overthrowing Saddam, thus doing better than his father, who had stopped half-way.

Together with the atrophy of critical consciousness characteristic of mass psychology, the media and the cultural industry were decisive in the production of consensus, before and after the war. We all know how the main TV networks distorted the news. Crucial information to which the rest of the world had access was not transmitted in the United States. Images of protesters in Bagdad manifesting against foreign occupation were not shown in America. Instead, there were scenes of popu-

lar rejoicing. There were tricks worthy of the Nazi Propaganda Ministry, such as the scene of the soldier hanging an American flag on the statue of the dictator, side by side with the classical image of the soldier at the end of the second world war, hanging an American flag at the roof of the Reichstag.

None of this needs to be interpreted psychoanalytically. Media manipulation is an external, objective fact. The problem is not so much that the media reports were false, for suppression and distortion of data are part of the logic of war, but that apparently it didn't cross anyone's mind to doubt the veracity of what was being said and shown. Adorno would have an explanation for this. Conditioned by culture industry, the spectator can no longer tell the difference between illusion and reality. What is being shown on the screen is by definition true, because it is the very expression of life. The newsman who gave the objectively false information that Saddam Hussein had bought large quantities of uranium in Africa and the speakers who praise the virtues of a deterrent move in the same symbolic space, in which truthfulness is not an issue. Cultural industry conditions individuals to gullibility, as a means to produce and stabilize political consensus.

But who are those individuals whose consciousness seems to be so easily molded? Here comes into play the second part of Adorno's theory, the analysis of personality. For a small minority, of course, the psychological

motivation is irrelevant. We don't need to understand the personality structure of the Texan billionaires who coveted the Iraqi oil reserves, the world's second largest, to understand why they supported the war. A traditional Marxist explanation, putting on the forefront the economic interest, would be enough. But for the rest of the population, there was no such "rational" motivation. Bush's policy was clearly contrary to the interests of the majority, both from the economic point of view, because everybody knew that the war effort would be enormously expensive, and from the human point of view, because despite the zero casualty policy of the Pentagon it was obvious that many American soldiers would lose their lives. For this part of the population, Adorno's categories are seem to be valid.

If we consider that the electoral basis of Bush was to a large extent formed by fundamentalist groups for whom the authority of the Bible is absolute, feminism and homosexuality are diabolical, and the United States is the country chosen by God to convert the rest of the world, we may suppose that Adorno would classify such persons as "false conservatives," not really conservatives but right-wing extremists.

Others would be seen as "genuine conservatives," who took seriously certain elements of the American heritage, such as the defense of freedom, and agreed to the war because they believed in the official reason given by the President to justify the invasion, namely, the wish

to liberate the Iraqi people from the tyranny of Saddam Hussein.

No doubt many “false liberals” supported the war, since their ostensibly “progressive” views may have been offset, at the personality level, by a sado-masochistic tendency to side with the existing power, held *de facto* by the President and the Pentagon warlords.

Finally, we may surmise that even a few “genuine liberals,” identifying, as the genuine conservatives, with the more humanistic elements of the American ideology, may have at first supported the invasion, although their personality structure makes it unlikely that this support continued after the allegations justifying the war were shown to be lies.

This, of course was coherent with Adorno’s view that even if psychological factors had not become irrelevant, political choices were being more and more determined by the “general cultural climate,” regardless of personality type.

We have seen that this cultural clime involved the perception of reality according to two complementary distortions: stereotyping and personalization.

One of the most appalling features of the Bush administration was his frequent use of stereotypes, simplifying highly complex situations with clichés such as “the axis of evil,” which of course made America the axis of good. The dualism good—evil was obviously not invented by Bush, for from time immemorial wars have

been justified by both sides in the name of virtue, but never, since Mani, creator of Manicheism, has a head of State drawn so clearly the boundary between the forces of light and those of darkness. This stereotyping by the State has a counterpart in society, afflicted by a sickness of reason that Adorno called stereopathy, the main symptom of which is the inability to think otherwise than by stereotypes. It was stereopathy, during the Iraqi war, that led the American population to push to extremes the *We—Other* dichotomy. This dichotomy has been used since pre-history by the horde, to demarcate itself from other hordes, but in this specific case it was the popular variant of the “good-evil” dichotomy invented by the White House. *We* were the American people. The *Other*, in its diabolically pure form, was Saddam Hussein, but there also secondary Others, minor devils of the infernal court, such as Chirac, Schröder and Putin. The struggle against these enemies of the soul was a ritual of collective exorcism, in which instead of sacrificing lambs, people decapitated bottles of French wine. The religious ceremony included also a sort of baptism, in which old things received new names. For instance, French fries were rebaptized as Freedom fries. Another manifestation of stereopathy was the obsessive use of the same formulas, such as “weapons of mass destruction,” which worked as a mantra, capable of conjuring, by its sheer reiteration, a whole Pantheon of infernal deities, as they

say that the syllable Om, repeated *ad infinitum*, has the power to call forth Brahma, Shiva and Vishnu.

The other tendency, personalization, was also active on this occasion. All the complex network of social and political relationships underlying the crisis, which included, on the Western side, the drive for access to the oil reserves of Iraq and the global hegemonic ambitions of the American superpower, and, on the Iraqi side, tensions resulting from the conflict between Shias and Sunnites and the separatism of the Kurds—all of this vanished. Only persons were visible. Most visible of all, besides the arch-villain, Saddam Hussein, were the Castor and Pollux of the axis of good, President Bush, submitting to a reverent Congress an anti-terrorist program that abolished many constitutional rights, and the Prime Minister Tony Blair, trying to convince the British Parliament that Saddam needed only 45 minutes to attack the United Kingdom with chemical weapons.

However great the influence of the “general cultural climate” may be, Adorno was almost certainly right in assuming that psychological determinants continued to influence political choices. New empirical studies should be made to determine how great this impact is nowadays. In these studies, a conceptual *aggiornamento* would be in order, bringing into play post-freudian and even non-analytical approaches. But in view of the des-individualizing tendencies that threaten human autonomy everywhere, it would be foolhardy to assume

that authoritarian personalities play no longer a role in setting up and reinforcing undemocratic institutions around the world.

Da Heidegger a Marx: umanismo ermeneutico come filosofia della prassi

Gianni Vattimo

Sempre più chiaramente, anche per la *Wirkungsgeschichte* degli anni che ci separano dall'edizione originaria dell'opera inaugurale di Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960) si fa chiaro che l'ermeneutica non si puo' chiamare altro che una Filosofia della prassi. Ora, questo è il termine con cui Antonio Gramsci, nei suoi quaderni del carcere, indicava la filosofia di Marx. Forse si trattava solo di un modo di evitare il nome del fondatore del comunismo in scritti che potevano essere ispezionati dai suoi custodi. Ma era comunque un termine molto adeguato, sachlich, conforme al contenuto a cui alludeva. Ebbene, ancora più che per il marxismo, questa espressione vale radicalmente per l'ermeneutica. Più che per

il marxismo, possiamo dire, perché nella misura in cui questo aveva ancora un residuo di credenza metafisica in una corso “necessario” della storia, il marxismo non poteva considerarsi una radicale filosofia della prassi. E’ pensando a questo che sembra ragionevole considerare proprio una ermeneutica conseguente, e per me, cioè, nichilistica, l’ermeneutica come la radicalizzazione antimetaphisica del marxismo.

Le due radici remote da cui l’ermeneutica gadameriana, e prima heideggeriana, proveniva, sono quella religiosa e quella giuridico-politica. Teoria e pratica dell’interpretazione avevano sempre avuto a che fare con la lettura e l’applicazione all’attualità di testi sacri o di testi giuridici, più ancora che con la lettura della tradizione letteraria. Ebbene, nel riconoscersi finalmente — appunto con la sua versione nichilistica — come una radicale filosofia della prassi, l’ermeneutica riprende in pieno queste sue due origini, quella religiosa e quella politica. Oggi, infatti l’ermeneutica in quanto teoria dell’essere come accadimento che si realizza nella sempre imprevedibile novità delle interpretazioni si trova di fronte alle pretese dogmatiche delle Chiese, e specialmente della Chiesa cattolica, non meno che alle pretese delle autorità politiche dominanti. Sembra una fatalità legata alla pervasività dei mass media e delle informazioni: oggi il potere, sia religioso sia politico, non sembra si possa esercitare senza affermare dogmi e pretese di verità. (Molto meglio la dottrina di amico-nemico di Carl Schmitt, che non avreb-

be mai giustificato lo sterminio di intere popolazioni con la scusa di una teoria della giustizia universale: noi buoni, loro impero del male.) Per questo chi affermi — come Nietzsche e l'ermeneutica radicale — che “non ci sono fatti, solo interpretazioni” è considerato più o meno come un terrorista. E forse, in effetti, lo è: è un ribelle che si rivolta contro ogni pretesa di stabilità e legittimità dell’ordine esistente in quanto esistente; e rivendica il diritto di ciascuno e di tutti a istituire nuovi ordini fondati solo sulla volontà comune. (Che è poi semplicemente l’essenza della democrazia.)

Si è sempre considerato in un modo troppo tranquillizzante la connessione dell’interpretazione con la praxis, che domina del resto la teoria di Gadamer e il suo riferimento ad Aristotele. Ma la novità delle interpretazioni, e anche della aperture epocali dell’essere — che Heidegger ritiene di riconoscere principalmente nell’accadere dell’opera d’arte (apertura di un mondo e — si badi — “esposizione” della terra) non si puo’ far risalire solo all’avvicendarsi biologico delle generazioni: nascono nuovi esseri umani e portano con sé un rinnovamento delle interpretazioni e dunque fanno “accadere” l’essere in nuove configurazioni storico-destinali. (La morte è lo scrigno dell’essere.) Ho già segnalato altrove che nel saggio sull’opera d’arte Heidegger allude anche ad altri modi di accadere della verità oltre all’opera d’arte, e uno di questi modi è la fondazione di uno stato, per esempio. Come si sa, Heidegger non sviluppa questa tesi, giacché

nelle opere successive al saggio del '36 cercherà sempre l'evento dell'essere nelle opere dei poeti ("Ciò che dura lo fondano i poeti": Hölderlin), e ciò forse si comprende alla luce della sua disavventura politica del 1933. Ma non è difficile cercare di riprendere il suo pensiero proprio su questo punto, anche alla luce della connessione fra interpretazione e prassi che si trova chiaramente indicata da Gadamer. Non si dà nuova apertura dell'essere se non come nascita di una nuova interpretazione; ma questa non cade dal cielo — anche l'opera del poeta è prassi, è un fare che si af-ferma, che dà luogo a una fondazione, e che non è legittimato da alcun precedente. Vale questa infondatezza fondante anche per l'azione politica? Non nascondiamoci che il problema esiste, e su questo insistono le critiche che, come dicevamo, identificano gli ermeneutici radicali con i "terroristi". (Ripensiamo qui anche al titolo di un bellissimo libro su Heidegger di Reiner Schuerman — *Il principio di anarchia...*) In nome di che si fa una rivoluzione? In nome di che si scrive un poema che diverrà un classico? Sia nel caso del classico, sia nel caso della rivoluzione sembra che sia in gioco soltanto la riuscita, il successo storico. Il classico diventa tale perché "il pubblico" lo legge e vi si riconosce. La rivoluzione riesce se davvero si af-ferma, se dà luogo a istituzioni che incontrano la partecipazione di molti. Ma il diritto naturale? Ma la "verità" e i "valori"? Quello che si chiama diritto naturale è ciò che il rivoluzionario evoca per suscitare la partecipazione degli altri, e dun-

que per produrre una legittimazione post-factum della sua impresa di trasformazione. Elenco questi problemi e cerco di offrire queste risposte solo per non nascondere la difficoltà di costruire una azione politica che fonda senza essere a propria volta fondata. Chi, con qualche buona ragione, si ritrae di fronte a queste conseguenze di una ermeneutica radicale, deve però fare i conti con tutte le implicazioni “mortifere” delle posizioni metafisiche: una politica fondata sulle “verità” può essere solo una politica della autorità — filosofi, comitati centrali, pontefici... Si noti che proprio con politiche che si pretendono “vere” noi abbiamo a che fare nel mondo contemporaneo: là dove non si impone l’autorità della legge “naturale” predicata dai papi, ci si mostrano le leggi “scientifiche” della economia (v. Latouche, *L’invenzione dell’economia*, tr. it. 2010).

Non c’è nessun diritto naturale alla rivoluzione, nessuna verità formulabile in enunciati validi che giustifichi l’atto rivoluzionario. Anche in Marx, del resto, si trattava solo del fatto che il proletariato, ridotto dall’espropriazione capitalistica allo stato di puro e semplice *Gattungswesen*, essenza umana generica, si rivolta come tale e ha con sé il “diritto” di tutti quelli che sono stati ridotti in questa condizione. Walter Benjamin, nel saggio sulla filosofia della storia (uno dei suoi scritti ultimi, forse l’ultimo) scrive (cito a memoria) che i rivoluzionari sono ispirati, nella loro azione, molto più che dalla visione del progetto di uomo nuovo che vogliono attuare, dal ricor-

do degli avi sfruttati e oppressi. Solo spirito di vendetta, come direbbe Nietzsche? O c'è qui qualcos'altro, che possiamo senza troppa violenza interpretativa collegare all'insistenza di Heidegger sullo Andenken il ricordare, come unico modo possibile per sfuggire all'oblio metafisico dell'essere che ci è imposto dalla metafisica e, cioè, dall'autoritarismo dell'identificazione dell'essere con l'ordine attuale dell'ente.

Il silenzio dell'essere che Heidegger ci invita ad ascoltare non sarà, fuori da ogni interpretazione misticheggianta (alla quale Heidegger stesso non è sfuggito) il silenzio dei "vinti" della storia di cui parla Benjamin? Una ipotesi che avvicinerebbe in modo definitivo l'erme-neutica alla filosofia della prassi, cioè al marxismo come lo chiamava Gramsci. Uscire dalla metafisica, dice Heidegger, non è possibile in modo radicale, e perciò parla di una *Verwindung*, di una distorsione, più che di una *Ueberwindung*, superamento. Sarebbe una *Verwindung* la rivoluzione che i comunisti di Benjamin intendono produrre nel ricordo degli avi sfruttati? Leggerla in questo modo, e non come l'istituzione di un ordine completamente nuovo, ci sembra indispensabile proprio in vista di ciò che sono state le rivoluzioni che si sono concepite come *Ueberwindungen*. Come dire che se Lenin e Stalin avessero conosciuto Heidegger e la sua *Verwindung* non avrebbero prodotto i guasti del socialismo reale che hanno portato alla distruzione dell'URSS? Formulo la domanda nel modo 'più' grottesco e radicale perché si

capisca che cosa qui e' in gioco. Proprio perche' non c'e' una verita' che si possa fromulare metafisicamene, al di la' delle situazioni concrete e contingenti, questa ipotesi non ha senso e ha un sapore di grottesca ironia. Pero' il fatto che la rivoluzioni ci appaia leggibile in termini di *Verwindung* OGGI libera un campo di lettura e di interpretazione del tutto legittimo. E' OGGI che ci rendiamo conto della vicinanza tra il silenzio dei vinti di Benjamin e il silenzio dell'essere di Heidegger. E' oggi che, alla fine della metafisica nel nichilismo del mondo mediatizzato dell'imperialismo globale, ci rendiamo conto che una rivoluzione concepita come *Ueberwindung* non puo' che dar luogo a nuove configurazioni metafisiche del dominio.

L'ascolto del silenzio dell'essere sarebbe apparso — e a lungo e' apparso ai marxisti anti-heideggeriani — come una oziosa forma di estetismo. Nello stesso Heidegger questa apparenza di oziosita' misticheggianti non e' mai scomparsa del tutto. Non solo si puo' attribuire questo alla sua prudenza dopo l'avventura con il nazismo, quando effettivamente credette di poter far rinsascere la civilta' non metafisica della Grecia preclassica attraverso l'antimodernita' e l'anticapitalismo dei nazisti. La ragione del permanere di Heidegger in un ascolto mistico-poetico della voce dell'essere fino ai suoi ultimi giorni e' forse da leggersi anche nella sua diffidenza verso la nuova configurazione metafisica che si imponeva, nel dopoguerra, da parte degli alleati restauratori

della democrazia: la pretesa dei giudici di Norimberga di rappresentare il diritto naturale e l'idea universale di giustizia, la persistente convinzione delle potenze occidentali di essere l'impero del bene, il "mondo libero", come a lungo si autopreclamo' la *Voce dell'America* diffusa per radio in tutto il pianeta. Accettare come definitivo tutto questo non era solo — come appariva a molti che avevano combattuto sotto le bandiere del fascismo italiano, per esempio — un saltare sul carro dei vincitori; ma per Heidegger un vero e proprio tradimento della differenza ontologica, una ricaduta nell'errore del 1933.

Lavorare per la rivoluzione senza ricadere nella metafisica e' il compito della ermeneutica come filosofia della prassi, e la via per qualunque emancipazione, proprio nel mondo della fine della metafisica e del nichilismo compiuto. L'insistenza di Heidegger sull'*Andenken*, il ricordare, lunghi dall'essere un atteggiamento nostalgico, diventa qui la fonte di ogni legittimità dell'azione trasformativa. Non c'e' verita' se non nel dialogo tra gli umani, e' nel dialogo che accade l'essere. E questo dialogo esige anzitutto che si ascoltino coloro che a lungo sono stati zittiti dalle strutture del dominio. Dar la parola agli esclusi e' il solo modo non mistico-mistificante di ascoltare la voce dell'essere al di la' della metafisica che la confonde con l'ordine dato dell'ente.

Un umanismo ermeneutico, come quello che questa conferenza di Cordova si propone di preparare, si deve costruire nel *Gespraech*, secondo l'espressione di Hoel-

derlin tante volte ripresa da Heidegger. Ma il dialogo, la conversazione tra gli umani in cui, soltanto, accade l'essere, esige l'ascolto del silenzio — il silenzio di quell'essere che la metafisica e la società del dominio hanno sempre nascosto e tacitato — ossia la voce sommessa degli esclusi, degli sconfitti della storia. Tutt'altro che un ascolto passivo, come si vede. Un umanismo ermeneutico non può, alla fine, essere un umanismo rivoluzionario.

Colaboradores

Alain Touraine (Francia) – Sociólogo, director de Estudios de la EHESS (École de hautes études en sciences sociales, París). Después de varios estudios sobre el movimiento obrero, la sociedad industrial y los movimientos sociales, publicó en el año 1992 una serie de obras que tienen como objetivo renovar la teoría sociológica (*Critica de la modernidad*). Los últimos libros publicados fueron *Un nouveau paradigme* (2005), *Le monde des femmes* (2007) y *Penser autrement* (2007).

Amelia Valcárcel (España) – Catedrática de Filosofía Moral y Política de la UNED; miembro del Consejo de Estado; vicepresidenta del Real Patronato del Museo del Prado. Autora, entre otros libros, de *Hegel y la Ética* (1987), *Del miedo a la Igualdad* (1993), *Sexo y Filosofía* (1991), *La Política de las Mujeres* (1997), *El Sentido de la Libertad* (2001), *Ética para un mundo global* (2002), *Hablemos de Dios* (2007), en colaboración con Victoria Camps, y *Feminismo en el mundo global* (2008).

Candido Mendes (Brasil) — Rector de la Universidad Candido Mendes, secretario general de la Academia de la

Latinidad, miembro del Grupo de Alto Nivel de la ONU para la Alianza de las Civilizaciones y de la Academia Brasileña de Letras. Entre sus trabajos, mencionaremos *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: entre a Impaciência e a Esperança* (2004), *Lula depois de Lula* (2005), *Lula apesar de Lula* (2006), *Le défi de la différence: Entretiens sur la latinité* (2006) y *Dr. Alceu; da Persona à Pessoa* (2009).

Craig Calhoun (Estados Unidos) — Profesor de Ciencias Sociales. Presidente del Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales y director del Instituto para el Conocimiento Público de la New-York University. Sus libros mas recientes son *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream* (2007) y *Cosmopolitanism and Belonging*. La Universidad de Chicago publica actualmente la colección de sus ensayos históricos, titulada *The Roots of Radicalism*. Publicó también recientemente dos colecciones: *Sociology in America* (2007) y *Lessons of Empire: Historical Contexts for Understanding America's Global Power* (con F. Cooper y K. Moore, 2006).

Daniel Innerarity (España) — Catedrático de Filosofía Política y Social en la Universidad del País Vasco y director del Instituto de Gobernanza Democrática. Algunos de sus últimos libros: *Ética de la hospitalidad* (2001),

La transformación de la política (2002), *La sociedad invisible* (2004), *El nuevo espacio público* (2006) y *El futuro y sus enemigos* (2009).

François Jullien (Francia) – Profesor de la Universidad Paris Diderot, director del Institut de la pensée contemporaine, director del Centro Marcel Granet, director de la Colección Libelles e de la *Agenda de la pensée contemporaine*, ed. Hermann. Es autor de *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe ou Platon lu de Chine* (2009), *Le Pont des singes (De la diversité à venir)* (2010) y *Cette étrange idée du beau* (2010).

François L'Yvonnet (Francia) — Profesor de filosofía e editor. Dirigió el *Cahier de l'Herne*, dedicado a Jean Baudrillard (2005), y ha publicado, en la editorial Albin Michel, los siguientes libros: *D'un fragment l'autre* (con Jean Baudrillard, 2001), *L'avenir de l'Esprit* (con Thierry Gaudin, 2001), *Le défi de la différence* (con Candido Mendes, 2006) y *Simone Weil, le Grand passage* (2006).

Gianni Vattimo (Italia) — Profesor de filosofía en la Universidad de Turín. Fue profesor invitado en varias universidades del mundo. Sus obras han sido traducidas para diferentes idiomas. Entre las más recientes se encuentran: *Nihilism and Emancipation, The Future of Religion*, con R. Rorty (2006); *Ecce Comu*. Véase también *S. Zabala, Weakening Philosophy*, ensayos sobre el pensamiento de G. Vattimo (2006).

Jorge Lozano (España) – Semiólogo y catedrático de Teoría de la Información, en la Universidad Complutense de Madrid (UCM); profesor de Semiótica de la Moda en la UCM y en la Universidad de Venecia. Autor de *Análisis del discurso* (1982, con Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril) e *El discurso histórico* (1987).

Jorge Sampaio (Portugal) – Ex presidente de Portugal; enviado especial del secretario general de la ONU para poner alto a la tuberculosis; e alto representante de la ONU para la Alianza de Civilizaciones.

Lucien Sfez (Tunisia) – Profesor emérito de la Universidad de Paris I Panthéon Sorbonne. Es autor, entre otras obras, de *Vie et mort des agencements sociaux. De l'origine des institutions* (2009) y *La communication* (2010)

Michel Wieviorka (France) – Profesor de la École des hautes études en sciences Sociales (Paris) e presidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA). Fue recientemente elegido director de la Fondation Maison des sciences de l'Homme (Paris). Es autor de numerosos libros, entre los cuales podemos citar *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité. Les entretiens d'Auxerre*, con Jean Bauberot, dir. (2005) y *L'antisémitisme est-il de retour?* (2008)

Renato Janine Ribeiro (Brasil) – Profesor de Ética e de Filosofía Política de la Universidad de São Paulo (Brasil) e investigador del CNPq, Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Brasil). Es autor de *A*

Etiqueta no Antigo Regime (1999), *A Sociedade contra o Social: o Alto Custo da Vida Pública no Brasil* (2000) e *A Marca de Leviatã* (2003).

Santiago Zabala (Estados Unidos) – Filósofo. Es miembro de la American Philosophical Association, la Canadian Philosophical Association y la Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial. Él es el autor de *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics* (2009) y *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy: A Study of Ernst Tugendhat* (2008).

Sergio Paulo Rouanet (Brasil) – Diplomático, político, científico e ensayista, miembro de la Academia Brasileña de Letras. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *As Razões do Iluminismo* (1987), *A Razão Nômade: Walter Benjamin e Outros Viajantes* (1994), *Idéias – Da Cultura Global à Universal* (2003), *Interrogações* (2003), *Os Dez Amigos de Freud* (2003) y *Riso e Melancolia: a Forma Shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garret e Machado de Assis* (2007).

Walter D. Mignolo (Argentina) — Profesor de Lenguas Románicas y director del Centro de Literatura para los Estudios Globales y de Humanidades del Centro John Hope Franklin para los Estudios Interdisciplinarios e Internacionales de la Duke Universidad. Investigador asociado de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito (Ecuador). Entre sus publicaciones recientes están *The Darker Side of The Renaissance: Literacy*,

Territoriality and Colonization (1995), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking* (2000) y *The Idea of Latin America. A Manifesto* (2005).

