

Les Nouveaux Imaginaires
Démocratiques

TEXTES DE RÉFÉRENCE

XXIV^{ème} Conférence de l'Académie de la latinité

Les Nouveaux Imaginaires Démocratiques

Hammamet, Tunisie
Du 1 au 3 décembre 2011



Académie
de la latinité
Rio de Janeiro, 2011

© Académie de la latinité, 2011

Publié par
Educam — Editora Universitária Candido Mendes
Rua da Assembleia, 10, 42º andar, Centro
20010-010 — Centro — Rio de Janeiro — Brasil

Coordination Editoriale
Hamilton Magalhães Neto

Révision
Anne Marie Davée
et Luiz Carlos Palhares

Couverture
Agência Pé de Limão / Vitor Alcântara

Programmation visuelle
Agência Pé de Limão / Vitor Alcântara

Illustration de la couverture
Mosaïque romaine, Carthage, Tunisie. Ier siècle A.C.
(Photographie Margareth Dalcolmo)

Illustration de l'en-tête des chapitres
Mosaïque de formes géométriques, El Jem, Tunisie
(Photographie Patrick Giraud)

Siège Amérique latine — Secrétariat général
Rua da Assembleia, 10, 42º andar, Centro
CEP 20010-010 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tél.: (55.21)3543-6498 — Fax (55.21)3543-6501
E-mail: cmendes@candidomendes.edu.br
www.alati.com.br

Sommaire

Introduction

Démocratie et prospective contemporaine <i>Candido Mendes</i>	11
Les nouveaux imaginaires démocratiques <i>Hélé Béji</i>	15

Le Monde Arabe et le Cadre Maghrébin

Vers l'âge démocratique arabe. Temps long, cycles courts <i>Sami Nair</i>	25
Quel avenir pour le Printemps des peuples arabes? <i>Yves Aubin de la Messuzière</i>	41

Le Monde Arabe et la Dialectique du Changement

Racial Pluralism and the Creation of a National Identity <i>Abdulrahman Al Salimi</i>	57
---	----

Sommaire

Les politiques diasporiques menées
par les pays d'origine, élément d'une
diplomatie des migrations

Catherine Wihtol de Wenden89

Les Défis de L'Europe et les
Transformations dans le Monde Arabe

Herméneutique de l'indignation

Gianni Vattimo101

Democracy and Representation

Dick Howard 111

La Turquie, le Printemps arabe
et la post-européanité

Nilüfer Göle 135

6

Crise Européenne et la Nouvelle
Question Sociale

L'Europe: déclin ou décadence?

François L'Yvonnet 151

Towards a New Cosmopolitanism

Renato Janine Ribeiro 165

Entre errance et hospitalité, la fraternité

Nelson Vallejo-Gomez201

Médiations, Transitions, Déplacements

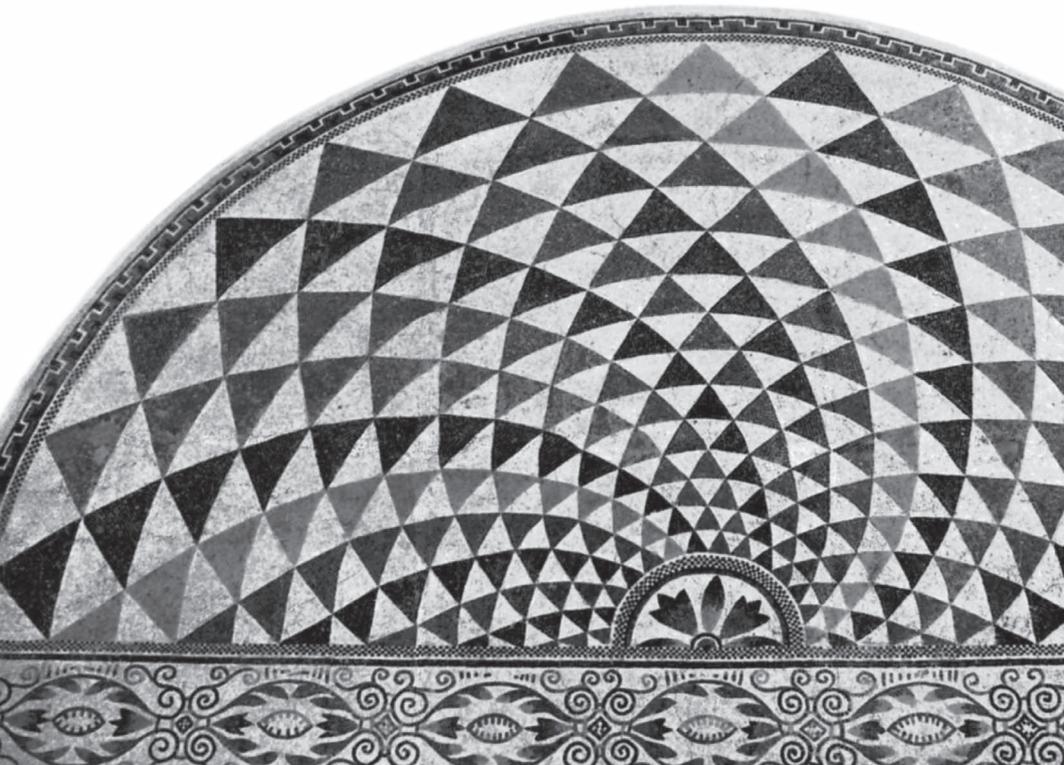
Sommes-nous proches d'une
inflexion historique?

Federico Mayor 221

Crise du futur et anxiété démocratique	
<i>Enrique Rodríguez Larreta</i>	225
Démocratie et l'universel postmoderne	
<i>Candido Mendes</i>	263
Démocratie: ton nom est personne	
<i>Jean-Michel Blanquer</i>	287
La humanidad amenazada	
<i>Daniel Innerarity</i>	299
Médiations, Transitions, Déplacements — Partie II	
La menace écologique, un défi pour la démocratie	
<i>Jean-Pierre Dupuy</i>	327
A Comm(u)onist Ethics	7
<i>Susan Buck-Morss</i>	347
Les Figures de la démocratisation	
<i>Alain Touraine</i>	383
Collaborateurs	410



Introduction



Démocratie et prospective contemporaine

Candido Mendes

La thématique de la XXIV^{ème} Conférence de l'Académie de la latinité, "Les nouveaux imaginaires démocratiques", se voit poussée au centre des interrogations de nos jours sur l'affirmation de l'identité collective au sein des tensions des "guerres de religion", de la chute des dictatures, et des nouvelles ascensions du fondamentalisme dans le bassin méditerranéen. La démocratie devient-elle l'universel possible, à la rencontre d'un dialogue dans un monde tiré vers l'indifférence, après les hégémonies civilisatrices? L'ampleur du questionnement arrive, nécessairement, au choc épistémologique tel que soulevé par le malentendu entre la laïcité et le monde islamique, ou à la compréhension effective du pluralisme ethnique ou du multiculturalisme dans les constructions nationales avenantes.

Et en même temps, face à la cassure de la vieille homogénéité d'un monde simplement opposé entre centres et périphéries, on fait face aux diachronies collectives émergentes et aux nouvelles contradictions possibles entre affirmation identitaire, auto-détermination et priorité démocratique. L'interrogation du Printemps arabe est donc au cœur de la Conférence. L'avènement religieux peut faire face, comme on le voit en la Libye, avec l'adoption sommaire de la Sharia, en tant que fondement de sa nouvelle émergence institutionnelle. De même, toute perspective réductrice fait face à la richesse des diasporas et des dépassements nationaux.

12 La réunion se penche aussi nécessairement sur l'impact de cette mouvance sur les sentiers classiques du monde européen pour s'interroger au sujet de la crise de la gauche, de l'emploi, ou pour percer déjà vers le cosmopolitisme devancier de nouvelles globalisations. Surtout, au-delà des raccourcis identitaires, l'universel réclamerait l'avance des droits humains et de la citoyenneté vers un véritable nouvel espace politique, exposé à la dialectique entre mimèse et complexité, mondialisation et souveraineté. Mais surtout à l'épreuve historique de la recherche, encore, du dialogue au-delà de l'anxiété des crises d'avenir, en cette effective et véritable rencontre de l'autre.

De cette réflexion se dégagerait d'abord, le contrepoint entre une éthique du changement effectif, en tant qu'exigence première de l'humanisme de notre temps, et les vues, une fois de plus, d'une confrontation avec l'émergente conscience écologique. Jusqu'où le cumul des avances tech-

nologiques de la contemporanéité, fait face aux limites de ce monde en transformation au réel avantage de l'amélioration des qualités de vie, sinon d'un sensible plus-être de l'homme? La caution écologique met en cause la finitude possible des ressources, ainsi que les réversions des équilibres séculaires qui ont toujours pourvu à l'*habitat* de l'espèce.

Le constat devient critique face à l'impératif du développement dans l'ancien tiers-monde, faisant face à une économie matricielle de soutien du changement pour parvenir à son résultat concret. L'exigence d'une politique publique de renvoi entre les dimensions économiques, sociales, politiques et culturelles exigerait un effort continu, en contraste avec la vision du progrès traditionnel, laissé à une dynamique dite "naturelle" de ces résultats.

La démocratie devient, exactement dans sa dimension prospective, la matrice d'un tel vouloir, en exprimant la consonnance avec un bien commun distinct des dynamiques naturelles d'un changement. Il faudrait donc parler, tant elle est dépendante d'une fondation, d'une essentielle politique publique. Ces impératifs impliquent à la fois la priorité absolue, dans les pays sous-développés, de réduire la marginalité sociale, de pourvoir immédiatement à la redistribution des revenus et d'assurer l'accélération de ces résultats, en devançant même un rythme générationnel.

L'importance prospective de la démocratie concernerait surtout, en ce début de siècle, l'introduction de reconnaissances collectives qui débordent la représenta-

tion politique de la modernité. Les jeux de réification de l'opinion publique contemporaine, exposée à son contrôle médiatique, exigent le retour sur la place, que ce soit à Madrid ou à Wall Street, pour dire l'expression des indignés. C'est toute la richesse de cet inconformisme montant que la démocratie, suivant le premier cri de Mai 68, qui assure le jeu des différences et la richesse du plein débat, où l'inconscient collectif, séculièrement meurtri, rencontre toute l'expression de sa liberté.

Les nouveaux imaginaires démocratiques

Hélé Béji

Personne, même les études prospectives les plus avancées, n'a prévu les soulèvements historiques qui ont eu lieu depuis la Tunisie à partir du 14 janvier, et par ricochet dans tout le monde arabe. Non seulement personne ne l'a prévu, mais personne ne l'a même imaginé. Ce qui aurait pu paraître, quelques jours auparavant, comme une utopie, comme une idée totalement insensée, s'est réalisé à une vitesse foudroyante. En fait l'action, le geste, la rébellion, la parole sont allés beaucoup plus vite que la pensée.

Cette accélération soudaine de l'histoire n'a pas seulement ébranlé les sociétés arabes en les mettant devant un fait inimaginable en soi, la chute quasi-immédiate de dictatures implantées depuis des décennies, et même des siècles, sous le joug de divers occupants, mais l'Europe et

d'une manière générale ce qu'on a coutume d'appeler les "démocraties occidentales". En fait, le terme même de "démocratie", qui était quasi-naturellement associé à l'épithète "occidentale", se trouve désormais détaché de lui, et a émigré dans des sociétés qui lui semblaient totalement étrangères, hermétiques mêmes, et qui pourtant se sont mises à développer spontanément des comportements, des discours, des désirs, des forces qui n'ont plus rien à voir avec l'obéissance, la servitude, et la soumission religieuse, mais avec ce qui leur paraissait le plus impossible et le plus inaccessible, la *liberté*. Nous assistons, pour la première fois dans l'histoire contemporaine, et avec une résonance mondiale, et pas seulement régionale, à un redéploiement, une réinvention, une réappropriation inspirée de la valeur centrale de la condition de l'homme moderne: la liberté.

De cette situation encore impensée découle plusieurs choses. D'abord, il n'y a plus de frontière morale, ou politique entre le "monde libre" et les autres mondes. Nous sommes face désormais soit à un élargissement infini, mondial de ce qu'on appelait il y a quelques mois le "monde libre", avec une sorte de mépris secret pour ceux qui n'en faisaient pas partie; soit à la naissance indubitable de la pluralité des formes politiques que pourra prendre la liberté à venir dans les contrées où son irruption annonce des métamorphoses inouïes et incontrôlables. La révolution tunisienne nous a mis dans l'obligation de ne plus enfermer la liberté dans un cadre de réflexion habituel, mais au contraire de *libérer* nos façons de pensée, nos manières d'appréhender la liberté elle-même. Nous sommes libres dorénavant d'ima-

giner la liberté, et non plus de la recevoir comme un modèle tout fait. La liberté n'est plus historiquement rattachée à une contrée culturelle ou géographique, mais elle est réellement entrée dans une dimension universelle qui n'est rien d'autre que l'œuvre de l'imagination humaine dans toute son étendue, c'est-à-dire dans son infinitude. Cette libération politique est donc le fruit de la pensée humaine dans son aptitude créatrice même, et dans sa capacité de se donner une figure collective grâce à une révolution démocratique.

Cet universel de la liberté désormais tangible, réel, concret, et non plus abstrait ou théorique, a comme autre conséquence directe, et remarquable, que ces peuples ne sortent pas seulement de la domination intérieure, et du despotisme que leurs dirigeants nationaux ont exercé sur eux après les Indépendances en leur donnant le sentiment qu'ils n'étaient sortis du colonialisme extérieur que pour se retrouver prisonniers d'un colonialisme intérieur se confondant avec leur identité culturelle même. En fait ils se délivrent de toute espèce de domination, de la *domination* en tant que telle, la leur et celle des étrangers. En réalité, on peut dire que ces sociétés entrent dans une *seconde* indépendance, mais plus profonde et plus vraie que la première, celle qui avait succédé à la victoire sur le colonialisme. Ainsi ces peuples ne se contentent plus d'affirmer leur souveraineté nationale, mais veulent que cette souveraineté soit réellement l'expression de la volonté populaire dans sa diversité, et dans la multiplicité de ses aspirations, et se donnent des représentants qui ne soient pas seulement des pères de la nation ou des usurpateurs.

Ainsi, nous sommes face à une situation inédite, où même les schémas de la liberté moderne, entièrement construits sur l'idée que l'origine de la liberté est occidentale, ne sont plus valables, et ne nous aident que faiblement à concevoir des modèles entièrement inconnus encore, qui appartiendront à une généalogie différente de celle que nous connaissions jusqu'ici. Il se produit en ce moment dans nos sociétés une genèse invisible de formes politiques que nous ne connaissons pas, non parce que nous ne les maîtriserons pas, mais parce qu'elles seront à la fois semblables et différentes de celles que nous connaissions sous le nom de "démocratie".

18

Le mot *démocratie* qui dans les sociétés occidentales cherche un nouveau souffle collectif affaibli par les excès de l'hyper-individualisme moderne, qui s'est usé dans la désaffection politique d'une société de consommation, qui s'est terni dans ce qu'on a appelé "l'horreur économique", est à nouveau investi d'une énergie surprenante, qu'il est devenu, à travers l'image de la jeunesse révolutionnaire, un mot jeune, un mot neuf, un mot imaginatif. La démocratie n'appartient plus aux "vieilles démocraties", au "vieux continent" comme on dit. Elle est désormais l'aimant de ce qui ressemble à une Renaissance totale, comme celle qu'a connue l'Europe elle-même au XV^{ème} et XVI^{ème} siècle.

Ainsi, la révolution tunisienne a donné au mot *démocratie* une acception immense qui touche toutes les sphères de l'existence sociale et humaine dans nos sociétés, et qui ne se limite pas seulement à la rupture d'un système politique archaïque, ou à la forme d'un gouvernement. La dé-

mocratie est désormais une manière d'être au monde, qui impose à chacun, qu'il ait ou non participé à la révolution, un bouleversement de son rapport à soi et aux autres. Il ne s'agit pas seulement de construire un nouveau système politique, et par exemple de fabriquer des règles honnêtes et justes de représentation politique, mais de la possibilité insolite de créer de nouveaux modes de relations humaines qui ne soient plus fondées soit sur les anciennes hiérarchies, soit sur les vieilles communautés, soit sur les peurs ancestrales ou métaphysiques, soit sur les réflexes de protection patriarcale.

La question démocratique qui se joue ici est donc celle du sens de sa vie personnelle dans son rapport avec autrui, avec la vie collective. Elle est à la fois la montée de tendances libertaires des groupes et des personnes, et en même temps la nécessité d'un travail individuel d'autorégulation, d'autodiscipline, que la disparition d'anciens systèmes coercitifs ont laissé libres de toute référence historique. En réalité, la démocratie n'a pas chez nous de référence historique directe, mais elle doit néanmoins se doter d'une autorité instituée et reconnue par tous.

Ainsi, le terme de démocratie, qui est si plein de consonances modernes déjà enracinées dans la vie contemporaine, et qui semble connue d'avance, l'est en réalité moins que jamais. Elle est désormais la finalité d'une humanité qui n'a pas à proprement d'histoire démocratique en tant que telle, mais qui doit se la forger de toutes pièces, sans faire pour autant table rase de son passé. Il y a donc, dans le nouvel enjeu démocratique, la nécessité d'une nouvelle

autorité qui ne s'est pas encore trouvée, et qui a montré très clairement qu'elle ne voulait pas être religieuse, même si aujourd'hui la religion veut se donner un visage démocratique. Nos démocraties nouvelles sont à la recherche de leur propre autorité, de leurs propres mythes, de leurs propres symboles, de leurs propres traditions, de leurs propres codes, de leurs propres discours, de leurs propres fondements encore informulés, en un mot d'une *nouvelle culture*. La démocratie est à la recherche de sa propre culture. En réalité, cette culture est en train de se fabriquer en même temps qu'elle se vit, et elle doit faire un travail iconoclaste non seulement sur les vieilles allégeances, religieuses ou politiques, mais sur les mimétismes modernes. Il ne s'agit pas

20 de rejeter toute influence, traditionnelle ou moderne, mais d'engager un véritable travail de création à partir de ces influences mêmes. L'horizon politique qui se dessine est donc inséparable de la créativité de chacun de nous, non seulement dans la sphère politique, mais dans tous les espaces publics ou privés qui s'offrent désormais à nous. La question démocratique est donc désormais inséparable des facultés créatrices non seulement de ceux qui ont fait la révolution, mais de ceux qui l'ont reçue comme la révélation de leurs propres désirs non exprimés.

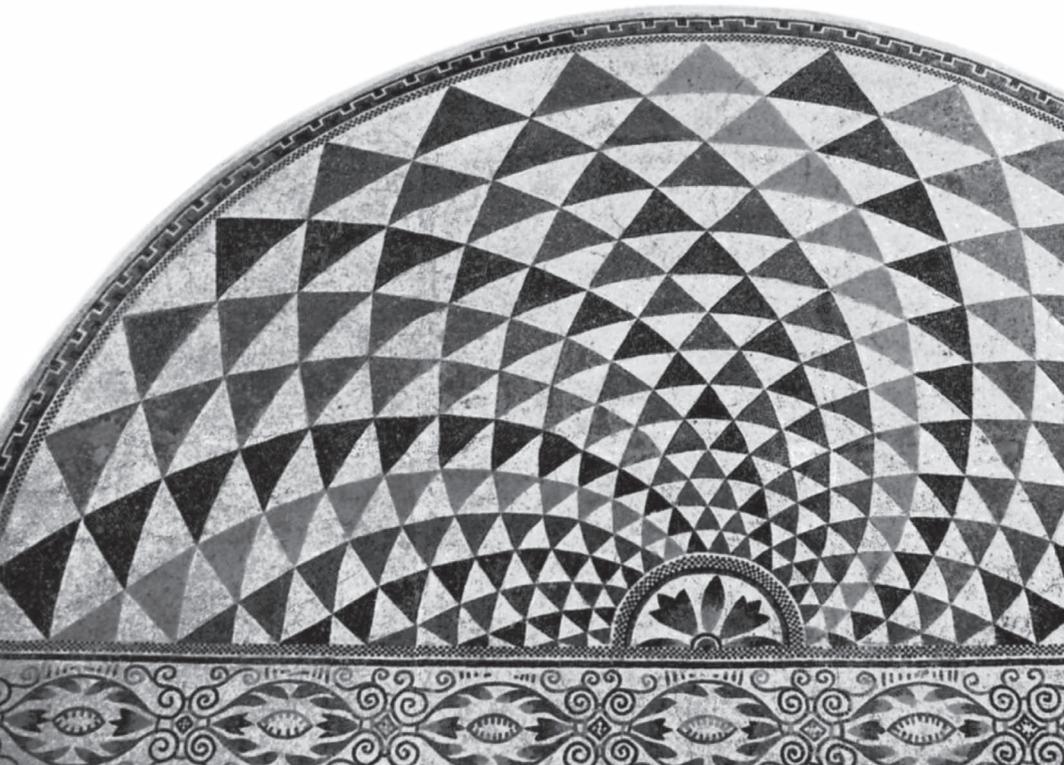
C'est pourquoi la démocratie, même dans les pays où elle a développé ses traditions et ses usages, ne se résume plus à un mécanisme électoral, elle touche désormais à de multiples sphères qui débordent et conditionnent le mécanisme électoral. Elle met en œuvre de multiples savoirs et de multiples facultés inhérentes au génie de chaque peuple,

et en particulier ses aptitudes créatrices dans la construction d'un idéal de soi, et sa faculté de faire de la vie politique et de la volonté du vivre-ensemble la matière même de son imagination historique. La démocratie désormais est libre de toute volonté de puissance impériale, et de toute domination extérieure ou intérieure, elle s'est séparée de sa première matrice européenne, et elle a désormais gagnée une indépendance historique qui sera nourrie de nouveaux imaginaires culturels et populaires.

Les démocraties modernes sont loin d'être achevées ou parfaites, et sur bien des plans, en particulier celui de la justice sociale, elles ont échoué. L'objet de ce congrès international est d'explorer, à travers les différentes disciplines des sciences humaines, l'histoire d'un nouveau cycle historique de la démocratie, qui, à travers l'extraordinaire révolution du Sud de la Méditerranée, jette de nouvelles lumières sur la crise de la démocratie occidentale, et sur l'ascension de nouveaux imaginaires démocratiques liés à la rupture révolutionnaire qui a anticipé de manière stupéfiante sur les prévisions et les idéologies de chacun. L'imaginaire démocratique est désormais libre de tout référent idéologique, religieux ou non, et c'est la vocation de ce congrès d'en saisir l'originalité.



*Le Monde Arabe
et le Cadre Maghrébin*



Vers l'âge démocratique arabe *Temps long, cycles courts**

Sami Nair

La révolution démocratique tunisienne, incertaine dans ses résultats, fragile, encore chaotique, susceptible de se transformer en régression, n'en est cependant pas moins le plus grand événement intervenu dans le monde arabe depuis la Seconde Guerre mondiale.

D'abord parce qu'elle a eu un effet immédiat sur son environnement, en faisant sauter le principal verrou de blocage stratégique et démographique dans ce monde: l'Égypte. C'est le vrai événement.

Ensuite en déchaînant des contestations jusque-là contenues et en répandant une onde de déstabilisations imparables dans la plupart des pays arabes.

* Extrait du livre *La Lección tunecina. Cómo la revolución de la Dignidad ha derrocado al poder mafioso* (Galaxia Gutenberg, 2011). Disponible en espagnol, publication à venir en français et arabe.

Ce petit pays est déjà devenu grand par la force du symbole d'un soulèvement contre la peur et pour la dignité, qu'il a mis en scène aux yeux du monde. Preuve toujours renouvelée que, de même que la valeur n'attend point le nombre des années, la puissance symbolique d'une nation ne dépend nullement du nombre de ses divisions armées...

Puissance symbolique de quoi? D'un nouvel âge pour le monde arabe. D'un nouveau cycle historique. D'un nouveau temps. D'une révolution dans les mentalités. C'est ce que je voudrais expliquer ici.

26 Qu'est-ce que le temps long arabe? Quel est le régime intellectuel et conceptuel de la nouveauté introduite par la geste tunisienne? L'histoire des peuples, des nations, des sociétés, n'obéit pas à des règles préalablement définies, rationnelles, tirées sur le cordeau du géomètre. Elle relève de temporalités différenciées, qui vont de l'évènement à la longue durée. Elle est faite de cycles, de contre-cycles, de "temps social" long, inconscient et conscient, des sociétés, et de temps "cours" des hommes, comme disait Fernand Braudel.

Un temps long inaugure une vision du monde, un système de représentations dans lequel sont pris les problèmes posés par des époques déterminées et les questions qui permettent d'y répondre. Ce temps détermine le regard des sociétés sur elles-mêmes, le jugement sur les valeurs qui les fondent, la possibilité ou non de dépasser ces représentations, le rapport aux autres civilisations.¹

1 Michel Foucault avait dans *Les mots et les choses*, appelé cela des *épistémés*; avant lui Wilhelm Dilthey parlait de *visions du monde*; plus tard Thomas Kuhn mettra en évidence des *paradigmes* dans le domaine scientifique, et bien d'autres exemples encore, etc. Malgré les infinies différences entre les

L'idée que je soutiens ici, c'est que l'émergence de la révolution tunisienne a fait exploser le paradigme mental sur lequel vivait le monde arabe, et qu'elle a jeté les bases, informes pour l'instant, d'un nouveau paradigme en élaboration. Pourquoi en Tunisie puis en Egypte? Parce que ces deux pays étaient à la fois le maillon faible et le maillon fort de l'enchaînement, au sens de chaînes aux poignets, des pays arabes.

Maillon faible en Tunisie car le pouvoir de Ben Ali a poussé le plus loin la dérive policière et autoritaire pour la transformer en un pouvoir mafieux au sens méditerranéen du terme. Maillon fort en Egypte, car c'est l'Etat le plus puissant du monde arabe: de ses mouvements dépendent structurellement les évolutions des autres pays arabes, même si cela ne se fait pas mécaniquement; et c'est aussi un pouvoir politique qui a dérivé en mafia héréditaire (comme en Syrie).

27

L'effet-mafia n'est pas à mon avis la cause profonde de l'explosion, mais la cause directe, immédiate, conjoncturelle, bref, l'allumette qui a mis le feu dans les deux cas à la plaine. Le temps long qui supportait l'existence de ces régimes était déjà achevé. Le temps court actuel qui les a fait

uns et les autres, le point commun est qu'il existe des structures profondes dans les sociétés comme dans la formation des savoirs, qu'il faut révéler pour en comprendre le fonctionnement, la portée et les limites. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder les débats ouverts par cette façon de construire l'histoire. Voir Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, 1969 (séries d'articles écrits durant les années précédentes); voir aussi la critique qui est proposée par Geoffrey E. R. Lloyd (*Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990) sur l'approche de l'histoire par les mentalités.

exploser, tient à chaque fois dans la combinaison de divers facteurs liés aux spécificités de chacun d'eux. Or, cela dépasse de très loin la Tunisie elle-même. Ce qui est en jeu, c'est une révolution dans les structures sociales et culturelles de tout le monde arabe. Pour démontrer cette thèse, je distinguerai rapidement quatre grands cycles à l'intérieur du temps long arabe depuis le milieu du XIX^{ème} siècle.

28 **1. *Le premier cycle*** est ouvert par la rencontre napoléonienne, entretenu par l'émergence de l'Égypte de Mohamed Ali comme puissance montante régionale, détruit par l'expansionnisme commercial anglo-saxon au milieu du dix-neuvième siècle, repris de façon culturaliste par l'écllosion de la *Nahdha*, toujours en Égypte (Mohamed Abdoh et bien d'autres) laquelle sera prolongée par des penseurs aussi divers que Rachid Ridha (véritable fondateur du "salafisme" conservateur) et les innombrables penseurs qui vont fixer les éléments du paradigme à travers lequel les diverses identités nationales arabes tentent de penser leurs problèmes et leurs histoires spécifiques.²

Il est également, dans ses grandes orientations, commun à l'ensemble des pays arabes, sauf à l'Arabie saoudite (je ne puis ici expliquer la signification de la séparation radicale de ce pays préempté par une famille, les Séoud, dans l'histoire du monde arabe). On peut rapidement le démontrer en soulignant deux points.

2 Voir en particulier deux études sur ce sujet, publiées en langue française: Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale*, Paris, éd. Anthropos, 1969; et le classique de Jacques Berque, *Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, éd. Gallimard, 1967.

Premièrement, sur le temps court, soit la conjoncture actuelle, ce n'est pas un hasard si ce qui s'est passé en Tunisie a eu des répliques immédiates en Algérie, Maroc, Egypte, Libye, Syrie, Bahrein, Yémen, etc. Les masses, dans ces pays, se sont senties interpellées par les mêmes problèmes, et elles ont vu dans le soulèvement des Tunisiens un exemple qui les concerne en propre.

Deuxièmement, sur le fond, dans le temps profond, long, ces peuples sont pris dans la même condition historique, qui leur est imposée de l'extérieur (ils sont subsumés sous la catégorie générique d'"Arabes"), mais à l'inverse, ils partagent les mêmes valeurs (*mutatis mutandis*, bien sûr), ont souvent des histoires entremêlées et leur construction comme Etats-nations ne les empêche pas d'avoir des sentiments de communauté d'appartenance plus transversaux, des cultures identiques ou très proches, une religion commune (malgré les différences canoniques entre les grandes régions sunnites et chiïtes arabes) et, en partage, une communauté de perceptions devant l'ordre du monde (voir l'attitude passionnelle commune sur le conflit israélo-palestinien ou l'invasion américano-anglaise de l'Irak). On pourrait résumer cela en une formule brève: il y a de la forte, très forte, identité commune dans le monde arabe.

29

Pour aller au vif, on peut définir rapidement les éléments centraux de ce temps long arabe. Sous sa version politique et culturelle, ce qui se met en place dans ce paradigme, c'est d'abord une certaine conception de la *Renaissance* du monde arabo-musulman. Son contenu exprime, partout, une relation contradictoire d'avec la modernité incarnée par l'Occident.

L'idée dominante, schématiquement, est qu'il faut s'*appropri*er les sciences, les techniques, le modèle institutionnel y compris, de l'Occident, mais *refuser* ses valeurs, sa manière de gérer les relations du spirituel et du temporel, et l'entrée sans frein dans une société individualiste, sécularisée et historiciste.³ Cela signifie une chose: la modernité oui, mais à condition qu'elle aille de pair avec une réappropriation d'une identité musulmane rénovée. D'où la *Nahdha*, soit la *Renaissance au sein* d'un islam moderne, fondamental (respect de la "*açala*"), l'authenticité, mise en danger par le contact dominateur de l'Occident).

On ne *sort* donc pas de la référence religieuse. Car elle est considérée comme le socle central de l'identité profonde, l'identité de base.

30

A l'intérieur du champ des valeurs, mille variations, enchevêtrements, chevauchements, qui vont des radicalisations de la rupture science-valeurs: apologie du positivisme technologique et en même temps du communautarisme religieux par le biais du fondamentalisme coranique; refus de l'individualisme mais, au XX^{ème} siècle, sympathie à l'égard du personnalisme religieux; etc. Je schématise à outrance, mais ne puis faire autrement ici.

Sur le plan politique, c'est l'adoption de l'Etat occidental comme modèle; il est essentiellement néocolonial à l'origine.⁴ Socialement, enfin, les classes et groupes sociaux

3 Jacques Berque a traité cette question dans *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, éditions du Seuil, 1959.

4 Abdallah Laroui a analysé avec beaucoup de finesse, dès 1967, la typologie de ces formes d'Etats et de systèmes de valeurs. Voir: *L'idéologie arabe contemporaine*, éditions Maspéro, 1976.

qui jouent le rôle le plus important — ces pays n'ayant pas connu de révolution bourgeoise et de développement, comme disait Samir Amin, d'un "capitalisme autocentré" créant une classe structurée de capitalistes et d'ouvriers — sont des couches soit féodales, aristocratiques, soit des intellectuels issus des bourgeoisies commerçantes. Les couches moyennes n'existent pratiquement pas. La ruralité est hors jeu. Naturellement, des transformations sociologiques importantes ont lieu durant la première partie du XX^{ème} siècle.

Ce paradigme de l'imitation-séparation-réenracinement dans l'éthos religieux rénové, structure le temps long du monde arabo-musulman jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. On a en gros une période qui dure 80 ans et qui situe le rapport à la modernité sur le mode conflictuel et identitaire.

31

2. Le second cycle émerge après la Seconde Guerre mondiale; il s'inscrit à l'intérieur du paradigme du précédent (imitation-séparation-authenticité), mais il affirme l'impérative nécessité des indépendances nationales, la construction d'Etats-nations forts, "développementalistes". Il le fait donc évoluer, reproblématise le rapport aux valeurs, plaide pour un socialisme arabe anti-impérialiste, entre dans le jeu stratégique des superpuissances.

Politiquement, il pose la révolution par l'Etat, lequel devient un véritable sujet anthropomorphique du développement. Les partis au pouvoir adoptent de fait le modèle léniniste-stalinien, bien sûr épicé à la sauce locale. L'unanimité autour de l'Etat est la règle; le *zaïm*, Chef de l'Etat,

est le Maître; il s'appuie, *mutatis mutandis*, sur l'armée, les services de sécurité, la police, les milices, etc. C'est centralement un pouvoir de coercition, qui s'expose *explicitement* comme adversaire de la démocratie.

Dans le domaine des valeurs, l'élément nouveau, c'est l'idée que le développement économique conditionne le développement politique. Il y aura donc démocratie, socialiste ou libérale, lorsqu'il y aura développement économique, capitaliste ou socialiste. On peut lire ceci en lettres claires dans tous les programmes politiques adoptés par la plupart de ces pays dans les années 50 et 60 (Égypte, Algérie, Syrie, Irak, etc.).

32 Les forces sociales sur lesquelles s'appuient ces régimes autoritaires, ce sont les petites bourgeoisies des villes, le petit peuple paysan, les éléments déclassés des campagnes et urbanisés, les couches ouvrières, les employés des services publics et administrations, les militaires issus pour la plupart des couches rurales et des couches moyennes urbaines, etc.

Sur le plan des valeurs: même croyance en la séparation des techniques et des valeurs, même refus de la disjonction républicaine entre les espaces privé-public dans le domaine des croyances, etc. On reste dans la référence religieuse, mais celle-ci est désormais directement commandée par l'Etat qui, dans sa perspective d'éducation globale et de maîtrise du Sens dans la société, instaure un véritable "gallicanisme". Il participe activement à la nomination des grands dignitaires religieux, les dirige, les surveille, codifie les prêches, etc.

Cette période, là aussi toutes différences confondues, va des années 50 (on peut précisément dater son irruption en Egypte au moment du Coup d'Etat des Officiers libres de Nasser en 1952) au milieu des années 80. 35 ans à peu près. Elle ne résout aucun des graves problèmes sociaux et culturels auxquels sont confrontés ces pays. Le développement est partiel, la croissance démographique, précipitée par l'absence de *planning* familial (sauf, et cela explique beaucoup de choses, en Tunisie), obère les capacités d'intégration sociale. Les Etats dotés de ressources rentières se reposent plus sur celles-ci que sur la création de valeur, les projets d'industrialisation finissent souvent dans les sables (Algérie, Tunisie, etc.).

Il s'agit certes d'un nouveau cycle historique, mais qui ne touche pas aux structures mentales du temps long inauguré au XIX^{ème} siècle. En revanche, un considérable effort d'éducation scolaire, secondaire, supérieure est entrepris et, bien qu'il soit, au moins en Algérie et un peu moins en Tunisie, contrarié par des stratégies brutales d'arabisation, il parvient à élever le niveau culturel global de la société et, surtout, à créer les conditions d'émergence de couches intermédiaires capables de participer par elles-mêmes et pour elles-mêmes au débat sur les valeurs.

Ce développement des couches moyennes éduquées, porteuses d'une forte demande de mobilité sociale ascendante et de participation, aura des conséquences politiques très importantes: dès qu'elles commenceront à expérimenter la déqualification sociale, elles remettront en question la légitimité de l'Etat autoritaire.

D'où deux dynamiques qui se mettent en place pratiquement partout: d'un côté des groupes en ascension sociale soit à travers les politiques étatiques soit en s'enracinant dans le système privé en gestation; d'un autre côté, des couches populaires de plus en plus abandonnées, laissées pour compte, et dont la progéniture, lorsqu'elle n'a pas l'issue de l'émigration, dérive vers les nouvelles formes de contestation.

34 Car il y a un élément nouveau, connexe à l'histoire du monde arabe mais dont l'influence a été considérable, au point qu'il a semblé un moment constituer un nouveau "temps long" mais qui s'est avéré illusoire: la radicalisation, contre le nationalisme arabe détruit en 1967 et définitivement enterré dans les années 80, de la référence *religieuse identitaire* musulmane sous l'influence de l'invasion soviétique de l'Afghanistan, du prosélytisme intégriste de l'Arabie saoudite et, d'autre part, des effets symboliques extrêmement puissants de la révolution religieuse iranienne et de sa résistance face aux Etats-Unis.

L'"islam de la rue" devient la contre-idéologie, il fabrique potentiellement une contre-société, il s'oppose de façon cinglante aux pouvoirs en place. Ceux-ci sont devenus partout des structures de domination entre les mains des classes de *businessmen* (Algérie, Maroc, Syrie, Tunisie, Egypte), protégés par des pouvoirs militaires et policiers.

La corruption devient un véritable *lien* social à peu près partout, c'est-à-dire qu'elle surplombe le droit des gens; elle se normalise, se naturalise. L'Etat "anthropomorphique", qui

n'est pas un Etat de droit, devient progressivement un "Etat des affaires", un Etat du *business* menacé de dérives mafieuses ou même, comme en Tunisie, Syrie, Yémen, un Etat directement asservi par la mafia familiale et clanique au pouvoir. Conséquence inévitable: d'un côté accentuation de la dualisation sociale, de l'exclusion, de la marginalisation et, de l'autre côté, renforcement de la fonction de dictature, même lorsque le pouvoir prétend jouer le pluralisme démocratique. Principaux bénéficiaires: l'islamisme, qui devient une idéologie de mobilisation politique, et l'économie informelle, livrée aux mafias de toutes sortes, y compris celles qui règnent dans l'économie légale.

Cette période dure entre 30 et 40 ans. La victoire électorale du *Front islamique du salut* algérien, en 1989, en signe l'apogée et la rupture.

35

3. Le troisième cycle, de la fin des années 80 à aujourd'hui, surgit comme événement public mondial, le 14 janvier 2011, à Tunis. Sur le plan politique, ce cycle caractérise l'émergence et la croissance de l'Etat d'*exception*, policier mais politiquement impuissant: un Etat qui, pour s'opposer au danger islamiste, n'hésite pas à recourir à la terreur. Mais qui, par là-même, en accentuant l'autoritarisme, ruine plus encore la légitimité nationale des élites dirigeantes, tombe entre les mains de groupements d'intérêts mafieux, détruit l'intérêt général au nom de la privatisation de l'économie, capitule devant la réapparition massive, partout, de la pauvreté, devant le chômage incontrôlable, etc. Dans tous les sens du terme, c'est un Etat "dégénèrescent".

Sur le plan des valeurs, il a une originalité très particulière: il lâche tout. Il accepte l'interrogation sur l'identité qui lui est imposée par la rue et les élites, il ne peut s'opposer à l'entrée massive de la culture mondiale de l'individualisme et de la liberté qui vient d'Occident, il déverrouille l'arabisme, s'ouvre à la diversité linguistique, redonne *de fait*, sous la pression des élites intellectuelles et bourgeoises, à la langue française ou anglaise un statut de langues d'élites, etc.

36 La référence religieuse reste pourtant massive, mais elle a plus pour fonction de contester aux islamistes la gestion des biens du salut que l'identité proprement dite. Sur ce plan, en fait, la réalité a tranché avec le développement socioculturel des nouvelles générations; la sécularisation objective des relations sociales, des objets de la vie quotidienne, des pratiques, des usages, des représentations culturelles des jeunes générations, jette une ombre de plus en plus épaisse sur la question de la référence identitaire religieuse. *Non qu'elle disparaisse, mais elle tend à se privatiser*. De fait. Sans débat public.

Or cette dégénérescence de l'Etat national a des conséquences sociologiques et de valeurs essentielles: elle favorise d'abord l'*autonomisation* progressive des couches moyennes par rapport à l'Etat, qui perd ainsi sa principale base de soutien. La corruption généralisée sape les fondements éthiques de la vie collective; la crise morale devient aussi importante que la crise économique et sociale; un sentiment diffus se répand dans toutes les couches de la population qui subissent les effets quotidiens dissolvants du cy-

nisme et de la tricherie. Elles ont alors tendance à perdre confiance dans l'avenir du pays, et tombent souvent dans la déréliction sociale. Elles regardent plus vers le dehors que vers le dedans, elles se raccrochent à la culture mondialisée. Les chaînes de télévision satellitaire deviennent le principal vecteur de formation de l'opinion publique et privée. Les *sites* Internet fonctionnent comme les partis politiques d'antan pour mobiliser les consciences. Mieux encore: l'existence des chaînes satellitaires arabes Al Jazira, Al Arabiya, fournissent le supplément d'âme nécessaire pour qui veut être informé dans l'éthos arabe même.

D'un mot, les pouvoirs mafieux, les Etats policiers sont frappés d'impuissance parce qu'ils ne contrôlent plus les flux d'information; désormais, on sait ce qui se passe. Et l'on peut, de la Place de l'Indépendance à Tunis, entrer en contact immédiat, solidaire, actif, avec le fin fond du pays; se partager les informations, se donner des conseils. On peut même, comme cela s'est produit, parler et s'aider de la Place Tahrir du Caire avec la veille ville de Sanaa au Yémen, d'Alger avec l'ami marocain de Tanger... Personne ne peut s'y opposer.

37

Conséquence inattendue de cette démocratie de la transmission: dans aucun des répertoires thématiques de mobilisation en Tunisie et en Egypte, on ne trouve de thèmes identitaires, qu'ils soient religieux ou idéologiques. *Il n'y a que des demandes entées sur la citoyenneté*: dignité de la personne (contre la corruption), droits de l'homme (contre l'arbitraire policier), partage des richesses (contre les inégalités), travail (contre le chômage), démocratie (pour une

société du mérite et non des privilèges) etc. L'éthos républicain prévaut partout.

Le paradigme hérité de l'Etat "renaissantiste" du début du siècle est mort, celui de l'Etat national anthropomorphe a échoué; celui de l'Etat des "affaires", légales ou mafieuses, est impuissant et pourrit sur pied. La crise qui le frappe est morale, politique. Et, avec le divorce des classes moyennes, renforcé par la crise mondiale et le chômage qui se répand partout, miné par l'amoralité de la corruption, il n'a plus qu'une issue: partir ou être renversé. Le "Dégage!" tunisien n'est pas un cri naïf.

38 La fin de l'Etat dégénèrescent signe aussi la fin du temps long des Etats autoritaires, à configuration militaire et policière: ils n'ont désormais plus aucune légitimité. On assiste alors à la naissance d'un nouveau temps — duquel il est impossible de savoir s'il est long ou court — centré sur l'émergence autonome de la société et sur la démocratie comme alternative structurelle face aux pouvoirs d'Etat. L'âge démocratique est désormais à l'ordre du jour partout dans le monde arabe. Rien ne dit qu'il s'imposera facilement. Car il est menacé à la fois par des contradictions internes à la société civile et par la survivance des forces des pouvoirs politiques autoritaires (armée, police etc...).

La principale contradiction interne à l'âge démocratique est constituée par la manière dont sera gérée la question islamiste. Celle-ci est à la fois de type identitaire et social. Identitairement, elle renvoie aux structures culturelles profondes de couches sociales qui n'ont pas bénéficié de l'accès à la modernité; elles n'ont effectué aucun tra-

vail de réflexion sur les rapports de la communauté et de l'individu, du spirituel et du temporel, du pouvoir politique et de la religion. Des couches demandeuses de démocraties, mais qui n'ont pas été républicanisées (qui ne séparent donc pas le privé du public). Socialement, la base de masse de cet islamisme prend racine dans les couches sociales marginalisées par le développement, exclues par le pouvoir, interdites d'ascension sociale, humiliées économiquement. Classes rurales, couches moyennes paupérisées, marginaux de toute sorte — autant de groupes susceptibles d'être manipulés par la rhétorique identitaire islamiste et plus encore par le système de solidarité que celui-ci met en place dans les villes et les campagnes.

Or, l'islamisme n'a pas pu vaincre l'Etat autoritaire dégénéré. C'est la totalité de la société qui l'a fait et sur le fil d'une mobilisation pacifique non-religieuse. Mais avec l'avènement du régime démocratique, l'islamisme apparaît au grand jour et devient une force politique homogène centrale. La question qui se pose alors est claire pour tout un chacun: la démocratie n'est-elle qu'un moyen qui va permettre aux forces islamistes de s'emparer du pouvoir et de changer les règles du jeu? Ou bien, ces forces sont réellement démocratiques et accepteront non seulement les règles de l'alternance mais aussi le pluralisme à l'intérieur de la société civile? C'est-à-dire la démocratie comme finalité du lien social?

La réponse ne tient pas dans des promesses ni dans des déclarations de foi. Elle réside dans la nature des institutions qui sont les seuls mécanismes réels de protection de

Sami Nair

la liberté: ni les institutions sont républicaines, c'est-à-dire fondées sur la séparation public-privé, alors la démocratie à une chance de devenir le temps long du monde arabe. Dans le cas contraire, notamment celui de l'apologie d'une démocratie synonyme d'hégémonie totalitaire au sein de la société civile de forces religieuses, alors l'indivision restera entière sur l'avenir des sociétés arabes.

Quel avenir pour le Printemps des peuples arabes?*

Yves Aubin de la Messuzière

Les révolutions dans le monde arabe sont mûes par des ressorts communs, souvent anciens

En premier lieu, la montée en puissance des classes moyennes et de jeunes générations frustrées face à des systèmes autocrates, gérontocratiques et de républiques à caractère monarchique, qui confisquaient l'espace politique et les différentes rentes (pétrolières, téléphonie, tourisme etc.). La fermeture du jeu politique et l'absence d'alternative politique ont été des causes majeures.

* A l'appellation dominante "Le Printemps arabe", j'ai préféré celle de "Printemps des peuples arabes", afin de mieux marquer le caractère à la fois populaire et pluriel des soulèvements.

Les politiques d'éducation, particulièrement volontaristes, notamment en Tunisie, ont été parfois des machines à créer du chômage, en l'absence de formations professionnelles adaptées. Ce n'est pas par hasard que le vent de la révolte ait commencé en Tunisie, pays qui connaît le plus fort niveau d'éducation

42

La précarité des jeunes générations est l'un des moteurs des contestations. Si la plupart de ces pays ont réussi leur transition démographique, des analystes tels que Youssef Courbage et Emmanuel Todd (*Le rendez-vous des civilisations* — Seuil, 2007), ont souligné que les effets de cette évolution ne se feraient sentir qu'au milieu de la décennie 2010. Selon la Banque mondiale, au cours de cette décennie, le Maroc a besoin de créer 400.000 emplois en 10 ans, l'Algérie 450.000, la Tunisie 300.000. Le rythme actuel de créations d'emplois est en dessous de la moitié des besoins. Il y avait là les ingrédients d'une explosion sociale en raison des difficultés d'absorber les jeunes diplômés dans le monde du travail. A cela s'ajoutait le mal-être de ces jeunes générations, tentées soit par l'extrémisme, soit par le départ vers l'autre rive de la Méditerranée et, finalement la jeunesse a fait le choix de la révolte et du soulèvement.

Le rejet de la corruption a été aussi l'un des moteurs des mouvements dont on pourra souligner la dimension morale et éthique. En Tunisie, c'est un système de prédation davantage que de corruption qui s'était développé. Les premiers *slogans* des manifestants visaient les familles (Trabelsi en Tunisie, fils de Moubarak, Makhlouf en Syrie) à la tête de

véritables cartels à dimension parfois mafieuse. Ghassan Salamé a bien analysé ce phénomène commun à plusieurs pays arabes, qu'il qualifie de "régimes patrimoniaux". L'Etat lui-même est inscrit dans le patrimoine des familles régnantes, monarchiques ou républicaines.

Plusieurs régimes arabes du Maghreb et du Machrek ont été confrontés à des crises de légitimité et/ou de succession. C'est le cas de la Tunisie, de l'Égypte, du Yémen où les régimes sont devenus illégitimes du fait du renouvellement à l'infini des mandats présidentiels, du trucage systématique des élections et, de ce fait, d'une participation très minoritaire d'électeurs; s'ajoutaient des perspectives incertaines, mais contestées, de successions par les fils (Égypte, Yémen, Libye), la famille (Tunisie) ou par les fratries (Arabie saoudite).

43

Autre ressort, la dégradation des économies des pays non producteurs de pétrole; ces pays ont affiché des taux de croissance du PIB autour de 5% en moyenne dans les années 2000, il s'est ralenti durant la crise de 2008 (3% en Tunisie) et, dans le même temps, les investissements endogènes et directs étrangers ont baissé, accentuant la crise économique et la diminution du pouvoir d'achat des classes moyennes. Des analystes économiques estiment que sans la corruption et le système de prédation, la Tunisie aurait pu connaître entre 1 et 2% de croissance supplémentaire, ce qui aurait permis de mieux absorber le chômage.

Le développement des réseaux sociaux (Facebook, Twitter), impossible à contrôler dans des économies de plus en

plus ouvertes, a été un facteur majeur de la contagion interne à chaque pays puis externe, d'un pays à l'autre, par l'échange d'expérience. Se sont ainsi constitués des *fora virtuels* qui ont permis des déplacements en masse sur les grandes places publiques (phénomènes de la Kasba et Tahrir). Al-Jazira, véritable ciment des révoltes arabes, a été parfois de parti pris, de manière très claire s'agissant de la Tunisie, de l'Égypte, du Yémen, de la Libye, mais nécessairement plus prudent concernant les pays du Golfe. Il ne faut toutefois pas tomber dans le "cyber utopisme", les révolutions arabes n'ayant pas été engendrées par les réseaux sociaux, qui en ont seulement accéléré le processus.

44 Premières leçons à tirer du Printemps des peuples arabes

Pas d'exception arabe. Le monde arabe ne pouvait échapper à des bouleversements qui ont conduit à la chute du Mur de Berlin, à l'éclatement de l'Empire soviétique et au renversement des dictatures en Amérique latine.

Nature des mouvements: s'agit-il de révolutions ou de révoltes débouchant sur des transitions démocratiques? Deux cas de figure selon les pays. On balance entre rupture et continuité. On le voit dans les cas de l'Égypte (continuité du fait de l'institution militaire) et de la Tunisie (rupture) avec la mise à l'écart progressive des apparatchiks du régime, la dissolution du RCD et surtout l'élection prochaine d'une Constituante. Dans le cas de la Libye, la rupture avec le système totalement baroque sera encore plus évidente, car tout est à construire en matière de structures étatiques.

Quelques soient les aléas des transitions en cours, le retour vers des États despotiques dirigés par des autocrates semble peu probable. C'est donc sans doute la fin annoncée des successions à caractère monarchique des républiques (Égypte, Syrie, Yémen et Libye), probablement des gérontocraties, et aussi des leaders charismatiques et providentiels, des Zaims, Guides de la révolution, Pères de la nation etc. Les sociétés s'émancipent du moule patriarcal. Les sociétés arabes ont profondément évolué et sont confrontées à une plus grande autonomie de l'individu. Cette mutation provoque une transformation du modèle familial et du modèle communautaire.

Les mouvements de révolte qui expriment une demande vers des régimes pluralistes et démocratiques affirment un double non: ni État despotique, ni État théologique. A souligner aussi la dimension éthique des mouvements, le slogan qui s'impose, à côté de la revendication de la liberté et de la démocratie, étant la restitution de la dignité (Karama); "de sujets, nous devenons des citoyens", proclament certains manifestants. En Tunisie, "Révolution de la dignité" s'impose par rapport à l'appellation née en France de "Révolution du jasmin". Le thème de la citoyenneté, de la laïcité, est un concept qui apparaît parfois, notamment en Tunisie et en Égypte. C'est un nouveau lexique qui surgit dans tout le monde arabe; le slogan "L'islam est la solution" n'est pas dominant. Mais peut-on parler de sécularisation des sociétés arabes?

Ces mouvements peuvent être analysés comme favorisant la réhabilitation du politique au sein des sociétés, fo-

calisées sur des enjeux externes. On se libère des imprécations contre l'ennemi extérieur, principalement Israël et les Etats-Unis. La mobilisation par les régimes autour de grandes causes mythiques, du panarabisme, du panislamisme, du complot sioniste ou impérialiste ne fonctionne plus; les foules célèbrent une forme de patriotisme (présence des drapeaux nationaux) et on assiste à un retour de l'Etat-nation. Au total, les régimes ne peuvent plus jouer sur les peurs tant vis-à-vis de leurs opinions internes que de l'extérieur, en brandissant la menace de Al-Qaida ou des affrontements interconfessionnels.

46 Il n'en reste pas moins que les sociétés arabes façonnées par une même langue et globalement une même culture, ont démontré leur solidarité, qui n'est plus l'apanage des islamistes.

Les formations islamiques (qualificatif préférable à "islamistes") n'ont pas été acteurs des révoltes, mais les ont accompagné avec efficacité. Ces mouvements ont des caractéristiques communes: la grande capacité de mobilisation et d'organisation de ces formations fait craindre une position dominante à l'issue des élections. Leurs leaders en Tunisie, en Egypte et en Syrie cherchent à rassurer en évoquant le modèle turc de l'AKP, sur lequel ils réfléchissaient déjà depuis quelques années. Volonté d'autolimitation pour rassurer et éviter le retour de la répression (syndrome algérien). Les mouvements islamistes ont pour trait commun de s'inscrire dans le temps long, l'objectif premier étant de ré-islamiser la société. Les partis islamiques seront prochainement mis à l'épreuve de leur participation

au pouvoir plus qu'à la prise de pouvoir. Ils ne peuvent plus prétendre à la représentation exclusive de la société. Le Printemps arabe a signifié la mort politique d'Al-Qaïda qui avait déjà progressivement perdu ses appuis dans les opinions arabes.

Analyse du cas tunisien

Le 23 octobre, se sont déroulées les premières élections libres en Tunisie et même dans le monde arabe, à l'exception du Liban. La forte mobilisation des électeurs légitime le résultat du scrutin. Le succès net d'Ennahda répond à une triple motivation des électeurs: volonté d'instaurer un nouvel ordre social et moral; vote de reconnaissance au parti qui a le plus souffert de la répression; attachement à la culture arabo-musulmane, sans exigence de retour aux fondamentaux de la charia. Rached Ghanouchi tient un discours plus identitaire que religieux, s'appuyant sur la justice sociale, les valeurs de la famille, la lutte contre la corruption, en tout cas en phase avec une société tunisienne conservatrice. Ce vote protestataire, qui ne traduit qu'une adhésion partielle des électeurs d'Ennahda à une idéologie islamique, consacre en quelque sorte la rupture avec l'ancien système. L'on ne peut en tout état de cause évoquer pour la Tunisie, comme pour la plupart des pays arabes confrontés à des révolutions, d'emprise de l'islam politique et de perspective d'État islamique. Il ne faut pas réduire le champ politique dans le monde arabe entre forces islamistes et forces progressistes ou laïques. L'Occident doit sortir de ce paradigme qui est réapparu dans

les déclarations européennes, notamment françaises, commentant la victoire d'Ennahda pour s'en inquiéter.

Les recompositions géostratégiques dans le monde arabe

Au Maghreb

48 Le vent du changement venu de Tunisie souffle davantage à l'Est. En Algérie, la contestation a ses limites sous le double effet du caractère hétérogène de la société et du souvenir de la guerre civile. Il faut parier sur l'après Bouteflika. Au Maroc, la monarchie n'est pas contestée et le Roi a repris l'initiative, mais il devra aller au-delà en luttant contre la corruption. En Libye, après le renversement du régime, ne pas écarter le risque de partition inscrit dans l'histoire et la géographie. Le meilleur scénario serait le retour à un Etat fédéral (problème de la répartition des ressources pétrolières).

La chute de Kadhafi sera un facteur de stabilité au Maghreb et permettrait la relance de la construction maghrébine (coût du non-Maghreb évalué par le cercle des économistes). Les bouleversements intervenus sur la rive sud de la Méditerranée, imposeront une refondation du projet méditerranéen et notamment de l'UPM; il faudra partir des objectifs politiques avant de se pencher sur les mécanismes institutionnels. Un projet méditerranéen ambitieux devra être tourné vers les nouveaux acteurs, en particulier la jeunesse et les sociétés civiles.

Au Proche-Orient

L'Egypte va-t-elle retrouver son rôle stratégique régional, alors que ces dernières décennies Le Caire avait per-

du son autonomie d'action et ses marges de manœuvre, tant elle était dépendante de la politique américaine? Par exemple, premières approches pour normaliser les relations avec l'Iran. La réconciliation interpalestinienne Fatah-Hamas et la réouverture de Rafah marquent un retour sur la scène régionale de l'Égypte qui, tout en se démarquant des Etats-Unis et d'Israël, ne remettra pas en cause l'essentiel, c'est-à-dire l'accord de paix. L'armée veille pour que ne soient pas dépassées certaines lignes rouges. Importance de la revitalisation du poids régional de l'Égypte, lorsque l'on constate que les trois principales puissances dans la région, Israël, Iran, Turquie, ne sont pas arabes.

Le régime syrien, qui a fait le choix de la répression face à la contestation, est menacé à moyen terme en raison de son incapacité à se réformer après six mois de contestation. Le temps où aucun des acteurs régionaux ou internationaux ne souhaitait la déstabilisation d'Al-Assad, de crainte des effets de contagion dans la région, semble dépassé. A ce stade, on n'a pas constaté de faille au sein du régime malgré les défections dans l'armée. Les trois non au recours aux armes, au confessionnalisme et à une intervention étrangère, proclamés par l'opposition, sont progressivement remis en cause. Quelle attitude de la Turquie? Tentation de se protéger en créant une zone tampon pour protéger les populations civiles ou une zone d'exclusion aérienne.

L'absence de *slogan* anti-israélien dans les différentes révolutions a laissé penser un temps que le conflit israélo-palestinien aurait perdu sa centralité. L'actualité récente,

et notamment le débat à l'ONU autour de l'Etat palestinien, démontre que ce fut une erreur de perception; la résilience du conflit israélo-palestinien restera forte. Israël sera confronté à des contestations sous forme non violente dans les territoires en Cisjordanie et le Hamas ne sera pas à l'abri.

Le monde arabe bouge, sous l'impulsion des sociétés, tandis qu'Israël reste figé dans le statut quo et se retrouve, paradoxe de l'histoire, dans le même camp qu'Israel.

50 Le nouveau Proche-Orient ne sera pas façonné par la république islamiste iranienne, qui n'a pas vocation à devenir la superpuissance régionale. L'Iran n'est pas un modèle politique à l'extérieur, même s'il dispose d'une certaine influence parmi les populations shiites d'Irak, du Bahreïn, pays où la contestation est de nature sociale et non religieuse. Soutien prudent de l'Iran au régime de Damas. Il ne faut pas croire à la chimère géo politique du Croissant chiite. Le Premier ministre irakien construit son pouvoir sur l'exaltation du nationalisme irakien (Irakiyya)

Par contre, montée en puissance du rôle de la Turquie qui apparaît comme un modèle alliant démocratie et succès économique. Il s'agit de la seule grande économie émergente. l'AKP, parti islamique réformiste, apparaît comme la référence pour d'autres mouvements, les Frères musulmans en Egypte, au-delà en Jordanie, ainsi que pour le parti tunisien En-Nahda. Ce sont les jeunes générations qui poussent à une évolution vers le modèle turc. Longtemps plate-forme avancée de l'Occident, la Turquie aura de plus en plus tendance à se poser en porte-parole d'un monde

arabe et musulman en voie de transformation et de médiateur dans les différentes crises régionales. On parle d'ambition néo-ottomane de la diplomatie turque.

Les pays du Golfe, membres du CCG, se sont organisés avec efficacité pour contenir la contestation et ont ainsi manifesté une solidarité de corps entre régimes princiers. Des réformes viendront à leur rythme dans tous ces pays, y compris l'Arabie saoudite, appuyées par une forte mobilisation de la rente pétrolière.

A la faveur de la mise en œuvre de la résolution 1973 du Conseil de Sécurité, l'Organisation atlantique s'est imposée pour la première fois dans le règlement d'un conflit concernant le monde arabe. C'est une nouvelle donne stratégique fondamentale, quand on connaît les réticences des gouvernements et surtout des opinions sur l'organisation dominée par les USA. Quel rôle de l'OTAN dans le processus de transition, qui relèverait davantage de l'ONU?

51

Les États-Unis et l'Europe face au Printemps des peuples arabes

Barak Obama a su, dans un premier temps, accompagner habilement ces révolutions (soutien aux mouvements en Tunisie et en Egypte et engagement militaire mesuré en Libye). L'important pour Washington était d'éviter l'effondrement de l'Egypte et le maintien de l'institution militaire qui organisera la transition. Elle sera vigilante sur les évolutions à venir en Jordanie et dans les pays du Golfe en encourageant les pouvoirs en place à engager des réformes. Sa réelle préoccupation est sans doute l'Arabie saoudite

dans un contexte de succession incertaine et des conséquences de la contestation chiite à Bahreïn où se situe la base de la 5^{ème} flotte.

La position américaine fermée sur le conflit israélo-palestinien, pourtant considéré comme central par Barack Obama, a ruiné son prestige dans le monde arabe et effacé les effets du discours du Caire de juin 2009; double humiliation d'Obama par Netanyahou au Congrès américain en mai dernier, puis à l'ONU par Mahmoud Abbas, chacun recevant des *standing-ovations* marquant un net désaccord avec sa politique. Sa stratégie doit dorénavant s'analyser à l'aune de sa réélection, qui est illustrée par une nouvelle doctrine du "*leading from behind*" appliquée au conflit libyen.

52

Les dirigeants européens ont donné l'impression, dans un premier temps, d'être plus à l'aise avec le *statu quo* qu'avec le mouvement et l'histoire en marche. L'Europe est apparue davantage préoccupée par la stabilité et la sécurité que par l'instauration de régimes démocratiques. L'Occident n'a pas su saisir la dimension autonome des révoltes arabes qui s'est appropriée les valeurs universelles, de démocratie, de justice etc. On a retrouvé le discours néo-orientaliste, simplificateur, dénoncé par Edouard Saïd, qui s'appuie sur des catégories et des paramètres obsolètes (exemple: la démocratie incompatible avec l'islam, le monde arabe pas prêt pour la démocratie, l'exception arabe). Le monde arabe devra désormais être compris par le biais des valeurs universelles, dont il s'est approprié, sans intervention extérieure. Il faudra

se séparer du discours européen, de la mission civilisatrice de l'Europe, pas éloignée du discours évangéliste ou d'une forme de prosélytisme démocratique. Bref comme l'affirme H. Védrine, l'Occident n'a plus le monopole de l'Histoire.

Politiques, éditorialistes, intellectuels furent nombreux à tenir un discours anxiogène pour agiter le spectre de la montée en puissance de l'islamisme radical et s'inquiéter des flux migratoires, annoncés parfois comme des tsunamis humains. On s'enferme dans une stratégie de verrouillage des frontières alors que les chiffres montrent que l'on a dramatisé à l'excès. La Tunisie a dû gérer des flux considérables de réfugiés venus de Libye, dans la dignité et la solidarité. Que pèsent les quelques 20.000 migrants arrivés en Europe par rapport aux 200.000 réfugiés accueillis à la frontière tuniso-libyenne?

53

Il faut changer notre regard sur le monde arabe Trop longtemps, nous avons brandi le prétexte de la menace islamiste pour justifier une certaine complaisance à l'égard de régimes autocrates. Un dialogue sans complexe doit être engagé avec les courants islamiques, selon le propos d'Alain Juppé.

* * *

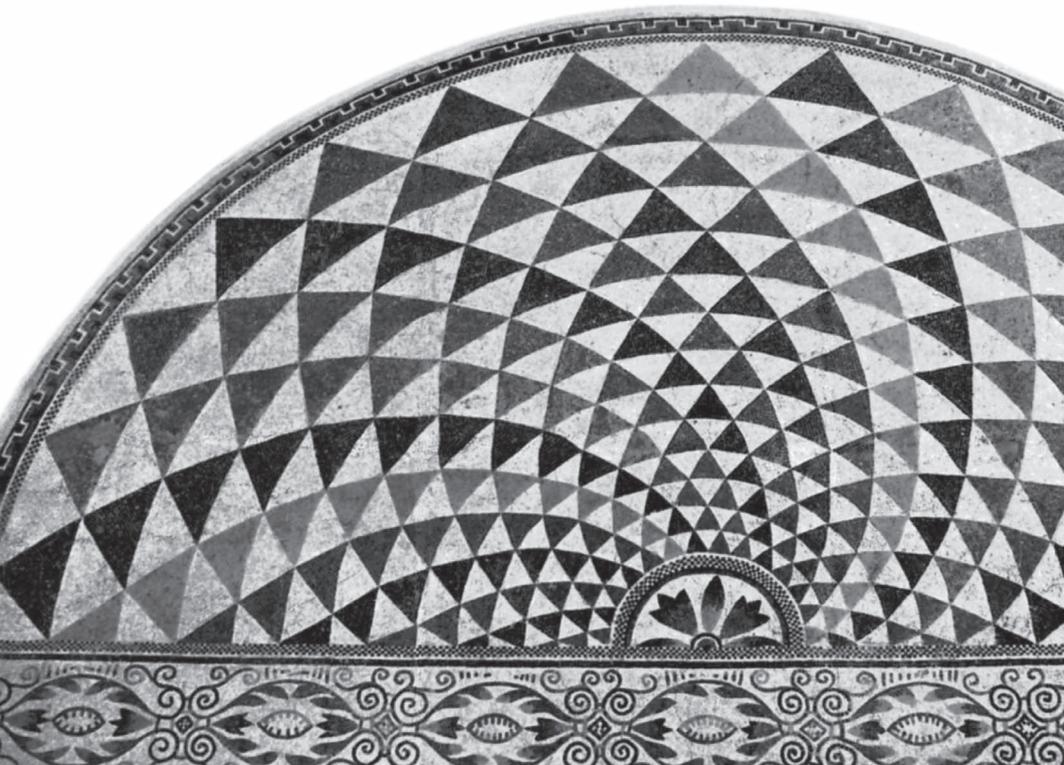
D'autres chapitres du Printemps des peuples arabes sont à écrire. Les transitions démocratiques seront des processus longs, qui ne s'arrêteront pas à la chute des tyrans. Le mouvement vers plus de démocratie, d'état de droit, de pluralisme est inéluctable, même si rien n'est acquis. Plus aucun

Yves Aubin de la Messuzière

pouvoir n'est immun par rapport à la contestation et à cette prise d'initiative des sociétés. Le premier test est la Tunisie nouvelle, qui vient d'entrer dans la deuxième étape de sa transition et qui a une obligation de réussite pour elle même et pour les autres pays arabes.



*Le Monde Arabe
et la Dialectique
du Changement*



Racial Pluralism and the Creation of a National Identity

Abdulrahman Al Salimi

The problem of citizenship and pluralism is easy to state but very difficult to solve, we will find that it leads us on to the question, “What is the relationship between racial pluralism and the creation of a national identity?” Are those two concepts contradictory and mutually exclusive or can they be reconciled?

Let us examine the concepts of racial pluralism and national identity. Then we can consider the question of creating that identity and look at its relationship with racial pluralism.

On “Racial Pluralism”

One thing that distinguishes the present era—the era of political modernism—with those that came before it

is the fact that it sees the issue of “pluralism” in a regulated, institutionalised and “constitutionalised” manner. In the West they talk about “multi-ethnic societies,” “multi-national societies” and “multi-denominational societies,” while echoes of those concepts have reached us in the Arab world and people here have also begun to talk about various kinds of pluralism—religious pluralism, multi-sectarianism, cultural pluralism, confessional pluralism etc. However, the reality is that Arab societies in the old days were always pluralistic societies; indeed, Arab Islamic civilisation in general is a pluralist civilisation. However, the “pluralism” they talk about today is a regulated, institutional and constitutional pluralism, recognised by the state and the different political and social groups and based on the principle of recognition of “the other.”

58

However, acceptance of this racial pluralism is impossible to achieve in numerous parts of the Third World. An observer of most of the violent conflicts that have swept the world over the past century will note that they were caused by ethnic/national differences, whether in Darfur, East Timor, Eritrea, Georgia, Kashmir, Rwanda, Sri Lanka or Yugoslavia. Many people have maintained that in an independent modern state development is impossible without a homogeneous national structure, and thus without a “single national identity.” Hence the calls to “kill the tribe in order to create the nation.” However, what seems to have actually happened is that the tribe has turned out to be a

dragon with a thousand and one heads and if you cut off one head, numerous heads grow in its place, suggesting that the “monolithic model of nation building” is a failure and that it is impossible to shut ones eyes to racial diversity.

When one considers the concept of “race”—as in the term “racial pluralism”—one finds that it is like the legendary phoenix; whenever it dies it emerges, reborn from the ashes again and again for all eternity. The concept of “race” has “died” numerous deaths—perhaps the last time it died was after the Second World War, a war in which it played a sinister role. However, it has come to life again on several occasions; perhaps one of the most recent was the racial—or ethnic—war in Yugoslavia. Whenever it is thought to have ended for good (a particular example of this being after the Second World War in which Hitler fought his bloody war in the name of “race,” which led to massive humanitarian catastrophe), it promptly re-emerges and returns to life.

People’s views on “race,” “racial origin” and “ethnicities” fall into three categories—denial, affirmation and uncertainty. Perhaps the easiest way for us to understand these “race attitude categories” would be if we look at the conclusions of a body of scientists at UNESCO in 1949 in the wake of the Second World War, which some fought under the banner of “race.” The scientists consisted of anthropologists, ethnographers and biologists—academics from the disciplines most directly concerned with race—who met to prepare the UNESCO *Statement on Race* (pub-

lished 1950);¹ of these the first group included two leading anthropologists, Claude Lévi-Strauss and Ashley Montagu. The first meeting was followed by a second in 1952, which eventually led to a final statement published in 1962. Following a proposal from his colleague Lévi-Strauss, the editor of the first statement (Ashley Montagu) concluded that the statement should be based on “scientific certainties” about “race” on the grounds that “there is there is only one race—the human race” thereby denying and rejecting the idea of separate, individual races. In fact, this statement concealed more than it revealed in that it glossed over two centuries of disputes over the question of “racial classification” and the “reality of the existence of race, or rather races.”

60

The second statement, which this time round was edited by geneticists and physical anthropologists, was less fundamentalist than its predecessor in denying the idea of “race.” While recognising that “races” existed, and even though there was no such thing as a “superior” race and an “inferior” race it declared that “pure races” had disappeared a long time ago. At the same time, however, it asserted that “race” was not an obsolete concept, as had been believed, but that it could be a useful tool for classifying different human groups, starting from their physiological characteristics. Moreover, the preamble to the statement included this

1 *A Statement by Experts on the Race Problem*, UNESCO International Social Science Bulletin, 1950, II (3), p. 391-94.

highly significant observation, “Like the man in the street, physical anthropologists know that races exist.”

Thus the question of “race” remains suspended between denial, affirmation and uncertainty.

From “Race” to “Culture” and “Ethnicity”

Not long after these two UNESCO statements, Claude Lévi-Strauss, as a scientific authority, entered into a debate on the question of “race” when he wrote a paper laying out his views on the matter—*Race and History* (1952)²—in which he replied to a question put to him by UNESCO on the contribution of the different human races to world civilisation. However, he attempted to circumvent the problem of “races” by turning his attention to the question of “cultures,” thereby shifting the debate—implicitly—from “racial pluralism” to “cultural pluralism,” that is to say he did not approach the issue under discussion using the term “race” but instead preferred to use the term “culture,” focusing on anthropology’s interest in “cultures” while leaving “race” to the biologists. From then on, instead of speaking about races, most anthropologists have taken to referring to “societies,” “groups,” “cultures” and “ethnicities.”

However, despite Claude Lévi-Strauss’ “shift,” there are still numerous biologists who are happy to talk about

² Claude Lévi-Strauss. “Race et Histoire” in *Race et Histories et Culture*, Paris, Albin Michel, éditions UNESCO, 2001.

“race” and “races.” Indeed, some anthropologists and sociologists maintain that even though there may not be “races” in the actual/natural sense, they do exist in the social sense—that is, as “social structures” with historical origins. Thus the concept of “race” has survived within a context known in Anglo-Saxon countries as “social race” (as in the works of Charles Wagley, Marvin Harris, Michael Banton and Oliver Cox).

62

Some two decades after his first paper (1952-1971) Claude Lévi-Strauss himself changed his view on “race,” or rather, on the question of “culture,” in another paper—“Race and Culture”—that he produced at UNESCO’s request. This paper caused what he referred to as a “lively scandal” among UNESCO staff because in it he criticised the basic principles of the organisation itself; he was critical of the Utopianism of cultural convergence, a convergence that was considered to be crucial to so-called universal happiness but that, if examined closely, would have to be recognised as a kind of cultural standardisation and uniformity, not a unity in the positive sense. “Unity” preserves diversity while “standardisation” destroys it and kills the soul of cultures. His book *The View from Afar* (1983) was the straw that broke the camel’s back and led to accusations of racism and far-right prejudice.

He begins his study of “race and culture” with the following sentence, “It does not behoove an anthropologist to try and define what is or is not a race,” then he refers to the speculative conclusions reached by the different pro-

ponents of the racist creeds, from the shape of the skull to blood groups. Then, transforming the whole issue into one of “cultural diversity” he points out that the “question (of race) has been badly formulated,” because we “(...) are well aware what a specific culture signifies, but we do not know with the same awareness what a specific race signifies.” He shows that he is quite happy to start a positive dialogue with population genetics and to link cultures with genes, citing the example of the nomadic inhabitants of Brazil whose chief is the only man allowed to practise polygamy, with the result that it has a crucial impact on the entire group’s gene pool. This line of discussion opened the way for a return to the debate on “races,” since Lévi-Strauss soon begins to talk about “the possibility of a return to collaboration between the study of races and the study of cultures”; this statement was, in fact, the last drop that caused the “glass to overflow.”

63

Whatever problems may be caused by the concept of “race”—and the concomitant concept of “multi-racialism”—it would appear that we could possibly solve the difficulty completely if we were to substitute the concept of “ethnicity” for the concept of “race” (even though this may reduce the significance of “blood” and shift the focus more onto “language” and “culture”). The term “ethnicity”—and the concomitant term “ethnic pluralism”—is itself imperfect (even if it is less imperfect than the term it replaces). Long ago the renowned German sociologist Max Weber cautioned that it was a “loose term that

is capable of covering everything.” However, numerous theorists of “cultural pluralism” and “recognition of the other” prefer it.

While the end of the last century was characterised by “ethnic strife,” human geographers, anthropologists and ethnographers believe that ethnicities are an ancient phenomenon almost as old as mankind itself. Indeed, it is “a permanent and essential given in our societies” and, in their view, the “social phenomenon par excellence” because its existence is inextricably linked to the existence of cultures and languages, which are the essential elements that make humans human.³

64 **The Islam and Pluralism**

I would like to brief before we go discuss further the Islamic concept on the Pluralism. The concept of Pluralism was probably unknown during Islam’s classical times, yet we know that the Holy Qur’an recognised Judaism and Christianity. Moreover, the Prophet Muhammad was contemporary with Jewish and Christian communities that co-existed at that time and signed agreements and pacts with them. Later on, Islam expanded after the caliphate and a relationship with other communities emerged under the name *Dhimma*, a name given to the people under the custody of Islamic states and peace-seekers.

3 Roland J.-L. Breton, *Les Ethnies*, coll. *Que sais-je?*, Paris, 1981, p. 3.

Thus, coexistence was achieved and over the ages various societies existed within Islamic communities, something that continues right up to the present time.

One can say that contemporary pluralism differs both in concept and application compared with how it was during medieval times. Pluralism today is based on freedom, human rights and citizenship, however, this was not so in Islam's medieval ages. We should, however, contemplate the Qur'anic basics that supported historical coexistence and its power. Allah says in the Holy Qur'an,

O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye despise each other).

“Knowing each other” means contact through interaction and recognition that is unimpeded by the differences between species, gender, ethnicity and social patterns (nations and tribes), but which becomes a necessity for contact and proximity. There are also criteria that determine the treatment of people:

God forbids you not, with regard to those who fight you not for (your) Faith nor drive you out of your homes, from dealing kindly and justly with them: for God loveth those who are just.

Whatever stage repulsion reaches in belief and inclination, friendly treatment should remain possible provided, at least, that there is no religious persecution or people being driven out of their homes. Thus, there should be no aggression, either spiritual or material. This matter deserves consideration; the inference is that religious free-

dom, the right of citizenry and private ownership are sacred and should not be challenged aggressively. The Holy Qur'an stipulates the safeguarding of contact to the extent that it calls upon the people of the book, who are closer to Muslims in doctrine and coexistence, to work together in the world:

Say: O people of the book come to common terms as between us and you: that we worship none but God; that we associate no partners with him; that we erect not, from among ourselves, lord and patrons other than God. IF then they turn back, say ye: bear witness that we (at last) are Muslims (bowing to God's will).

66 That means the convergence of faith, equality and freedom. But if Muslims are faced with rejection that should not be a cause for enmity—each should retain his religion and beliefs and none has the right to disparage them, whatever the case may be.

Today there are those who talk about textual burden or strain and the burden or strain of history. Certainly texts can be a burden, but in this particular case there are characteristics of thinking, appreciation and consideration to be taken into account. Text can be a burden if it is considered in the context of separation and/or killing on the basis of religion, ideological difference or difference of interests. As for the Qur'anic text, the term "know each other" is basically considered as the exchange of recognition, the minimum condition for virtuous interplay and without aggressions towards others' states and their faiths. Faith and equality, however, are the two main principles for full communication, harmony and unlimited cooperation.

We now embark on the other issue pertaining to the burden or strain of history. Within the Islamic Caliphate, the system of non-Muslims who come under the canopy of the Islamic state *Ahl Al Dhimma* develops; the issue is related to the rights of non-Muslims (especially Jews and Christians) and their duties towards Islamic societies and the Islamic state. In actual fact, Christians and Jews did not enjoy the same rights that Muslims enjoyed in certain arenas, although freedom of religion, property and mobility were guaranteed. Non-Muslims had to bear a symbolic material burden called *jizya* (a tax levied on them by the Islamic state). During certain epochs of history, particular patterns of dress, rules for intermingling and religious ceremonies were imposed upon *Ahl Al Dhimma*, but there was never a period of persecution and segregation within the state's policy, just as there was never a period in which pluralism came to an end within the various societies and state administrations.

67

We, of course, do not wish to return to medieval times in view of the fact that they represented a haven of pluralism. Yet those textual and historical precedents stand not only as a pretext of the face of extremism today but also of those who wish to condemn the Islamic historical experience. The situation now, as it was many decades ago, is totally different from that of the medieval Islamic state. National states emerged and pluralism became engaged with democracy or affiliated to it. Pluralism means recognition of religious, ethnic, cultural or other interested communities in societies that enjoy equal rights and are capable of

practicing such rights, and that the tendency to merge, or pluralism or religious majority should not be an overriding factor. Indeed, this is a major challenge because it stipulates the state of establishments and the rules and regulations that allow each individual to express his opinion and interests. Any person in a minority may find his interest in a breakaway state or entity from the majority; complaints from minorities can cause chaos in societies and states that cannot be avoided.

68 The fact is that modern times descended on Arabs and Muslims while they were under the oppression of imperialism and they were afraid of the separation and oppression of minorities who cooperated with the controlling colonialists. Therefore, through these two factors societies were controlled by the tendency to merge through the concept of *ummah* (nation) for which support was found in the Holy Qur'an:

Verily, this Brotherhood of yours is a single Brotherhood and I am your lord and Cherisher: therefore serve Me (and no other).

However, if we contemplate the issue quietly, we find that the origin of the tendency to merge is of national origin. The national state that emerged in the eastern Muslim world after the First World War, when ideas and practices were imported from Europe, rejected both ethnic and religious differences. Certainly, the nation must be based on the state and there should be no differences whatsoever because they weaken the cultural and political unity of the nation. Subsequently, after the Second World War, movements and organisations have emerged in the whole of the

Muslim world that struggle for independence from colonialism and for the unity of nation in a state that encourages the disappearance of all differences. Such action is often affiliated either to nationalism or the development of Islam. Since the middle of the twentieth century particularly, Islamic political movements embracing the idea of mergers, which was prevalent in national regimes and imposed, as mentioned before, in the name of Islam, have been crystallised.

Therefore, whether the medieval Islamic period believed in pluralism or not, there is no relationship between it and what is happening now, whether the reference is nationalism or Islamic.

What is happening now is that Islamic societies are full of different ethnicities and sects even though, within societies, a single religion or sect was insufficient to unify them in order to establish modern states. Somalia, Afghanistan, Pakistan and Sudan manifest indisputable evidence of that. Internal solidarity is sometimes prevented by ethnic factors and sometimes by religious and sectarian factors. In many instances the system of dictatorial rule leads to divisions within societies, as is the case in many Islamic societies with a single sect. In addition, internal stability no longer hinges on one system of rule and on ethnic and religious unification, but becomes influenced, to a large extent, by regional and international factors. In Iraq, for example, there were hidden ethnic, sectarian and religious differences that only became evident as result of the American invasion in 2003.

It is imperative, therefore, to look for factors of unity rather than ethnic and religious ones. In addition to a democratic system of rule that recognises political and cultural pluralism, there are common denominators between religions and cultures represented by ethical values such as mercy, love, justice and the common good. Religious communities, including Muslim communities, recognise these values, which become the foundation of knowing one another and the basis for political, economic, cultural and ethical agreement, which I feel qualifies Islam to accept cultural, religious and political pluralism.

**70 The Term “Ethnicity”—and thence
“Ethnic Pluralism”—a History**

Originally, in Greek culture, “ethnicity” referred to a non-urban population group and carried the pejorative connotation of “uncivilised,” whether those referred to by this term were living in the town (as a group that had retained its original customs and had not become integrated in urban society) or outside it. In his widely despised book, *An Essay on the Inequality of the Human Races* (1854), which is regarded as the racist’s bible, Joseph Arthur de Gobineau, one of the first major racialist theorists, equates the term “race” with “ethnicity.” Then in 1870, the nascent science of ethnology gave it the meaning of “uncivilised culture.”

Following on from this, in his book *Social Selections* (1896) the French ethnologist Vacher de Lapouge was largely responsible for reviving the term and giving it its mod-

ern meaning; the French philosopher and psychologist Alfred Fouillee also deserves immense credit for continuing the work of his predecessors with his book *The Psychology of the French People* (1898). The French publisher and naturalist Felix Regnault draws a distinction between “ethnicity” (which he associates with “language”) and “race” (which he associates with “blood”). This is also the focus of *French Ethnicity* by G. Montaldon, following his writings on “Race and Races” (1933). The term became widespread after the Second World War after the term “race” fell into disrepute and—in its narrow sense—it acquired a linguistic/cultural connotation.

Is it appropriate to give the language a positive spin by changing “race” to “ethnicity” and, concomitantly, “racial pluralism” to “ethnic pluralism,” in view of the fact that the former term has become corrupted, particularly where the creation of a national identity is concerned.

71

Now let us examine the concept of “national identity.”

On “National Identity”

The term “national identity” is a problematic one, both in terms of its origin and its meaning. Even though it is not seen as a problem in its Arabic usage, it is quite the opposite in a Western context.

The current expression “national identity” only became widespread in the 1980s when it was adopted by right-wing political thinkers and leaders. In France, for example, the right-wing extremist Jean-Marie Le Pen, while recalling France’s “glorious” history and its immortal heroes (St.

Joan of Arc, martyr of independence against the English), uses the expression to attack the nation's enemies—not the enemies of the past but those of the present day, the immigrant workers. In earlier European political tradition, people usually tended to speak of the “national character,” the “spirit of patriotism” and the “national idea.”

72 In fact, the expression “national identity” has its origins in the war of 1870, which was a critical turning point in the history of national identities throughout Europe because it was then that the notion of the “nation state”⁴ arose. A scholar researching the subject shows that it was not a “given” concept but a notion that had developed over a long period of time that had witnessed numerous birth pangs, setbacks and conflicts. To begin with, no one had any idea what national identity was; at the time of the French Revolution the differences between individual French people—a shepherd in Brittany and a menial in Cevennes, for example—were greater than the differences between Europe's aristocrats whatever country they belonged to. In France only a minority spoke French as their everyday language. This meant that a long, hard struggle (lasting a century) was needed in order for national identities to be created out of all those differences, involving a collective effort led by the European states in which they encountered obstacles and exchanged ideas before they succeeded in achieving something akin to a template for European national identi-

4 Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales, Europe XVIIIè-XXè Siècle*, Paris, Le Seuil 1999.

ties based on the following elements: founding forefathers, a single language, a continuous history, heroes, a past with memorable exploits and folklore.

This “national idea” was soon successful because it “became clear that it (ie. the notion of national identity) mobilised and united people. And some kings—or their advisers—realised the need to take it into consideration and the benefits they could reap from it.”⁵ Some states resorted to imposing national identity by force, particularly France, which banned the use of local languages in the Republic’s schools. However, it eventually became clear that the idea of “national identity” was incapable of mobilising people effectively unless it was acceptable to, and embraced by, a large section of the population. This led to a series of massive educational campaigns, first in schools then through the mass media (popular songs, rousing patriotic tunes, postcards, local styles, national dress) and what the author calls “producers, broadcasters and promoters of the national heritage”—intellectuals, poets, cultural associations, organisers of exhibitions, museum curators etc. At the same time, this promotion of heritage also took care to include some local features; formerly these had been marginalised or even eradicated altogether but had now been “rehabilitated” as evidence of the richness and diversity of national identity.

73

However, from 1972—the year in which the French sociologist Claude Lévi-Strauss held a memorable symposium

⁵ *Ibid.*, p. 109.

sium on the question of identity—sociologists observed the anomaly that although one might assume identity to be a “given,” it was in fact something that had been “constructed” and would continue to be “reconstructed” for all eternity, ie. that identity was constantly reinventing and re-shaping itself.

This led to a long and extensive debate on identity between the “deniers,” the “affirmers” and the “doubters.” Some, like Bayarl (1996), considered it an “illusion” and some scholars, such as Brubaker and Cooper (2000) and Avanza and Laferle (2005), claimed it was necessary to abandon it, not only on the grounds that it was an “analytic proposition” but because it was unproven. Jacques Berque
74 was quick to note that although it was confidence inspiring and able to mobilise people, “identity” was a loose and elastic concept capable of conveying an infinite number of meanings; it was in fact a “synthesis” (Berque, 1978, p. 13).

Claude Lévi-Strauss maintained that it was essential to “eliminate the mythical element” from the question of “identity crisis.” One of the defenders of the notion of the “mythical nature of identity” went so far as to write a book entitled *The Myth of National Identity* (2009)⁶ in which he claimed that “national identity” was not only a myth, but an “enormous myth” and “a tremendous old wives’ tale” and that “national identity” was “for the most part a fiction.”⁷

6 Regis Meyran, *Le Mythe de l'identité nationale*, Paris, Berg International Editeurs, 2009.

7 *Ibid.*, see esp. p. 7 and 9.

If one were to ask him in what way he saw “national identity” as a “myth,” his reply would have been, “I am using the word “myth” here in its anthropological sense. Myths are stories that are passed on from generation to generation and have been from the beginning of time. The basic function of those myths is to mobilise a group of individuals and unite them round a single idea, a single world view and a single view of existence. In this sense “national identity” is a myth, since it essentially speaks about the formation of a race in opposition to other races, all of whom compete with each other within the same vital space.”⁸

On Racial Pluralism and National Identity

Nations’ Experiences

75

Nations have had a wide range of experiences in racial pluralism and the creation of a national identity. Some have been negative, others positive. A negative example would be Yugoslavia’s experience in creating a single national identity. Over the ages—both recent and past—Yugoslavia’s history has been one of sectarian and religious tensions and ethnic conflicts because the country is a mosaic of different ethnicities. From time to time its governments have carried out censuses of its racial and confessional groups, and there were occasions, ie. during the censuses, when specifying ethnic identity was compulsory. Later, the situation was reversed and there was a “national option” in which the citizen was free to choose what to put

⁸ *Ibid.*, p. 11.

in the “race box”—he could either state that he belonged to one of the six main Yugoslavian peoples or to one of the numerous national minorities, or he could choose the general “Yugoslavian nationality” option, a choice popular with many members of the younger generation. Alternatively, he could write nothing at all. Praising this initiative, a researcher referred to its “wisdom, which has managed to avoid breaking the thermometer while trying to fight the fever.” However, after years of regimented unity during the Communist era came to an end, Yugoslavia’s “wisdom” turned to “folly.”

76 Nevertheless, other experiences—positive ones this time—almost make us forget what happened in Yugoslavia and offer examples of racial—or ethnic—pluralism and national identity that may be described as “model experiences.”

One such example is Australia. Commenting on the close interrelationship between “national identity” and “multiculturalism,” a 1999 report by the National Multicultural Advisory Council entitled *Australian Multiculturalism for a New Century: Towards Inclusiveness* notes that pluralism is fundamental to the creation of a national identity since “multi-racialism” is an inevitable “reality” that cannot be denied and must of necessity be accepted. The report adds that it is also essential to benefit from it since it is a positive thing, and recommends the use of the term “multiculturalism” as the most apt description of the reality and meaning of Australia’s cultural pluralism. It stresses that the word “multiculturalism” must always be linked

with the word “Australian”—ie. “Australian multiculturalism”—to express Australia’s unity and harmony.

From the above we can recognise the role of racial pluralism in creating a national identity.⁹ The main focus of Australia’s “identity policy” is on the following points:

1. Instilling concepts of “citizenship,” “democracy” and “mutual respect” (recognition of the contributions made by all Australians, including those of British and Irish racial stock, in ensuring the success of the multicultural experience).
2. The need to strive for the success of measures to promote reconciliation with the country’s original inhabitants.
3. The need to embrace the values of social justice.

77

These have been Australia’s goals for over twenty years.

Another example is Canada, particularly Quebec since the 1970s, where Quebec society comprises the distinct elements of the “Quebecois national minority,” “immigrant multicultural integration” and “self-rule for the original inhabitants,” all of which, taken together, combine to form the “Quebec national multicultural identity.” Charles Taylor and Will Kymlicka have written books dealing with this subject in depth.

In our discussions on national identity and ethnicity we find two strongly contrasting national identity expe-

⁹ *Australian Multiculturalism for a New Century: Towards Inclusiveness*. National Multicultural Advisory Council report, April 1999, <http://www.immi.gov.au/media/publications/multicultural/nmac/>.

periences—what we may call the “forced unity experience” (in which people are forced by blood and fire to become “one”), and the “unification experience” (in which people come together as one while preserving their diversity).

The Wisdom Behind These Experiences

“Unification” Pluralism

78

“Identity” is actually “identities.” Identities are interconnecting circles, while ethnic identities, if we focus on them to the exclusion of all others, are inflexible—even fanatical—identities. The reality is that a collective sense of a uniform identity is a phenomenon that is generally an integral part of human existence and every people expresses it in its own way. The Germans, for example, speak of *Wir-Bewusstsein*—“We-awareness” or *Volksbewusstsein*—“People-awareness” (see Herder, philosopher of German nationalism, in *Another Philosophy of History*) or “the national spirit” or even the *Volksseele*—“People’s Soul”—(see the German nationalist poet Ernst Moritz Arndt, 1806).

The sense of belonging to a group is a common human phenomenon and fosters a patriotic spirit. A number of its features—other than “togetherness”—have led various scholars to wonder whether some elements of “patriotism,” “nationalism” and “ethnic feeling” might not be a collective neurosis. If it is true that belonging to a group is ultimately a matter of individual choice in modern societies, it may also be imposed by force in some other cases, thus causing mass psychosis and neurosis.

In modern democratic societies ethnic awareness is a unifying factor in making individuals part of a group and it can be seen as helping to facilitate the state's work of promoting integration by virtue of the fact that the state prefers to deal with groups rather than scattered, isolated individuals.

In fact, states always interfere in situations in which ethnicities represent disparate political positions since there are numerous instances in which countries have been established on the basis of ethnicity. Hence, the dialectic between ethnicities and states. These dialectics give rise to numerous possibilities. They can lead to "national independence"; several modern nation states descended from old European empires from the nineteenth century—the "age of nationalisms"—are the offspring of ethnic movements (didn't the leader of the French Revolution say, "A people that oppresses another people is not a free people"?). Alternatively, they can lead to "national unity" based on either choice or force; after the 1848 crisis, Germany, Italy, Poland and Yugoslavia developed unitary "national identities" which adopted "Liberty and Unity" as their identifying slogan. Or they can lead to "forced integration," which is based, firstly, on a denial of ethnic pluralism, as was the case in Bulgaria, for example, with the Macedonian ethnic minorities; in other situations, in the absence of actual denial the state—reluctantly—recognises some ethnic minority rights. Or they can lead to "genocide"—the most extreme version of a desire for forced integration—on the Hitlerian model of exterminating numerous ethnic minor-

ities including, among others, Jews and gypsies, or on the Stalinist model of deporting entire ethnic minorities.

This, generally speaking, is the negative aspect of the dialectic between the state and ethnicities on ethnic pluralism and the creation of a national identity. Forced integration, genocide and mass deportations are the basic means that states have resorted to throughout history to make “ethnic pluralism” compatible with the “nation state” in the manner of the bed of Procrustes, the legendary bandit who used to stop people on the road, capture them and take them to his lair, where he made them lie on a bed made to his specifications. If they did not fit, he stretched them or used his knife to cut them down to size. Such is the practice of the Procrustean state!

80

However, during the present era we have adopted an approach that is almost unprecedented in history—with the possible exception of some rare instances such as al Andalus and the Ottoman *Milal* system—an “ethnic pluralism stipulated in the constitution.” Instead of forcing multiracialism to adapt to the state, some states have gone in the opposite direction, ie. by making the state adapt to the complexities of multi-ethnicity and creating a national identity on the basis of pluralism rather than the other way round. Hence the relationship between ethnicity and the state has become central to political life and has given rise to a new dialectic whereby some rational and mature ethnic groups have come together to form a “nation,” and the “nation” has proceeded to form a “state.” Similarly, rather than undermining ethnicities, the state has strengthened them by

granting them political and cultural rights and protecting their languages and cultures. So “safeguarding multi-ethnic identities” has become the state’s justification for its existence on the principle that it is a democratic way of creating a pluralist “national identity.”

A Pluralist Identity

The concept of “national identity” is based on the concept of “citizenship.” This has been the case since the days of Ancient Greece, when the intellectual class were divided on the subject. Some only believed in a citizenship that was “global” or “cosmopolitan.” This group ranged from Socrates and Diogenes—who would reply to anyone who asked them which country they belonged to, “I am a citizen of the world”—to the modern American political, ethical and human rights thinker Martha Nussbaum, who revived the debate over the question of “citizenship” in her famous article “Patriotism and Cosmopolitanism”; this view formed the central theme of the book *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*,¹⁰ which cites twelve responses from leading political thinkers, including the call for universal citizenship by the writer H G Wells, who is quoted as saying, “Our true nationality is mankind.”

81

The second group regarded the concept of “universal citizenship”—ie. the idea that a person should be a “citi-

10 See Martha Nussbaum, “Patriotism and Cosmopolitanism”, Boston Rev. Oct.-Nov. 1994, reprinted in *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Joshua Cohen ed., 1996).

zen of the world”—as nonsensical. Reactions to the notion include, “We cannot be truly citizens of the world unless there is a world order. And on the basis of what we know today it is impossible to have a world order unless it is a tyranny” (Amy Gutmann, *Democratic Citizenship*); or “I am not a citizen of the world as she (Nussbaum) would like me to be. I do not know if there is a world like that which a person can belong to, and nobody has ever offered me citizenship (of that kind)” (Michael Walzer, *Circles of Sympathy*); or “Nussbaum speaks about a “citizen of the world” and “citizenship of the world”, but these are expressions that have no real meaning except within the context of a state” (Gertrude Himmelfarb, *The Illusions of Cosmopolitanism*). Or, in the case of a doubter, “Can a person be a citizen of the world without there being a world state?” (Amartya Sen, *Humanity and Citizenship*). Prior to this debate the political thinker Hannah Arendt asserted that “a citizen is by definition a citizen among citizens in a country among countries. His rights and duties must be defined and limited, not only by those of his fellow citizens, but also by the boundaries of a territory.” This indicates that “citizenship is a national project”; in its original and basic meaning, citizenship does not mean that “a person should be a member of a particular political group or other.”

These responses are agreed on two things: firstly, that citizenship cannot exist without a state and, secondly, that citizenship is linked to national character (national identity).

In addition to this, the author of *Citizenship and National Identity* states that there are at least two reasons for a person to remain attached to his nationality and national identity.

Firstly, “personal identity.” When a person asks “Who are you?” the response will not be the response of Socrates, Wells or Nussbaum, but “I am an Omani citizen” or “I am a Palestinian citizen,” indicating that identity is represented by the fact that a person belongs to this or that national group with a specific national identity.

Secondly, ethical reasons, in that a person has a duty and responsibility towards his country and he has the right to determine its destiny in conjunction with the political group he belongs to¹¹

83

Numerous people with an intellectual interest in identity and pluralism maintain that “national identity”—whether pluralist or unitary—is the result of “cultural congruity” between groups of people.

Political thinkers are split into two groups over the question of the “creation of a national identity.” The “spontaneous group” believes that “national identity” is something that is formed “spontaneously” when the reasons for it are present, ie. race, land, language and soul. That was the view of most of the earlier nationalist theorists. On the other hand, the “constructivist group” maintains that “national identity” is not a given but something that has

11 David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 27.

been “constructed”; it is not possible to accept an identity that has been imposed by force and national identity is not something created by decree. That would lead to the coercive imposition of a “prescriptive” or “mandatory” tendency on political thought where the question of the “nation” or “national identity” is concerned. National groups grow out of belief: when a people believe that they have a national identity, that national identity comes into being. It is not merely a question of a group of people sharing some common features such as race or language, since those features in themselves do not automatically lead to the emergence of nations. They only lead to such a situation after a specific sense of national belonging considers them to be so.¹²

84

National identity is seen as a “daily referendum,” which means that it is constantly changing and reshaping itself, it is not a permanent given: “A nation becomes what it becomes through the decisions it takes.” Hence “national identity” is never static under any circumstances but is always prepared to include features that it did not include before. Its arms are always open—it is a “dynamic” kind of identity. That is why this writer puts “shared belief” at the top of his list of conditions for creating a “national identity”; this is followed by “continuous history,” “connected effectiveness,” “attachment to land” and “distinctive common features.” This does not prevent him from acknowl-

12 David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 28.

edging what he calls the “mythological aspects of national identity”¹³ since identity must have an imaginative dimension, that is to say, a mythology, usually involving heroic acts of some kind. However, it is the above features that form the meat of the constructive process.

Responding to the classic liberal view of national identity (which in principle demands that identity should reflect the dominant group—the values of that group being regarded, in principle, as objective, impartial and universal), he says that this is not a necessary element of every identity to the extent that it offers a model for everyone to follow; rather, national identity should be constructed so that it is inclusive, not exclusive.

The fact is that modern states do not discuss questions of racial and cultural pluralism as if they are something to be ashamed of. Instead, they recognise them and accept that their societies include individuals or groups with a range of disparate identities who need to coexist politically. This means that common ground and common points of reference need to be established, and the notion of citizenship is ideally suited to fit the bill.

So how can citizens share a common national identity?

There are two citizenships—hence national identity—models. There is the liberal model, which was predominant in the 1960s; the best example of this is represented by the English sociologist Thomas Humphrey Marshall, who regarded citizenship as a system of equal rights—

¹³ *Ibid.*, p. 31.

civil rights, political rights and social rights—enjoyed by every member of the community. However, if we look closely at this picture, we find that it is based upon the notion of “the existence of a common civil condition shared by the individual members of the community,” that is a single culture and a shared lifestyle, which would make a constructed identity a “standardised identity.” The difficulty this view came up against was the emergence of a radical cultural pluralism.

86 Despite the fact that the renowned American political thinker John Rawls sought to correct the classic liberal view by taking “the fact of pluralism” into account and by asserting that it was important to consider the confessional, creedal, philosophical and ethical differences that exist in democratic societies (and to regard them as crucial rather than incidental), he was inclined to see these differences within the context of the “private space,” while he saw the “public space” as the “commonsense space.”

However, one thing that Rawls may not have considered was that not everybody—indeed this is true of most people—is commonsensical to the point of keeping his private opinions to himself and not announcing them in public or dragging them into every political decision. On the whole, people are more inclined to declare their beliefs than to conceal them. Moreover, people are not—as Rawls’ theory stipulates—inclined to revise their principled beliefs or, if they do, they rarely do so. Nor would one expect them to put their identity as citizens above their ethnic identity; this, too, is something that occurs only on rare occasions.

The second model that emerges from “pluriculturalism,” which has sometimes taken a form known as the “politics of recognition,” represents one of the most striking features of politics in our day—the requirement that different cultural groups should recognise and affirm their different cultural identities; the groups concerned may be defined first and foremost in terms of their ethnicities and religions—Hispanics in the United States of America, for example, or Muslims.

This “recognition requirement” has become so pressing that democratic systems have found themselves forced to become more open and jettison any measures that cause offence to—or ignore—those groups, while taking all possible steps to grant them recognition on equal terms with the majority culture.

87

Conclusion

From the Politics of Tolerance to the Politics of Recognition

Generally speaking, the question is one of inclusive national identity versus exclusive ethnic identities. The politics of recognition has sought to go beyond “tolerance” in the sense that the word is understood in liberal societies. The “politics of tolerance” requires that free groups should be left to assert their identities and express their cultural values within their private space or through their cultural associations. The state’s role here is primarily a negative one: the state is required not to coerce minori-

ty groups into fitting in with or conforming to the majority culture, nor is it entitled to erect artificial barriers that hamper the development of those minority cultures.

The politics of recognition, on the other hand, is critical of the liberal state for its negative approach in that it relegates minority groups to the private space and fails to actively support their respective identities, while leaving the majority culture (the prevailing one) dominant and wrongly endowing it, ie. the majority culture, with the quality of “universality,” “neutrality” and “objectivity.” This is why the “politics of recognition of the other” maintains that the state needs to be proactive in its attitude towards ethnic pluralism, so that the nation’s national identity is created from a plurality of ethnic identities and is constructed on the basis of dialogue and consultation, ie. a state of identity pluralism and pluralist identity.

Les politiques diasporiques menées par les pays d'origine, élément d'une diplomatie des migrations

Catherine Wihtol de Wenden

La contribution la plus importante des migrations aux relations internationales est le défi lancé à l'Etat-nation d'accueil comme principal acteur de régulation des frontières, de l'identité et de la citoyenneté. Réévaluation de la frontière, contournement et remise en question des droits de l'homme soulignent le paradoxe du libéralisme où les grands Etats démocratiques ne parviennent plus à contrôler leurs flux migratoires, face à la force du transnationalisme et à l'interdépendance complexe de la société internationale. Les migrations mettent en première ligne les individus comme acteurs des relations internationales, les liens transnationaux comme réseaux, les acteurs multilatéraux

pour gérer la mobilité et les Etats de départ comme nouveaux partenaires d'une diplomatie d'un nouveau genre.

90 Ces derniers se sont récemment inscrits dans une diplomatie des migrations internationales à travers l'intérêt qu'ils portent à leurs migrants et les instruments qu'ils mettent en œuvre, après une période de longue réticence à prendre en compte le parcours migratoire comme source de richesse et pour leurs intérêts diplomatiques vis-à-vis des pays d'accueil: la reconnaissance de la double nationalité et le maintien de la nationalité du pays d'origine, l'encouragement et le soutien à la vie associative dans les pays d'accueil, notamment quand la diaspora est devenue électrice ou élue dans le pays d'accueil, l'aménagement de la vie culturelle, linguistique, religieuse des communautés pour en contrôler la cohésion à distance, les politiques menées à travers la collecte des transferts de fonds en font partie. Stéphane Dufoix parle à ce propos de "politiques d'attention" (Ghe-rassimoff, Dufoix et Tinguy, 2010) menées par les migrants à l'égard de leurs ressortissants, à travers différents instruments renforçant la capacité des Etats de départ à prendre en charge leurs nationaux, même au-delà de leurs frontières. Les politiques diasporiques rompent avec le modèle unique de gestion des migrations par les Etats d'immigration d'accueil, tout en renforçant parfois le poids des pays de départ et avec eux, éventuellement, le nationalisme des ressortissants. Ces politiques appartiennent au transnationalisme et corrigent l'absence radicale d'Etat dans certains pays de départ ou leur faiblesse sur la scène internationale

quand ils perçoivent, à travers la migration, une occasion d'exister sur la scène internationale.

Les instruments

Les instruments le plus souvent utilisés par les politiques diasporiques sont l'autorisation de sortie, l'aide au désenchevêtrement des nationalités par des politiques de la nationalité fondées sur le droit du sang, l'acceptation de la double nationalité et du vote dans les pays d'accueil, le vote des ressortissants de l'étranger aux élections nationales dans le pays d'origine, le soutien aux associations, le financement du culte et de l'apprentissage linguistique et culturel. Le droit de la nationalité est au centre de cette politique. En 2001, 93 Etats autorisaient la nationalité multiple. Le Maroc, la Turquie, le Mexique, les Philippines, parmi les principaux pays de départ, se sont lancés dans cette diplomatie des migrations d'un nouveau genre.

91

Mais même un petit pays comme l'Erythrée aspire à contrôler son émigration à travers une diplomatie migratoire qui lui permet de s'assurer le contrôle des transferts financiers des migrants et le contrôle de l'impôt diasporique. La communauté est ainsi gérée par l'Etat qui ethnicise le lien migratoire à travers des clubs et des associations, par le consulat et par l'impôt. Certains Etats de départ n'ont pas de politique explicite en la matière, comme l'Egypte, où le relâchement de l'encadrement de l'Etat qui interdisait aux gens d'émigrer a permis la sortie. La Chine donne le même exemple d'une émigration d'abord interdite, où les émigrants étaient considérés comme des traîtres, puis encou-

ragée comme productrice de richesse et de réseaux à travers le monde. Elle soutient aujourd'hui ses Chinois d'outre mer (quelques 50 millions) par le droit de la nationalité, le financement d'associations, des facilités de transferts de fonds, le droit de vote. Ce transnationalisme est aussi l'occasion parfois de manifester des liens d'allégeance et conduit à développer le nationalisme.

Des stratégies d'influence dans les pays d'accueil

92 Un premier objectif de la politique diasporique consiste à faire de sa diaspora une tête de pont dans les pays d'accueil. Ainsi l'Inde, qui a manifesté un intérêt récent (1998) à l'égard de sa diaspora (30 millions d'Indiens à l'étranger) s'est appuyée sur sa migration occidentale, masculine, hautement qualifiée et riche, pour en faire des interlocuteurs privilégiés susceptibles de devenir des hommes d'influence au Royaume Uni ou aux Etats-Unis, dans une rhétorique nationaliste ethnique. Les Indiens ethniques d'outre mer installés dans les pays riches se sont vu ainsi reconnaître la double nationalité depuis 2003. L'Etat mexicain pratique à l'égard de ses expatriés l'extension des droits politiques. Cette demande, vieille de plus d'un siècle, n'a été accordée qu'en 2005. Mais, par le jeu du droit du sol aux Etats-Unis, le vote mexicain aux Etats-Unis (quelques dix millions de ressortissants) concourt à la défense des droits des immigrants et aux négociations interétatiques pour la réforme de l'immigration, soutenues par le gouvernement mexicain dans sa diplomatie d'influence avec les Etats-Unis. Sté-

phane Dufoix parle à cet égard de “politiques outre étatiques” à distance.

L'Italie a réactivé sous les gouvernements Berlusconi le vote aux élections législatives et le voyage payé avec possibilité de réintégration dans le pays d'origine par le droit du sang grâce à une loi de 2001. Aux élections d'avril 2006, les Italiens de l'étranger ont ainsi dû élire 6 sénateurs et 12 députés pour représenter les circonscriptions mondiales, l'occasion de transformer les expatriés en instrument politique. Mais leur vote, contrairement aux attentes de Silvio Berlusconi, a favorisé le centre gauche de Stefano Prodi, du fait que la majorité des Italiens de l'étranger (3 à 5 millions aujourd'hui) sont aujourd'hui installés dans d'autres pays européens, socialisés majoritairement par le monde ouvrier et ses structures italiennes, et non en Argentine où la sympathie à l'égard du fascisme est demeurée forte. Le vote des Italiens de l'étranger a ainsi fait l'effet d'une bombe. Une institution, le Commissariat général à l'émigration, soutient le processus avec les consulats.

93

La langue peut aussi être un instrument de présence. En Allemagne, la catégorie des *Aussiedler* a été définie en Allemagne moins par l'ethnicité que par la langue. Deux millions d'Allemands de l'extérieur, d'origine allemande par la langue et la culture ont ainsi pu regagner l'Allemagne au lendemain de la chute du mur de Berlin, provenant de l'ex URSS et ont pu acquérir la nationalité allemande, alors fondée exclusivement sur le droit du sang.

Il en va de même pour la francophonie. On compte environ deux millions de français à l'étranger, mais la franco-

phonie inclut 180 millions de personnes et se situe au neuvième rang des communautés linguistiques tout en étant la seule, avec les anglophones, à être présente sur tous les continents. “Ce merveilleux outil trouvé dans les décombres du régime colonial”, selon l’expression de Léopold Senghor, d’Amani Diori et d’Habib Bourguiba, paradoxalement rendue possible par la décolonisation est devenue un puissant facteur de migration vers la France et le Québec, ceux-ci contribuant à leur tour à la valoriser: la réception des media en Français (radio et télévision), la diffusion de produits de consommation et de culture français (livres, films), sont un puissant facteur d’attraction des nouveaux flux, nourris par l’envie d’ailleurs. Ils forment des couples migratoires quand une seule nationalité de départ est présente dans un seul pays d’accueil (ainsi plus de 90% des algériens en Europe sont en France) ou des quasi diasporas quand ils se répartissent entre plusieurs pays d’accueil et tissent entre eux des liens transnationaux (c’est le cas des marocains en Europe).

94

Des stratégies tournées vers les pays de départ à des fins de renationalisation du *transnationalisme*

Le cas philippin en fournit un exemple. On compte 8 millions de Philippins à l’étranger, soit 10% de la population du pays, ce qui en fait la quatrième diaspora du monde, après les Mexicains, les Chinois et les Indiens. Ils sont la principale source de devises pour leur pays. En 2007, les Philippins ont envoyé 17 milliards de dollars au pays, soit 13% du

PIB, un score dépassé seulement par les Libanais (25%). La diaspora philippine est caractérisée par une grande diversité de profils (infirmières, personnel d'accompagnement des personnes âgées, marins, entrepreneurs privés, universitaires, travailleurs manuels). Les deux millions de Philippins qui vivent au Moyen Orient, dont un million en Arabie saoudite, sont presque tous des migrants temporaires. D'autres, enfin sont presque apatrides, comme les "travailleurs de la mer", qui forment le tiers de la catégorie à l'échelle internationale. Les deux tiers des Philippins à l'étranger sont des femmes, devenue l'un des symboles du pays, et dont la demande a connu une croissance exponentielle depuis les années 1990, à cause des besoins de garde des personnes âgées. Cette émigration peut être considérée comme transnationale, dans la mesure où elle traverse les frontières, se réinstalle dans un autre pays et entretient des liens forts avec les familles au pays. En 1988, Cori Aquino lança l'expression de "nouveaux héros nationaux" pour les travailleurs philippins à l'étranger. En 2003, l'Etat philippin décide par une loi d'encourager la vote des Philippins à l'étranger aux élections nationales, libéralisant en même temps les possibilités de double nationalité. Une importante activité associative, à laquelle l'Etat philippin a soustrait un certain nombre de ses priorités, a fait de ces structures associatives les acteurs locaux clés de la cooptation de la diaspora philippine, entretenant ainsi un fort nationalisme, malgré la faiblesse de l'Etat philippin. L'Etat est dépendant des transferts de fonds, mais au prix d'une écono-

mie devenue rentière à l'égard de son émigration et d'un nationalisme à distance tous deux porteurs de changement.

Le Maroc

On trouve ce même exemple d'Etat rentier à l'égard de son émigration dans la région du fleuve Sénégal. La migration devient l'horizon économique pour toutes les catégories sociales, liée à la monétarisation de l'économie. La migration vers Dakar est due aux difficultés de l'agriculture vivrière et est souvent un prélude à la migration internationale. Des familles transnationales se créent, pour lesquelles l'argent de la migration est parfois l'unique source de revenu, ce qui crée des déséquilibres entre les régions de migration et les régions sans migration, décuplés par les politiques de coopération décentralisée menée par les instances d'accueil dans les régions d'où viennent les migrants.

96

Conclusion

La diplomatie des migrations est multiple. La politisation croissante de la question migratoire au nord, l'émergence de politiques d'émigration dans les pays de départ contribuent à faire de l'immigration un enjeu de plus en plus sensible des migrations internationales. La diplomatie des migrations internationales est un vaste champ de recherche encore peu exploré. Les politiques d'émigration des pays de départ sont encore peu définies, mal connues et rarement étudiées, par opposition aux politiques d'immigration. C'est aussi un espace politique réunissant une multiplicité d'acteurs à plusieurs

niveaux, à travers un éventail de politiques publiques et privées, mêlant intérêts internes et considérations externes.

Bibliographie

CHOATE, Mark (2008). *Emigrant Nation*. Cambridge Mass, Harvard University Press.

DUFOIX, Stéphane (2003). *Les diasporas*. Paris, PUF.

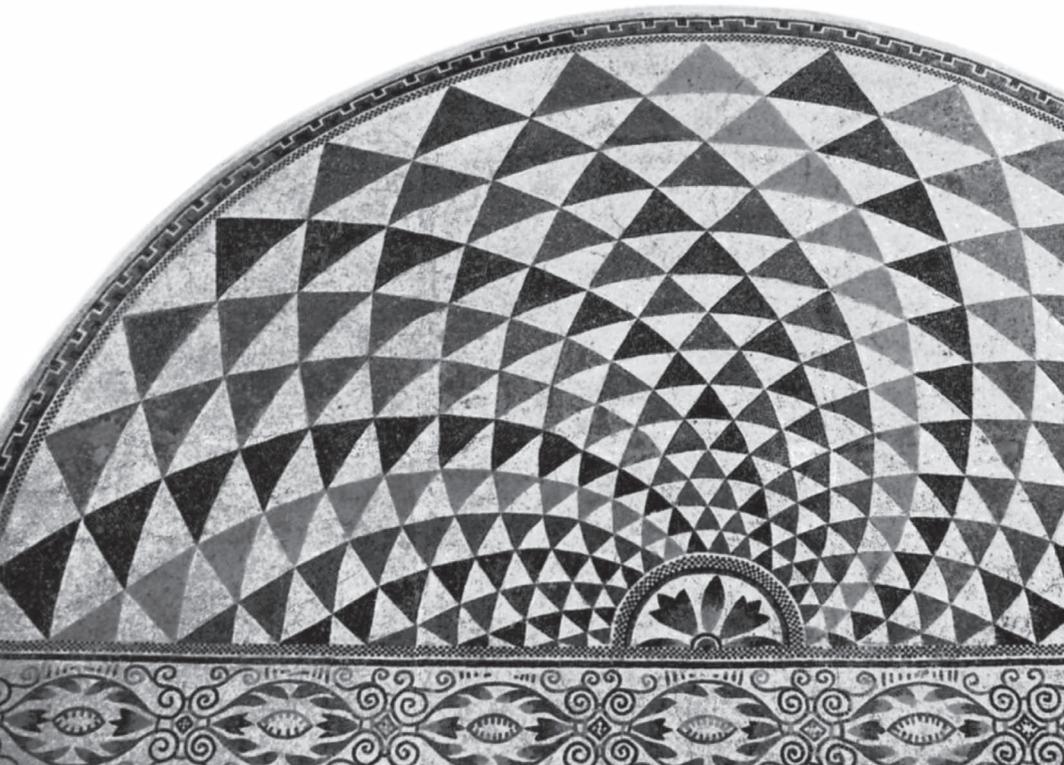
GHERASSIMOFF Carine; DUFOIX, Stéphane; et Tinguy, Anne de (2010). *Loin des yeux, près du cœur, les États et leurs expatriés*. Paris, Presses de Sciences-po.

GREEN, Nancy et WEIL, François (2006). *Citoyenneté et émigration, les politiques du départ*. Paris, EHESS.

WENDEN, Catherine Wihtol de (2011). *La question migratoire au XXI^{ème} siècle*. Paris, Presses de Sciences-po, chapitre 4.



*Les Défis de L'Europe
et les Transformations
dans le Monde Arabe*



Herméneutique de l'indignation

Gianni Vattimo

Herméneutique de l'indignation est une expression à double sens. Il s'agit, soit de l'interprétation qui assume comme objet ce que nous avons appris à nommer "indignation" d'après le pamphlet de Heschel et les actions des *indignados* espagnols, grecs et américains de *Occupy Wall Street*; soit de l'indignation au sens du génitif subjectif — l'interprétation qui est motivée et inspirée par la (même) indignation des indignés. D'ailleurs, qui pourrait interpréter l'indignation si non les indignés eux-mêmes? Non, peut-on objecter, l'indignation est un sentiment qui risque d'obnubiler l'intelligence et ne pas permettre de comprendre de façon adéquate ce que l'indignation "objet" signifie. Comme toujours, là où s'introduit la notion, voire le terme même de herméneutique se crée une sorte de court circuit, l'*intentio recta* devient immédiatement *obliqua*, tout se com-

plique. Il s'agit probablement du fait que le terme même d'interprétation a un sens double: on croit généralement qu'il indique la méthode pour saisir le "vrai" sens d'une phrase ou d'un "fait", en mettant entre parenthèses les apparences liées à la contingence des situations, y compris la subjectivité de l'interprète; mais justement celui-ci est ce qui — dans le sens purement étymologique du terme, ne peut pas être exclu, il est inter-prète, il présente un intérêt, condition indépassable de l'interprétation... Quant aux indignés et à l'indignation, on voit bien que le fait même de poser la question d'une herméneutique de l'indignation ouvre un horizon de discours politiques et philosophiques, horizon qui ne se laisse pas réduire la question à des limites tranquillement théoriques.

102

Que veulent-ils, les indignés? Répondre à cette question veut dire "interpréter" le sens de leur indignation. Notons que dans le "inter" du mot interpréter, il y a aussi la signification de "traduction". Les indignés ont-ils besoin d'une traduction? On n'ignore pas que ceci implique le problème de la "représentation" aussi politique — parlementaire, etc. — de l'indignation; et d'autre part, en termes plus spécifiquement philosophiques, on ne peut pas oublier l'importance que revêt dans les débats de la philosophie analytique la question de (l'impossibilité de) la traduction "radicale". Je pense à Quine et Davidson, et au fait que justement en relation à la question de la traduction, ils sont arrivés à parler d'un *principle of charity*. Traduisons (!): comme nous ne disposons pas d'un métalangage universel ou absolu qui puisse garantir la traduction parfaite d'une expression

d'une langue dans celle d'un autre (souvenez vous du fameux terme "gavagai", le lapin courant, la course même, le lapin?).

Dans le cas de "gavagai", on a habituellement recours à la solution de Wittgenstein: pour apprendre une langue, il faut partager la forme de vie qu'elle contribue à constituer; il faut vivre la vie de ceux qui parlent cette langue, jouer leur jeu, etc. Pas question d'un manuel, qui sert seulement pour les "traductions" imparfaites — quoique utiles, bien sûr — qui demandent à la fin l'application du principe de charité. Il paraît donc que, pour comprendre à fond ce que veulent les indignés, il faut partager leur indignation. Il y a tout de même une nuance différente entre comprendre ce que *veulent* les indignés (par exemple: l'abolition de la guerre, etc.) et ce qu'ils *veulent dire*. Dans cette petite nuance se cache un thème très important, qui rejoint celui de la représentation politique: les indignés nous disent quelque chose qu'ils veulent nous faire comprendre, ce qui suppose qu'ils nous parlent dans une langue compréhensible, la nôtre ou presque la nôtre... On voit bien que, sans exagérer l'importance de cette notation sur le plan théorique, le vouloir dire, sur le terrain politique, implique toujours une sorte de compromis. Dans quelque part de son œuvre, Bertolt Brecht écrivait que "nous qui voulions construire la gentillesse, nous n'avons pas pu être gentils", et, dans une autre page dont je me souviens plus vaguement, que "l'indignation pour l'injustice rend notre voix rauque". L'objection que l'on oppose toujours aux indignés, pas seulement les plus récents, est qu'ils n'ont pas un programme positif que

l'on puisse discuter; ils se limitent à critiquer, violemment même, l'existant, sans bien savoir ce qui devrait le substituer. On évoque ainsi la peur du pur désordre. D'ailleurs, sans une véritable crise qui touche profondément les gens, il n'y aura pas de changement politique, par exemple pas de nouvelles majorités électorales, etc. Evidemment, on ne peut pas souhaiter, voire stimuler, une crise désastreuse dans l'espoir de provoquer le renouvellement. En tout cas, aujourd'hui, au moins en Europe, la crise est bien actuelle sans que l'on ait besoin de la provoquer. Elle n'est pas suffisante, à ce qu'il paraît, pour provoquer une révolution, quoique les agitations sociales deviennent de plus en plus marquées. L'idée même d'une révolution dans un pays "occidental", c'est-à-dire dans un de nos pays industrialisés — justement ceux qui connaissent la crise économique actuelle — est devenue impensable: imaginez les Français du XVIII^{ème} siècle qui assomment leur roi! Aujourd'hui, l'OTAN, l'Union Européenne, l'ONU, le Fond Monétaire International se précipiteraient pour restaurer l'ordre (ou, comme en Lybie, pour protéger les citoyens contre la violence avec des bombes...). Ce qui veut dire qu'aujourd'hui encore plus que dans le passé, l'idée d'indignation est censée être la négation pure, sans un véritable projet. C'est bien là l'un des sens de l'idée de Walter Benjamin dans ses thèses sur la philosophie de l'histoire: les révolutionnaires dans leur action sont inspirés par le souvenir — l'indignation, dirions-nous — des ancêtres opprimés beaucoup plus que par l'idéal des petits-enfants libérés et de leur monde à venir. La force du pouvoir, à son tour, consiste, toujours

aussi, dans l'inertie de l'existant: on ne sait jamais ce qui peut se passer si l'on change...

Une herméneutique de l'indignation implique tous ces problèmes. Surtout celui qui naît du fait que dans notre monde de plus en plus intégré, toute transformation un peu moins routinière devient impossible, voire impensable. Ce qui peut nous faire douter une fois de plus de la bonté des projets d'unification — des États, des continents, du monde. Le pauvre Kant, avec son idéal d'une république cosmopolitique régie par une seule loi ne pouvait pas prévoir le degré de contrôle qui est devenu possible aux puissants d'aujourd'hui. De nos jours, on constate le renversement du mot de Hegel selon lequel "seulement le tout est le vrai", qui doit se lire plutôt, selon Adorno, comme "le tout est le faux". Adorno pensait très probablement aussi que la révolution, si jamais elle était possible, deviendrait un tout "faux", ce qui d'ailleurs s'est passé (selon lui et selon la vulgate historique) avec la révolution d'Octobre et le stalinisme. Les indignés de Madrid ou de New York de nos jours ne peuvent pas croire que la leur soit une révolution en marche; au moins, ne sont-ils pas inspirés par l'idéal de la société nouvelle qu'il s'agirait de construire. Ils s'appellent indignés, et non pas socialistes ou communistes. Leur malheur, notre malheur, est d'avoir été privés de la possibilité même d'un rêve positif, ils sont plutôt comme une sorte de prolétariat marxiste traduit sur le plan psychologique, ils n'ont rien à imaginer, ils en sont réduits au niveau du refus et, sinon, du ressentiment et de la vengeance. Nous ne sommes pas en train de construire une "rhétorique

de l'indignation": ce n'est pas un portrait trop pessimiste ou trop littéraire de la jeunesse "rebelle" de nos villes, de Rome (15 octobre!) à Madrid (mai dernier) à Londres de ce jour, ainsi qu'également au dit Printemps arabe. Les jeunes qui occupent les places et menacent d'y rester longtemps sont en général des chômeurs plus ou moins involontaires et peuvent être comparés aux habitants des *slums* des tiers et quart-monde. Une recherche récente a montré qu'en Italie, il y a un pourcentage préoccupant de jeunes — 18-25 ans — qui n'ont pas de travail, sans être étudiants. La rage sociale, encore plus que l'indignation, ne peut que s'accroître: s'ils se droguent ou passent à la criminalité plus ou moins violente, ce n'est absolument pas une surprise. Il

106 sont en tout semblables aux jeunes du Sahara occidental que j'ai connu lors d'un voyage en tant que membre du Parlement Européen: rien à faire, ni travail ni école pendant toute la journée, aucune expérience d'une vie de "ville" car ils sont prisonniers de camps de réfugiés. Pas de *polis* (même pas de police, en effet.), aucune vie politique, une conscience et une culture de pure survivance matérielle et l'espoir de s'évader un jour vers l'Europe. Il y a, bien sûr, des différences entre nos jeunes des *slums* occidentaux et cette génération encore plus misérable. L'indignation des jeunes rebelles exprime aussi tout cela, bien que nos indignés soient en général plus cultivés et moins pauvres (on m'a dit des jeunes de Londres qui se révoltaient il y a quelque mois, qu'ils le faisaient parce qu'ils voulaient avoir plus de chaussures de marque, plus de téléphones mobiles, etc..Oui, admettons cela aussi; et alors? Qui les a éduqué

dans le culte des marques et des biens superflus, sinon les mêmes banques et les mêmes gouvernements qui maintenant leur imposent l'austérité? Ils sont les vrais prolétariens de nos jours, privés aussi de leur imagination qu'on leur a volé. (À ce propos, ne pas oublier que ce fût un chef du gouvernement italien, Berlusconi, l'homme plus riche d'Italie, qui passait ses soirées libres en compagnie de chansonniers de troisième ordre, de filles de joie, en somme des gens très médiocres; jamais une invitation à des artistes, à un prix Nobel, à des hommes de sciences, etc.. *Boring.*)

Que lire, donc, dans l'indignation que nous voulons interpréter? Nous sommes en face d'un cas exemplaire pour l'herméneutique: pas d'interprétation acceptable sans participation, comme dans le cas de l'ethnologue qui tâche de comprendre le mot *gavagai*; on ne comprend rien sans une forme de participation, de partage. Si l'indignation ne nous concerne pas, ou si nous voulons faire du journalisme, de la sociologie *wertfrei*, comme dirait Max Weber, nous ne sommes que des fonctionnaires du système qui veut l'exorciser. En quelle mesure la condition prolétarienne des jeunes indignés nous concerne-t-elle? La question n'est pas, encore une fois, de type "gnoséologique", comme elle le serait s'il s'agissait de se mettre en condition de mieux comprendre, décrire, objectivement, *sine ira ac studio*, un phénomène qui nous échappe. La question nous concerne avant tout en tant que partie sociale, pris, embarqués dirait Blaise Pascal, dans un conflit; les banquiers ou les propriétaires de grands moyens d'information ou du *share holders* des corporations sont aussi concernés, chacun dans

leur condition de partenaire d'un dialogue ou d'un conflit. En philosophie, au moins à partir de la fin du XIX^{ème} siècle (discussion sur le *Geisteswissenschaften*, Dilthey etc.) on a déjà souvent rencontré ce problème, dans la forme de la possibilité de connaître "objectivement" l'histoire, étant donné que, dans une certaine mesure, toute histoire que nous étudions nous touche et nous conditionne, est la nôtre. On a cru résoudre le problème avec des concepts tels que l'*Erlebnis*, l'empathie, c'est-à-dire une forme d'identification imaginaire avec les objets de l'historiographie, une identification qui restait plus ou moins explicitement au niveau esthétique — ce qui est visible surtout chez Dilthey, pour lequel la jouissance esthétique est presque complètement réduite à l'effet de "extraniation" dirait on, à la force d'une œuvre littéraire, musicale, théâtrale, etc. de nous faire vivre dans l'imagination d'autres formes de vie (encore, un terme analogue à celui de Wittgenstein), ce qui nous fait plaisir parce que dans la vie quotidienne on est toujours lié à une situation limitée, à un travail (à ne pas oublier!) à une condition sociale... Cette référence à l'esthétique n'est pas si extravagante; le fait est que dans notre effort d'interpréter l'indignation des indignés, il y a toujours le risque de tenter une identification imaginaire, au fond esthétique, avec le "mouvement". Quelques-uns de nous se souviennent de la mode 1968 d'aller à Paris pour participer aux émeutes étudiantes de la Sorbonne, qui d'ailleurs avaient une forte composante de sensualité, de libération sexuelle etc. Devrions-nous avoir honte, aujourd'hui, de cet élément esthétique de notre (mon) effort de partager

l'indignation? Il est vrai que les indignés sont en général des jeunes, souvent beaux, dotés d'une vitalité que beaucoup d'entre nous ont perdu depuis longtemps. Encore une fois: pourquoi pas? Pourquoi la révolution ne devrait-elle pas être une fête, une libération dans le sens le plus complet? Surtout: les désirs de transformation sociale sont eux aussi des désirs, pas des exigences "rationnelles" fondées sur un calcul utilitaire ou sur la revendication des "droits humains" reconnus par une philosophie. La méfiance des partis révolutionnaires vis-à-vis du désir, quand elle n'est pas un moyen de défense des privilèges des bureaucrates, est une forme de stalinisme; comme Staline a dû devenir un dictateur sanguinaire parce qu'il voulait réaliser une industrialisation de type capitaliste américain, de la même manière les révolutionnaires adoptent souvent l'éthique répressive de leurs ennemis.

109

Comme vous le voyez bien, ce discours d'herméneutique de l'indignation nous conduit très loin et peut être sur un *Holzweg*, pour le dire avec Heidegger, un chemin qui se perd dans le bois. L'indignation n'est pas une œuvre d'art ou un texte du passé lointain que l'on puisse revisiter pour en tirer un plaisir "esthétique", une sorte de pause dans la vie quotidienne (l'art comme dimanche de la vie selon Hegel). Sortir de la condition quotidienne, que nous n'aimons pas ou qui nous ennueie, peut être quelque chose de bien plus concret et "réel" qu'un jeu d'imagination. L'art lui-même se refuse très souvent aujourd'hui à cette jouissance oublieuse. Bertolt Brecht, que j'ai déjà évoqué, pensait à un théâtre épique, non aristotélicien, c'est-à-dire non

catartique mais plutôt franchement révolutionnaire. L'herméneutique elle-même ne s'applique pas simplement à interpréter l'indignation, elle est mise en question par le fait de rencontrer des phénomènes de ce genre. D'ailleurs il ne faut pas oublier que Heidegger avait commencé son itinéraire philosophique, à l'époque de *Sein und Zeit*, en réfléchissant sur Dilthey et la question du rapport avec le passé historique. Il se sentait comme un disciple de Dilthey qui voulait en développer l'héritage et faire connaître l'importance de sa pensée. Et bien nous voilà poussés, comme Heidegger lui-même, vers une conclusion pratico-révolutionnaire par cette simple réflexion sur un titre — proposé génialement par Candido Mendes — qui semblait devoir se borner à appliquer la “méthode” herméneutique au phénomène indignation. Bien sûr, nous ne sortirons pas tous d'ici pour aller conquérir le Palais d'Hiver ou le Fond Monétaire International. Mais, en considérant ce que nous enseigne le mouvement des indignés, nous pourrions au moins commencer à y penser.

Democracy and Representation

Dick Howard

1. Introduction

Within the context of this panel's concern with "European Challenges and the Transformations in the Arab World," I have been asked to discuss the theme of "Democracy and Representation." That latter challenge is present also, and in an acute form, in the political life of the United States, despite its different historical experience of democracy, and despite its paradoxical marginalization in the decade since 9/11. In the first of these two short papers (Number 2 here), I return to the antipolitical choices of the Bush administration in the wake of the attacks of September 11, 2001 in order to pose the question whether, and how, Barack Obama has tried—with questionable success—to renew the political life, and the international role,

Dick Howard

of American democracy. Central to his efforts, but also to the resistance of the right-wing opposition, is the question of representational legitimacy, as I try to show in these first considerations.

This question of political legitimacy was, and I think remains, central also to the events collectively called the “Arab Spring.” I suggest an interpretation of this movement in the second short reflexions presented below (Number 3 here), “The Resistance of Those Who Desire Not To Be Ruled.” The reader will recall that this title is adopted from the central chapter of Machiavelli’s *Prince*. As in the earlier discussion of the United States, the question of political legitimacy (and the temptation of antipolitics) is
112 central to my argument. The force of dictatorship aided by wiles of corruption have been delegitimized; the “prince” has become a tyrant; who can rule, and how, over those who do not wish to be ruled?

2. Echoes of 9/11: Anti-Politics and Politics from Bush to Obama¹

On November 12, 2001, I received a request from the German journal *Kommune* to send for their next issue, which was already in press, some reflections on the events of 9/11 and their implications for the future. The invitation was welcome; after all, what can an intellectual do in the face of such total destruction but try to construct

¹ Published in <http://essays.ssrc.org/10yearsafter911/echoes-of-911-anti-politics-and-politics-from-bush-to-obama>.

some sense by using his most familiar tool, the word? As they had a French translator at the ready, I wrote my essay in that language and sent it as well to the journal *Esprit*, of whose editorial board I am a member. The titles of the two published versions of my essay are telling. The German version posed the question “*Krieg oder Politik?*” (War or politics?), while the French title was more imperative: “*Quand l’Amérique rejoint tragiquement le monde*” (When America tragically rejoins the world). Reflecting a decade later, I think that both remain apt.²

With regard to the question of war or politics, the Bush government clearly chose the first, and the easiest, option by declaring a “War on Terror” that was, strictly speaking, either unwinnable, since the acts of terror had to have been already committed, or infinite, since anyone could be, or become, or be accused of being a terrorist. But the administration never asked itself what victory might mean; nor did it consider the costs, monetary or moral, of its reaction to 9/11.

113

The difficulty was evident in Bush’s repeated use of the passive construction. For example, on September 20, 2001, he declared, “War has been waged against us by stealth and deceit and murder. (...) This conflict was begun on the timing and terms of others; it will end in a way and at an hour

2 Dick Howard, “Krieg oder Politik?”, *Kommune*, 19, October 2001, 6-9; and “Quand l’Amérique rejoint tragiquement le monde,” *Esprit*, October 2001, 8-14. I don’t recall which title was mine and am unable to find the original manuscript that perished with an old hard drive. (There is no English translation.)

of our choosing.”³ The passive victim of treachery would write the script for the restoration of its own healthy vigor. This warrior rhetoric sufficed for Bush to win reelection in 2004, but by 2008 his popularity had sunk so low that John McCain never once asked him to take part in his doomed campaign. The War on Terror—the easiest, because the least complicated, solution—was perhaps morally satisfying, but its political shelf life was short, however effective or ineffective its realization.

114 The victorious campaign of Barack Obama in 2008 seemed to represent the other pole, the political path, suggested by the German title. Like many others, I thought so and tried to show why and how it did so in many essays in *Kommune* and *Esprit*. [I’ll not try to list those articles here; they are available on my website, <http://www.dick-howard.com/>. I have also regularly published op-eds in the daily paper *Ouest-France*. While the first of these, published December 28, 2006, carried the optimistic title “Une étoile nouvelle sur l’horizon américain” (A new star on the American horizon), the title of the most recent, published on August 15, 2011, worried about “Ce que le president a oublié” (What the president forgot)—namely, the creation of a coherent political narrative.] As Obama’s 2012 campaign begins to take form, I ask myself whether I was guilty of taking my wishes for reality, which I will address in a moment. But I want first to try to clarify the option not taken in the

3 eMediaMillWorks, “Text: Bush Remarks at Prayer Service,” *Washington Post*, September 14, 2001, http://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushtext_091401.html.

immediate wake of 9/11, namely, the need to make *political* sense out of that singular, terrible day—to take the difficult path of politics rather than the easy and *anti-political* option for war.⁴

To begin to define that political path, let me translate here the first paragraph of my 2001 essay:

Where were you on November 22, 1963? Even the young remember that date because the assassination of John F. Kennedy on that day began a new political age for a suddenly sobered America. The same question will be posed in a more painful manner for September 11, 2001. However, if the murder of John F. Kennedy was followed by a blind engagement in Vietnam that finally alienated civil society, that same society was also engaged in a “War against Poverty” that was a culmination of the battle for civil rights. Which will it be this time, when we hear of a “war” against a non-identified enemy and society seems to forget itself in a comprehensible patriotic spirit that risks either dissipating in the long term or exploding into a demand for an immediate and terrible revenge?

115

The civil rights movement to which I referred was political insofar as it created the context in which the existence of economic inequality became socially intolerable. This context was brought to the foreground by the assassination of Kennedy, and LBJ had the political judgment needed to understand the new possibilities before he succumbed to the “logic” of the domino theory that seemed to make war in Vietnam an overriding but unwinnable im-

4 In a book that I wrote during the years following 9/11, I try to show that the opposition between the political and anti-politics has been a constant in the history of political thought since the Greeks. See Dick Howard, *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions*, New York, Columbia University Press, 2010.

perative. What could be the political equivalent to the civil rights movement in the wake of 9/11?

116 A provisional answer to the need to invent a new politics was suggested by the French title of my essay. It seemed 9/11 could be understood as a sort of wake-up call. Although Bush *père* had talked about a “New World Order” after the disappearance of the Soviet Union, he treated the military strength of the hegemonic American hyper-power as its ordering force.⁵ This encouraged an attitude among the citizenry that was almost autistic, in the sense that it reflected an inability to take into account the point of view, and the interests, of others. During the Clinton years there was some change, but the justification for the interventions in Bosnia and Kosovo was still paradoxical; it combined an immediate empathy for the other whose life was threatened with defense of human rights as a political rather than a moral obligation. That is why there never was a “Clinton Doctrine,” nor could there have been one, despite Madeleine Albright’s efforts.

September 11, 2001, was a wake-up call; it said that the United States is part of the world *and* that the world is a complicated, messy place from which violence and hatred—and all those other “passions” that had preoccupied eighteenth-century philosophers—cannot be eliminated once

5 It is worth recalling that two years before the Berlin Wall fell and communism disappeared as a force or a threat, the historian Paul Kennedy published *The Rise and Fall of the Great Powers*, setting off a passionate discussion of the question of America’s coming “decline.” Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, New York, Random House, 1987.

and for all, as Bush *films* put it, “at an hour of our choosing.” This was the “tragic” aspect of America’s reentry into the world. It is for precisely that reason that politics is necessary. The goal of political action is not to put an end to evil (and thus to history) once and for all; it is to learn to live critically in the world and with an ongoing history, which no single power can control. If the “world” came knocking at America’s door on 9/11, saying that even a hyper-power cannot ignore the vicissitudes that Machiavelli called *fortuna*, then Americans had to learn how to welcome that unexpected and often unwanted guest who can be neither ignored nor eliminated. That was the challenge, as I saw it, in the immediate aftermath of 9/11.

Where do things stand today? Have Americans learned anything during the decade that followed the shock? Should the United States be congratulated for the election of Barack Obama, who promised a new politics built on the “audacity of hope,” expressed by the rallying chant of “yes we can”? That’s what the Nobel Committee seemed to think in awarding him its Peace Prize in 2009. Or was his election the expression of a climate created by Americans’ recognition that they are indeed part of the world and that they cannot stand simply on a war footing against it? That’s what Obama’s speech in Cairo in June 2009 seemed to promise.⁶ Does this recognition of the need to take into account the standpoints of others carry with it the seeds of

117

6 “Text: Obama’s Speech in Cairo,” *New York Times*, June 4, 2009, <http://www.nytimes.com/2009/06/04/us/politics/04obama.text.html>.

a revivification of our domestic democracy? It is unfortunately necessary to answer in the negative and to fear that the same negative applies to the other questions as well.

American democracy today is divided by a conflict of legitimacies. Barack Obama was elected to a four-year term of office, which he took as a mandate to “change the way Washington works.”⁷ To realize this goal, he will need to lead a political process that depends on more than enthusiastically chanting crowds. The Republican opposition first contested the legitimacy of Obama’s mandate, and then, as the economy went from bad to worse despite the administration’s efforts, their right wing mobilized in the midterm elections to gain stunning victories (at all levels of government). This permitted the Republican opposition to claim that they had a mandate that trumped the legitimacy of the president, whom they are determined to dethrone in 2012. The result has been sharp conflict, most recently over the raising of the debt ceiling, and the promise of stalemate, which was the justification for Standard & Poors’ lowering of the US credit rating.⁸

7 “Remarks of President Barack Obama, Weekly Address, February 28th, 2009, Washington, DC,” *White House Blog*, <http://www.whitehouse.gov/blog/09/02/28/Keeping-Promises/>.

8 This conflict of legitimacies can also be seen as the opposition of one politics that looks toward the future for its justification to another politics that is oriented toward the restoration of the past. In the case of some Republicans, that past lies prior to the New Deal; for still others—such as Texas governor Rick Perry—it lies back in the time before the Sixteenth and Seventeenth Amendments (which introduced the income tax and the direct election of senators).

Obama seems to have gotten the worse of this recent conflict. His way of negotiating aims at compromise that is “liberal” in that classic sense defined by the poet Robert Frost as someone who is so altruistic that he refuses to defend his own arguments. As a result, the president is losing the support of the left wing of his party and that of the youthful enthusiasts whose activism was essential to his victory. Although Mr. Obama seems to think that he still has time to reverse the tide, he faces a classic political dilemma most sharply depicted by the sociologist Max Weber nearly a century ago in “Politics as a Vocation”—the political realm is no place for saints.

The president and his staff seem never to tire of claiming that Obama is “the only adult in the room” of squabbling, stubborn, and self-interested politicians who populate that “Washington” that he wants to change. The opposition Republicans, of course, claim to be acting as men of conviction for whom compromise would amount to a betrayal of the principles that they share with their constituents. This is an example of what Weber called a “politics of conviction.” When Barack Obama proposes to compromise with the opposition, putting himself from the outset in a weak negotiating position, he illustrates what Weber defined as a “politics of responsibility.” The president’s expectation is that it will become evident that his politics of responsibility works for the good of the public as a whole, that is to say, in all its diversity, whereas the Republicans’ politics of conviction is based on private commitments to particular moral beliefs that are not necessarily shared by

all citizens. In a pluralistic democracy, the claim to express universal ethical values has to take into account the fact that others too have values for which they also claim universal validity. In this sense, the political path proposed by Barack Obama can be said to build from the experience of 9/11 and the failure of the “war” against terrorism.

Unfortunately, if this is the political logic that underlies Barack Obama’s choices, he has forgotten the paradoxical conclusions of Weber’s political sociology. The politics of responsibility still has to answer two questions: Responsible to whom? Responsible for what? To answer these questions, the president would have to give up his quest for reasonable compromise; he would have to choose sides.

120 Because he has not done that, his political proposals have been unfocused; they lack long-range narrative coherence, appearing to be simply improvisations of the moment.

This is an unexpected situation for those who placed their hopes in a presidential candidate whose first claims to a public role were articulated in his writing. Could it be that his identification of his own biography with the history of the United States limits his ability to recognize and to combat the divisions that—as Machiavelli said of Rome—have been the source of its continual growth and transformation? Could it be that, implicitly, Obama does not recognize that politics cannot overcome division and eliminate violence and injustice; it can only make possible the *search—even the combat, but not a “war”*—for peace and justice? If that is the case, then he too will not have heard the echoes of 9/11 that call for a renewal of the political.

3. The Resistance of Those Who Desire Not To Be Ruled⁹

I chose this title in early February while following excitedly the events in Tunisia that would spread to become what is now being called the “Arab Spring.”¹⁰ In the weeks and months that have followed, commentators have looked for points of historical comparison with what had taken them, and the rest of us, by surprise. It is unpleasant to admit that history is contingent, fraught with accident and unintended consequences. The obvious analogy that came to mind was the unexpected demise of the Soviet empire in 1989. But its uneven results, two decades later, have led more pessimistic analysts of the Arab spring to recall the fate of the Prague Spring of 1968, or perhaps that of the rebellions in Budapest in 1956, or East Berlin in 1953. The problem with these comparisons is that they do not take into account the geo-political context of the Cold War. Not only do they also ignore today’s accelerated modes of communication but, more important, they neglect the fact that the Arab spring was a self-organized movement from below, independent of dissident or reformist elites. If one has to find an historical analogy, perhaps it should be the rapidly spreading movement of an earlier spring, the one that began in Paris in February 1848 and spread across Europe, heralding what was called “the springtime of peoples.”

121

⁹ Published in <http://www.raison-publique.fr/article443.html>.

¹⁰ Thanks for critical comments to Marc Howard and Michael Roess.

The problem with the search for historical analogies is that it cannot account for the singularity of the present, which is where political action takes place. Instead, it reduces contingency, without which history is meaningless. As Hannah Arendt observed in her essay on “The Concept of History,” it seems that every time that a new understanding of the political is called for, we are offered instead a theory of history, what Arendt calls “an escape from politics into history.”¹¹ With this warning in mind, I propose to reflect on the phrase that I’ve used as my title, “the resistance of those who desire not to be ruled,” in order to cast light on the demand for justice, and the new possibilities for democratic politics that have unexpectedly burst into the Arab world, destroying stereotypes and challenging political shibboleths.

A Machiavellian Reading of the Arab Spring

The lapidary phrase from which I begin is found at crucial points in the two most commented works of Machiavelli. In Book IX of *The Prince*, which examines what he calls “the civic principality,” Machiavelli rejects firmly the “trite proverb” that “he who builds on the people builds on sand.” He returns to this question in Book I, chapter 5 of *The Discourses on Livy*, which asks “whether the protection of liberty may be more securely placed in the people or in the upper classes...”? Contrasting republican Rome

11 Cf. “The Concept of History,” in *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1954.

to the aristocratic political life of Sparta or Venice, Machiavelli argues that

if we consider the goal of the nobles and the commoners, we shall see that in the former there is a great desire to dominate and in the latter only a desire not to be dominated, and, as a result, a greater will to live in liberty (...).

This liberty is fundamental to the republican politics defended by the Florentine statesman.

Machiavelli's defense of "the people," whom he also calls the "commoners," could be applied to the events of the Arab Spring. What does it mean that the people do not wish to be dominated? Mohammed Bouazizi, the Tunisian peddler unable to make use of his university education whose self-immolation became the inspiration for the growing assertion of human dignity, was certainly among these commoners; his act was not a means to an end but a statement of his undeniable liberty. He did not seek martyrdom as might an adherent of a politicized religion; nor was he acting as a representative of a "movement," and still less a "social class." Why did his desperate affirmation of his own dignity affect so many others, drawing them from their private lives to the public sphere? His gesture—which may have been, for him, the expression of despair—acquired an unintended valence. It was not—not yet—the affirmation of hope against the politics of fear and repression imposed by state power. Machiavelli's phrase catches its weight: it was, after so many years of authoritarian and corrupt rule, a refusal to be ruled. In that sense, it was a political gesture.

124 How, we have to ask, did this refusal to be ruled become political? After all, reformers, inside and outside the existing regime, feared that its overthrow would lead to an anarchy that would then be seized upon by religious fundamentalists whose organizations were the only ones permitted under the oligarchies (who used their “threat” to justify their repressive policies). The reformers looked to institutional compromise, reminding anyone who would listen, that revolutions “eat their children.”¹² The aroused “common people” rejected their wisdom without discussion; to discuss was not to act; it meant the sacrifice of hope and the denial of dignity. This choice did not at first seem self-evident to outsiders or those “realists” who forget Aristotle’s political distinction of life and the good life. In a Western context, it seemed to be a rejection of what Hans Jonas, an early proponent of ecological politics, called a “principle of responsibility,” which he distinguished from the “principle of hope” theorized by the neo-Marxist, Ernst Bloch.¹³ The conflict of these two

12 I speak here of true reformers, espousing, at least in the long run, democratic goals. Their argument was first of all that revolutions are dangerous; those who start them often finish as their victims—in this case, for example, of religious fundamentalists. Second, realistically, the only possible sources of reform in such highly controlled societies were reformers within the establishment who would turn their vests if offered the proper incentives. Outside supporters of reformers, such as those seduced by Seif Khadafi, recall the “useful idiots” of the Cold War years who pointed to supposed reformers within the apparatus to justify “critical support” for the communist regimes.

13 Both positions are shot full with paradoxes. Jonas’ book of 1979, which uses the term “principle” in his German version (rather than the English term, “Imperative”) was an ethical statement that was only incidentally

“principles” is of course a variant on the now-canonical Weberian opposition of an “ethics of responsibility” and an “ethics of conviction” which expresses the defeat of political thought and the abandonment of practical judgment that dominates academic political “science” which presupposes the existence of “the political” as a separate domain that can be studied by a neutral outside observer. Such a science cannot be political; it leaves no space for action.

The unexpected emergence of the Arab Spring poses the question: what is politics, and what is its relation to what I’ve just called the political? Recall that for Machiavelli politics is always based on conflict, division, and competition. The Florentine republican studied different forms of rule, analyzing the advantages and weaknesses of each. Despite their differences, he noted that all of these regimes are founded on a basic division between ruler and ruled. Political power cannot be based on sheer physical force; it depends on forms of legitimation that make it acceptable to the ruled, who do not feel that they are being dominated by arbitrary force. In this way, power acquires the authority to govern without appeal to force or fear. Of course, this legitimation can be (or become) a fraud, the velvet glove covering the iron fist. But the fact of its existence is significant; no regime can long rule without it. However, rulers may prove themselves unworthy of rule; they become cor-

125

political. Bloch, whose Marxism Jonas criticized, was less an orthodox materialist Marxist than a romantic *Naturphilosoph*.

rupt, arbitrary or partial. As a result, they lose their authority. The naked fist that can no longer be hidden, calls forth resistance from those whose dignity is offended by the humiliating fact of being ruled by the unworthy. When this point is reached “the people” will set out, sooner or perhaps later,¹⁴ to demand actively their liberty.

126 This process, elaborated in different ways throughout Machiavelli’s writings, seems to be at work in the Arab Spring. The old rulers seemed to have adopted the cynical maxim of Chapter 17 of *The Prince*, which says that it is better to be feared than to be loved (because a ruler can impose fear but cannot command love). But they forgot that, two chapters later, Machiavelli warns that fear can become hatred and, more dangerous still, it can become disdain. That negative passion has a positive corollary insofar as it is an affirmation of the human dignity denied by the rulers; its basis is the liberty that for Machiavelli is the basis of republican legitimacy.¹⁵ No one can prescribe the institutional forms of a modern Arab republic. While it should be noted that, for Machiavelli, a “civic religion” will be one of the elements contributing to its legitimacy. But such a “religion” is not a fundamentalism (as indicated by his criticism of Savonarola); and it must avoid the populist illusion

14 The absence of resistance does not ipso facto mean that a regime is legitimate. That is one of the reasons that Machiavelli insisted on the importance of a popular militia rather than the employment of a mercenary force as was typical of the aristocratic governments of his time.

15 Machiavelli is not naïve. He knows that the Roman republic succumbed both because the people had themselves become corrupted, and because the aristocrats were incapable of compromise with the people.

that politics can be overcome by the creation of a communitarian identity whose foundation is religious or ethnic, national or market-based.

Politics and Antipolitics

Although I rejected the idea that historical analogies to the Arab Spring could help to understand its nature and spread, Machiavelli's analysis suggests that, despite its different manifestations, the basic structure of political power is common to all of its forms. Despite the difference of the Arab Spring from the escape from totalitarian domination, the appeal to dignity and the thirst for liberty is shared by both. This is no accident; both movements share an opposition to what I call antipolitics. It is important to recognize that antipolitics, as the term suggests, is a type of politics—but it is a paradoxical politics because that seeks once and for all to put an end to politics. Totalitarianism is only the highest expression of antipolitics, which is an ever-present temptation in political life. I will illustrate the implicit political logic of antipolitics with a no-doubt familiar example, beginning with *The Communist Manifesto*.

127

Although his assertion that “all history is the history of class struggle” appears to be consistent with Machiavelli's insistence that conflict is essential to political life, Marx's claim is that the proletarian revolution will overcome that conflict. The basis of his argument is the historical necessity that is made “manifest” in Marx's analysis. Historical conflict will gradually overcome division, unifying the individual and the social while overcoming

the division between rulers and ruled, and eliminating the need for politics. In this way, Marxist politics becomes an antipolitics.

History seemed to confirm this philosophical ideal. The radicals who took control of the movement that began in 1789 did not hesitate, in 1793-94, to legitimate their rule in the name of a “Terror” based on the claim that there could be no virtue without terror and no terror without virtue. The Thermidorian reaction to their overreaching was a popular movement. Nonetheless, what Marx called the “old mole” of history continued to undermine political institutions that denied their own injustices. Revolutions reappeared in 1830, they celebrated a new springtime in 1848, discovered new institutional forms in 1871, before what appeared to be a final victory in 1917. But it was the victory of antipolitics. The Bolshevik party that seized power sought to mold social relations to overcome all antagonisms. Opposition would be eliminated step by step, in one domain after the other. There was only one problem—precisely the one that Machiavelli had foreseen: how could division be overcome when the agent of its overcoming was separate from the society on which it acted? Indeed, paradoxically, the leadership of the party sought to legitimate its power by stressing its distinction from the society at the same time that it continually found (or invented) new enemies and exposed new threats. In the end, the purges destroyed the party’s legitimacy; and with the death of Stalin in 1953, reformers took over a party that held to power only for power’s sake, no longer inciting fear, but hatred and in the end, disdain. Legitimacy was

lost; antipolitics brought the death of Marxist politics. Although the critique of totalitarianism took many forms, its dissolution came from within. As Machiavelli knew, once its power lost its legitimacy, its sheer naked force became evident to those who desired not to be ruled. Two paradigmatic forms of opposition emerged. In the Czech Republic, the arrest of members of the banned rock group, The Plastic People of the Universe, for “disturbing the peace” was the catalyst that led 242 citizens to sign the Charter 77, which asserted rights guaranteed by the Helsinki Accords of 1975. This appeal to individual rights began to erode the perception of legitimacy of a government which, in fact, had been imposed by the Soviet tanks that put an end to the Prague spring in 1968. During this same period, in Poland, a collective challenge emerged for similar reasons. Solidarnosc, a trade union, whose very name suggested its project, challenged the party state by defending the autonomy of society. The Polish movement spread more rapidly and dug more deeply than did the more individualistic Czech defiance; its delegitimation of the “workers’ state” was more profound while the self-organizing society was aware that it could not, and should not, attempt to replace the state and its institutions. What both of these examples illustrate is the way in which totalitarian antipolitics ultimately undermines itself. But that does not mean that politics automatically springs back to life, as if political life cannot tolerate a void. It can, it has, and it may do so again if the lessons of antipolitics do not warn against the appeal of apparently neutral market forces that rule by hidden constraint even after their

legitimacy has faded. While conditions in the former Soviet empire are in many ways preferable today, the creativity shown by civil society and the defense of the rights of the individual that rejected antipolitics has not succeeded in producing new institutions that maintain a healthy political life in the former Soviet empire.

130 I am not suggesting that the emergence from Soviet antipolitics offers models to be followed. The Arab oligarchies whose self-delegitimation has created conditions that make possible the rapid spread of a politics of hope and dignity were not totalitarian. My examples only illustrate the general process in which political delegitimation creates conditions that encourage regime change. However, the totalitarian form of antipolitics has a philosophical implication that I want to mention before returning to the spread of the Arab Spring. Just as the young Karl Marx once wrote that “democracy is the genus of all political regimes,” totalitarianism can be said to be the genus of all antipolitical regimes. Indeed, the history of political thought can be reconstructed as a vast tableau in which politics and antipolitics compete with one another to define the political.¹⁶ This can be seen at the very origins of Western political thought, when Plato proposed the institution of a “philosopher king” whose intervention would overcome the defects of democratic Athens. With this move, Plato became the father of antipolitics. He proposed a political theory, but its goal was

16 I have tried to reconstruct this history in *The Primacy of the Political. A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions*, New York, Columbia University Press, 2010.

to put an end to politics. And, as we know, Aristotle devoted the first part of his *Politics* to a refutation of this antipolitical mode of theorizing. My claim is not, pace Sir Karl Popper,¹⁷ that Plato is therefore the father of totalitarianism (although it is the case that Marx's historical theory of the overcoming of class struggle has the same antipolitical goal as Plato). My point is that antipolitics is a form of politics, but that it is a degenerate form whose weak legitimacy must be supplemented by the use of various degrees of force. Politics, by contrast, is characterized by the legitimacy that it accords to the diversity of values and even of interests whose interplay it tolerates and encourages.

From Civil Disobedience to Politics?

131

I recalled earlier Hannah Arendt's perspicacious observation that every time we need a new understanding of politics we are offered instead a theory of history that destroys the singularity of the moment. My Machiavellian dialectic of politics and antipolitics which articulates the play of force between those who desire to rule and those who desire to be free from domination, tries to avoid that reproach. This can be seen, for example, by recalling Arendt's account of the politics of civil disobedience.¹⁸

17 I am referring to Popper's fundamental claim in his two-volume study of *The Open Society and its Enemies*, first published in London in 1945 by Routledge Press.

18 So far as I know, Arendt's writing had no influence on the actors of the Arab Spring, who had learned about civil disobedience from the example of the Serb youths organized in Otpor, and from the writings of Gene

Arendt admits that civil disobedience is “for the most part” an American tradition. But, she continues, it becomes necessary when a government that refuses to admit its own limits “has changed voluntary association into civil disobedience and transformed dissent into resistance.” And, she continues, this situation “prevails at present—and, indeed, has prevailed for some time—in large parts of the world.” It is tempting to suggest that this description, written in 1970, at the height of opposition to the American war in Vietnam, applies as well to the conditions that produced the Arab Spring. But it has been four decades since Arendt proposed her analysis; and only now have “the commoners” begun to disobey. One explanation, certainly, is that the old regimes retained some legitimacy, a sort of political capital that they only dilapidated gradually; and that as it was spent, force became increasingly prevalent as the anti-political foundations of the regime became evident. Forms of nationalism, the Israeli and imperialist scapegoats, and of course religious fundamentalism (as a threat or an ally) could play this role, whose detail waits for empirical study. My question for the moment is—assuming that the category of “civil disobedience” fits the Arab Spring, what does it tell us about the political future that has opened up in that part of the world?

Sharpe. But, cf. “Civil Disobedience,” in Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, as well as my essay “Keeping the Republic: Reading Arendt’s *On Revolution* after the Fall of the Berlin Wall,” in Seyla Benhabib, ed., *Politics in Dark Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Arendt criticizes the typical American understanding of civil disobedience as the act of an individual who perceives an existing law to be unjust. He or she violates that law and willingly suffers the consequences in order that others come to recognize the injustice of the law. This is a moral protest, whose political impact is not certain because there is no reason to suppose that others share these same moral values. In Arendt's view, civil disobedience becomes necessary when a "constitutional crisis of the first order" challenges the authority of the existing government. This generally occurs when both the government overreaches its legitimate powers and the various voluntary associations that express the "consensus universalis" of the republic can no longer play their role. At that point, civil disobedience becomes replaces the worn-out institutions of society while limiting the intervention of the state. Writing in the context of the United States, Arendt asserts that civil disobedience is only "the latest form of voluntary association" and that it is "in tune with the oldest traditions of the country." Indeed, she concludes, the fact that the disobedient movement is changing majority opinion "to an astounding degree" suggests that their actions revivify the "spirit" of American law. Although the Arab Spring of course cannot invoke the "spirit" of American law, however that spirit is interpreted, the similarity of Arendt's description of civil disobedience to the chain of actions that have awakened a new politics of dignity and opened a horizon of hope is suggestive. The people are reappropriating their place in the world; they want their actions to be seen

Dick Howard

and their words to be heard. In that way, they are making possible political renewal. They may or they may not find a satisfactory institutional form for their new politics, but even if they fail, their actions will have shown that antipolitics cannot rule indefinitely; and the memory of the desire not to be ruled will remind all of use about the need to protect the power of the political.

La Turquie, le Printemps arabe et la post-européanité

Nilüfer Göle

Au vu de la crise économique qui envahit les pays européens et des renversements des régimes politiques au Moyen-Orient, la Turquie, de par sa stabilité économique et politique, apparaît comme une énigme sinon comme un “modèle” à “contre-courant”. Le parti au pouvoir depuis 2003, le Parti de la Justice et du Développement a obtenu presque cinquante pour cent des voix lors des dernières élections législatives de juin 2011. Il représente la stabilité politique et le dynamisme économique; le taux de croissance, de 8 pour cent en 2010, est l’un des plus élevés au monde. Cela ne signifie pas que la Turquie a résolu tous les dossiers épineux. La question kurde et la rédaction d’une nouvelle Constitution sont des sujets prioritaires qui mettent à l’épreuve les capacités démocratiques à surmonter des clivages profonds

polarisant la société turque, entre groupes ethniques, religieux et séculiers. La Turquie, malgré sa proximité et l'intensité de ses relations avec l'Europe et le Moyen-Orient, ne semble pas être contaminée par un virus d'endettement et d'appauvrissement économique, ni par celui de la colère et de la révolte qui remettrait en question le pouvoir en place. Peut-être s'agit-il tout simplement d'une question de temporalité. Alors on devra s'attendre à ce qu'elle rejoigne tôt ou tard ces dynamiques sociales et économiques, d'autant plus qu'elle se trouve au carrefour des réalités européennes et moyen-orientales.

136 Une partie du *puzzle* turc tient à son emplacement géographique, historique et culturel. Est-il un pays de la mère et de la Méditerranée, ou plutôt un pays enraciné dans les steppes de l'Asie centrale; partage-t-elle une histoire commune avec les pays musulmans du Moyen-Orient, ou des affinités avec les pays de Balkans; est-elle un pays musulman candidat à l'Union européenne ou un pays leader du monde islamique? Ses divers héritages traversent et enrichissent l'histoire turque, mais brouillent également ses repères; elle a de multiples appartenances, mais ne se trouve nulle part. La Turquie est considérée comme un pays non représentatif du monde arabe par les Européens; comme un "mauvais" musulman aux yeux des pays arabes; tournée elle-même vers le monde occidental depuis le 19^{ème} siècle, et absente des débats sur le Moyen-Orient depuis l'avènement de la République. En tant que seul pays musulman candidat à l'Union européenne, sa demande d'adhésion a déclenché un débat au sein de ces pays, relatif

aux frontières identitaires et géographiques de l'Europe. La Turquie est devenue la candidate la plus débattue, la plus visible et la moins désirable aux yeux des publics européens. Avec l'avènement du Printemps arabe, on a redécouvert un autre visage de la Turquie, un autre type de visibilité et de "désirabilité" car elle émerge comme une référence, comme un exemple, voire même pour certains comme un modèle qui réussit à lier les questions relatives à l'islam avec le pluralisme démocratique et le développement économique.

Cette nouvelle place de la Turquie dans la carte mentale géopolitique n'a pas été conquise d'une manière abrupte, d'un jour à l'autre, sur un coup de tête, en "tournant le dos" au monde européen. Une série d'événements a enclenché l'autonomisation de la Turquie vis-à-vis de l'Occident et a permis son intégration dans la région à travers la transformation de ses relations avec ses voisins. La Turquie avait commencé à gagner du terrain et de la légitimité au sein des pays du Moyen-Orient bien avant le Printemps arabe. Ces événements, que l'on va très brièvement évoquer, lui ont proféré une nouvelle posture d'acteur régional aux yeux des différents publics et pays.

137

Un premier moment d'autonomisation de la politique turque s'est produit pendant la guerre en Irak. En mars 2003, le Parlement turc a rejeté la motion qui aurait permis aux troupes américaines d'utiliser le sol turc pour l'invasion de l'Irak. D'une manière inattendue, mais par une voie démocratique, notamment à travers un vote parlementaire, la Turquie, l'alliée sans failles des Etats-Unis, s'est trouvée en

opposition avec la politique américaine au Moyen-Orient. Elle a perdu la confiance des Américains, mais elle a gagné de la respectabilité dans la “rue arabe”.

Comme l'intellectuel syrien Sadik Al-Azam l'a écrit, la position turque a été très estimée par les nationalistes arabes. Elle avait également acquis une popularité auprès du peuple: celui-ci se demandait “quel roi arabe, président, ou souverain aurait pu aller dire au Président des Etats-Unis mon Parlement a rejeté la demande de votre gouvernement” sans être ridiculisé.¹ La Turquie est apparue comme un pays capable de tenir tête aux Etats-Unis; elle cesse dès lors d'être vue comme le gendarme régional de celui-ci.

138 Un deuxième volet concerne les relations avec l'Union européenne. Le 3 octobre 2005 marque un point tournant: c'est la date de l'ouverture des négociations avec la Turquie, mais les deux parties sont convaincues que le processus d'intégration n'aboutira pas. Les négociations sont ouvertes, mais la porte est fermée aux Turcs. Si pour les Turcs leur candidature à l'Union européenne était l'aboutissement naturel de leur engagement avec le monde occidental depuis des siècles, pour la majorité des Européens, par contre, cette candidature a fini par être ni légitime ni désirée.

Ces deux moments historiques représentent la mise à distance de la Turquie par rapport à deux Occidents. La Turquie perd son statut privilégié comme allié fidèle des

¹ Sadik J. Al-Azam, “Turkey, Secularism and the EU: A View from Damascus”, *Philosophy and Social Criticism*, v. 37, n. 4, p. 449-59, 2011, p. 456.

Etats-Unis; elle perd aussi son illusion comme candidate naturelle de l'Union européenne.

Le troisième volet concerne les relations avec Israël avec qui la Turquie a eu, en conformité avec son engagement dans le camp occidental, des relations stables. La Turquie avait commencé à jouer un rôle de médiateur entre la Syrie et Israël, jusqu'au moment où l'offensive israélienne contre Gaza en janvier 2009 a mis fin à ces pourparlers. C'est au sommet de Davos que l'affrontement entre le premier ministre turc Recep Tayyip Erdogan et son homologue Shimon Perez au sujet de l'assaut de Gaza a fait date. Erdogan devient le porte-parole de l'injustice faite aux Palestiniens et quitte le débat en colère après avoir essayé à plusieurs reprises de prendre la parole; l'incident est nommé "one minute", il devient le nom de la protestation contre les politiques d'Israël. Un deuxième incident concerne le convoi humanitaire maritime qui souhaitait protester contre le blocus et mettre un terme au drame humanitaire à Gaza en mai 2010. Quand les troupes israéliennes ont attaqué la flottille en haute mer, tuant neuf passagers sur le bateau turc de "Mavi Marmara", cela a provoqué une grande crise entre les deux pays. Ainsi la Turquie s'est trouvée de plus en plus activement impliquée dans la cause Palestinienne.

A une autre échelle, l'initiative prise par le Brésil et la Turquie pour persuader l'Iran d'abandonner son plan d'armement nucléaire (en mai 2010) est cruciale, même si elle n'a pas convaincu les pouvoirs occidentaux. En effet, elle a montré l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène globale et a marqué la possibilité de médiations entre les

civilisations. Par ailleurs “l’Alliance des civilisations”, le forum créé dans le cadre de l’ONU en 2005 à l’initiative de Jose Luis Rodriguez Zapatero et Recep Tayyip Erdogan, un autre axe entre la Turquie et la “Latinité”, signale également l’existence de configurations qui cherchent à surmonter les oppositions binaires en référence aux clivages religieux, civilisationnels, ou Orient-Occident.

Ces évènements très brièvement rappelés nous aident à constituer une nouvelle cartographie pour resituer la Turquie comme interface entre plusieurs pays, sortant du rôle assigné par ses alliés occidentaux depuis la Guerre Froide. Ce sont des moments historiques qui ont marqué un glissement de terrain, une flexion dans la géopolitique. Parfois ce sont des moments qui ne dépendent pas des intentions des acteurs, des incidents, des ruses et des caprices de l’histoire. Parfois ils sont fabriqués par la volonté des dirigeants, programmés par leur vision. L’autonomisation de la politique turque est la conséquence de ces incidents de l’histoire tout comme des initiatives des acteurs.

140

Ahmet Davutoglu² est connu comme l’architecte, l’homme politique, l’intellectuel qui impulse cette nouvelle politique de voisinage. Il donne sa vision dans son livre “La Profondeur Stratégique”, et dessine les contours de cette politique. Pour lui, l’héritage ottoman et la conscience de la longue durée peuvent fonder une nouvelle vision de la politique de bon voisinage. Il se fait le porte-parole de la résolution des dis-

2 Ahmet Davutoglu, *Stratejik Derinlik Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Istanbul, Küre Yayinlari, 2009.

putes et de la réalisation d'une plus grande intégration de la région qui passerait par les activités de commerce, le transfert de technologies et la circulation des personnes en abolissant les visas entre pays. Certains le critiquent en disant que son vœu de "zéro problème" avec les voisins est voué à l'échec et que la Turquie est partie intégrante des problèmes de la région qu'elle prétend résoudre. Ces critiques ne sont pas sans fondement, si l'on tient compte des relations avec Israël mais aussi des conséquences de la question kurde sur la politique régionale, notamment les incursions de l'armée turque dans le nord de l'Irak.

Mais une chose est sûre: la Turquie émerge comme un acteur dans la région, tout en étant de plus en plus présente dans les pays du Moyen-Orient. Le politologue Kemal Kirişçi explique ce qu'il y a derrière le "modèle" turc. Pour lui, elle crée un effet de démonstration, un effet d'apprentissage sur trois plans majeurs; une politique étrangère "juste", un Etat "commerçant" et la démocratie en tant que "work in progress".³ Sur ces trois plans, la Turquie est amenée à échanger davantage avec ses voisins; ensemble ils explorent les possibilités d'un nouvel imaginaire démocratique. Celui-ci n'est pas limité à la politique entre les Etats mais concerne aussi les échanges citoyens de natures scientifique, industrielle et commerciale, ainsi que le domaine culturel. Le mouvement s'effectue dans les deux sens, la Turquie va vers ses voisins, et le Moyen-Orient découvre

141

3 Kemal Kirişçi, "Turkey's Demonstrative Effect and the Transformation of the Middle East", *Insight Turkey*, v. 13, n. 2, 2011, p. 33-55.

la Turquie. La prolifération des universités privées, les festivals d'art et de musique créent de nouvelles opportunités, un attrait pour les intellectuels et artistes. Istanbul devient de nouveau une ville cosmopolite, mais cette fois-ci un cosmopolitisme venu de l'Orient et de ceux d'en bas. Il ne s'agit pas d'un cosmopolitisme d'élites, mais de celui des migrants, des diasporas, de ceux qui cherchent un lieu d'exil, de ceux qui fuient les régimes despotiques, les guerres civiles, les nettoyages ethniques, les ravages des crises économiques. Les intellectuels et artistes turcs, iraniens, syriens, palestiniens et libanais, dont le regard était toujours tourné vers l'Europe, se tournent vers les uns et les autres, explorent et puisent leurs différences dans les références communes, en produisant de nouveaux langages artistiques et politiques.

Ainsi le modèle turc est apprécié dans le monde arabe comme un "modèle de proximité". Il représente une certaine réussite à réunir les libertés démocratiques et le sécularisme dans une société musulmane. Comme l'écrit Sadik Al-Azam, à la différence du nationalisme arabe et de l'islamisme radical, la variante turque de la représentation de l'Islam raconte l'histoire d'une réussite dans son ensemble.⁴ Selon lui, la Turquie représente un "contre-exemple". Le fait que ce soit un pays non-arabe met à mal la conviction répandue chez les peuples arabes qu'ils se trouvent non seulement au cœur de la civilisation islamique mais qu'ils représentent également de jure et de facto son modèle idéal.⁵

4 Sadik Al-Azam, p. 453.

5 *Ibid.*, p. 455.

Le fait que la Turquie apparaisse comme une référence, comme un modèle, signifie deux choses à la fois: elle a une expérience historique “singulière” et elle peut être un “prototype” pour d’autres pays. Contrairement aux thèses décrivant la Turquie comme un pays à part ou même comme un “pays déchiré”, tiraillé entre deux civilisations antinomiques, comme l’écrivait Samuel Huntington,⁶ elle incarne la possibilité de médiation entre les cultures et acquiert un effet de résonance au-delà de ses frontières nationales.

Elle est le témoin et illustre ce qui est inédit et possible pour d’autres pays. A la fois on peut parler d’une expérience singulière, à la fois de l’effet mimétique que cela peut susciter chez d’autres. Depuis des siècles, c’est ainsi que la singularité de l’histoire européenne s’est érigée en modèle; les pays européens ont réussi à lier le progrès aux libertés individuelles, et cette particularité historique a eu un effet de résonance, en a inspiré d’autres, est devenue une source de stimulation dans des contextes non-occidentaux. La notion de “modèle” renvoie donc à la singularité de l’expérience historique, à sa force d’exemplarité pour d’autres pays, et par conséquent à son rayonnement au-delà des frontières. Il ne s’agit pas de penser au modèle comme un prototype qui peut être reproduit à la lettre, de manière identique; au contraire, chaque réitération signifie une trajectoire historique différente avec une forme politique et une habitation culturelle propre. Ainsi la laïcité turque,

143

6 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, p. 138-51.

inspirée du modèle de la laïcité française n'a pas suivi la même trajectoire ni la même configuration culturelle, mais a produit une forme singulière du sécularisme musulman. Donc au lieu de mesurer la distance, la déviance avec le modèle "originel", il conviendrait de comprendre la singularité de l'expérience tout en montrant les relations entre les histoires connectées.

144 D'une manière similaire, le "modèle" turc de la laïcité est devenu une référence, un archétype pour d'autres pays musulmans, notamment pour la Tunisie. Le réformisme d'Atatürk avait inspiré d'autres leaders du monde arabe, comme Habib Ben Ali Bourguiba. A l'époque, la Turquie s'était singularisée aux yeux du monde arabe et du monde occidental par l'avènement de son nationalisme et sa laïcité, tous les deux garantis par l'armée. De la même façon, la transition démocratique qui s'est effectuée en Tunisie en 24 octobre 2011 revisite l'expérience turque du pluralisme électoral en présence d'un parti musulman.

Quels sont les traits constitutifs de la Turquie qui ont un effet d'exemplarité pour d'autres groupes, pays et régions? Cela diffère selon les personnes, leurs opinions, et les perspectives adoptées. C'est certainement l'arrivée au pouvoir d'un parti de mouvance islamique par les élections libres dans un pays fier de sa laïcité qui constitue le paradoxe le plus important; pour les observateurs occidentaux, il s'agit d'un "islam modéré", à la différence de l'Iran; son armée laïque apparaît comme un avantage pour beaucoup d'intellectuels laïcs, y compris ceux du monde musulman; l'existence des classes moyennes est considérée, en

comparaison avec les pays du monde arabe, et surtout avec l’Égypte, comme un pilier pour la démocratie. Pour chacune de ces perspectives, on peut néanmoins avancer des critiques. La notion de l’islam modéré est très problématique même si elle a une capacité de communication sédative pour les publics occidentaux anxieux de la montée de l’Islam. Elle est problématique car, en premier lieu elle réduit l’expérience turque à son trait religieux et ignore sa dimension pluraliste. Dans un second temps, la notion de “modérée” est perçue comme l’instrumentalisation de la religion liée au programme politique mis en place par les États-Unis dans le cadre de leur projet de “Greater Middle East”. Elle est également rejetée par les musulmans pieux pour qui la définition même de l’islam est “la voie du juste milieu”; nommer l’islam comme “modéré” signifie qu’il existerait un islam “violent”, comme si la violence était intrinsèque à l’essence même de la religion et pas à une action et une interprétation des acteurs sociaux. Par conséquent, qualifier l’expérience du parti AKP en Turquie comme un islam modéré est critiqué sur plusieurs registres. Le leader de ce parti, Recep Tayyip Erdogan lui-même, s’est opposé à l’utilisation normative de ce terme, qui classifie selon lui les pays musulmans. Le Parti AKP se trouve dans la lignée d’une mouvance islamiste des années 1980, tout en ayant des racines dans l’héritage politique conservateur libéral de la Turquie. Par conséquent l’appellation même de cette mouvance politique est une source de débat et de controverse; s’agit-il d’un parti conservateur démocrate, d’un islam réformiste, voire même d’une nouvelle forme de néo-ottomanisme?

Quant à la présence d'une armée laïque, malgré l'avantage qu'elle constitue pour certains, elle se trouve au cœur des tensions, prise dans un cercle vicieux entre démocratisation et islamisation. Ce qui distingue l'expérience turque actuelle, ce n'est pas son armée, mais au contraire la marginalisation de celle-ci dans la vie politique, sans que celle-ci conduise inéluctablement vers une alternance islamique. Dès lors la question démocratique se pose en termes de pluralisme: comment témoigner à la fois de la libéralisation des signes et des croyances religieuses dans la vie publique et assurer le respect des minorités non musulmanes mais aussi non croyantes, soit tout ceux qui ne veulent pas vivre en conformité avec des normes religieuses?

146 En ce qui concerne l'avènement des classes moyennes, on peut dire en un mot qu'elles ne constituent pas une précondition pour la démocratie, mais au contraire, que c'est dans et par la démocratie qu'elles peuvent trouver un moyen d'intégration sociale, à travers l'économie de marché, l'accès à l'éducation et la représentation politique.

Ces différences de perspectives et de vues sont bien illustrées par un débat sur le Printemps arabe entre deux intellectuels européens du monde arabe et leurs références respectives au "modèle" turc. Tariq Ramadan et Abdelwahab Meddeb, l'un originaire d'Égypte, l'autre de Tunisie, l'un intellectuel de l'islam et l'autre partisan du sécularisme, convergent malgré leurs différences sur la vertu du modèle turc de nous faire sortir de la fatalité qui oppose "dictature" à "l'islamisme". Pour Ramadan, les jeunes générations, même parmi les islamistes, se réfèrent bien

moins à l'Iran qu'à la Turquie. Selon lui, la force de ce pays vient du fait que sans nier son référent islamique, elle parvient à représenter une démocratie endogène. Pour Meddeb, à l'instar de la France, la Turquie et la Tunisie ont été structurées par la notion de la République au détriment de celle de démocratie. Aujourd'hui elles parviennent à inverser ce rapport pour mettre la démocratie au premier rang.⁷

La démocratisation exige dans le présent de dépasser “le faux clivage entre laïques et religieux”, comme dit l'historienne Jocelyne Dakhliia.⁸ En commentant la nouvelle ère en Tunisie, elle écrit: “dans le moment politique qui est le nôtre, nous observons qu'il est de multiples façons d'être démocrate, tout comme il est de multiples façons de se réclamer politiquement de l'islam, dans un brouillage des dichotomies.”⁹ Le slogan qui a lancé en français le “Dégage!” et qui a fait le tour du monde arabe, exprime un rapport décomplexé à la langue — c'est un terme intégré à la langue arabe — et un rapport banalisé à la France — l'anticolonialisme n'est plus mobilisateur et illustre selon elle, ce nouveau rapport au politique, “sans idéologie plaquée”.¹⁰

147

Les révoltes arabes ont exprimé un nouvel imaginaire politique, basé sur une performativité langagière et corporelle, comme dans le cas tunisien du slogan “Dégage!” ou

7 Débat sur “la religion dans les révolutions arabes” entre Abdelwahab Meddeb et Tariq Ramadan, *Le Monde* du 22 Avril 2011.

8 Jocelyne Dakhliia, “Le faux clivage entre laïques et religieux”, *Le Monde* du 20 Octobre 2011.

9 Jocelyne Dakhliia, *Tunisie, Le pays sans bruit*, Paris, Actes Sud, 2011.

10 *Ibid.*, p. 118.

l'invasion de "la place Tahrir" au Caire. Ils ont manifesté leur visibilité en tant que citoyens et se sont mobilisés pour leurs libertés, tout en puisant des références dans leur histoire, dans les différentes composantes de celle-ci. Ces mouvements ne sont pas tournés contre l'Occident mais se sont inspirés les uns des autres, ont fait circuler des slogans, des graffitis, des symboles, ont constitué un espace public dans la transversalité, un nouvel imaginaire démocratique dont le foyer se trouve au "Moyen-Orient".

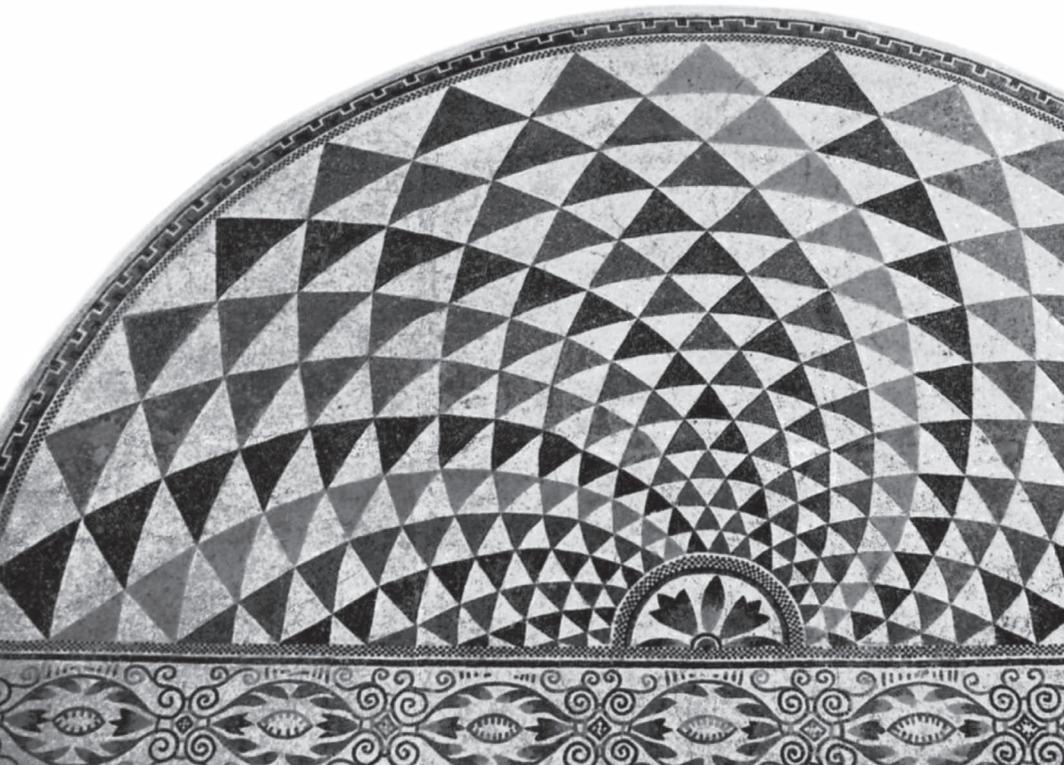
La crispation de l'Europe sur la question de l'islam, de son repli sur soi mettant en avant son "exceptionnalisme" voire même ses frontières identitaire et sécuritaire, lui fait perdre son rayonnement et fane sa force d'exemplarité.

148 Ainsi aux yeux des peuples Africains, l'Europe perd de son attrait, ce qui fait dire au philosophe Achille Mbembe "La France n'est plus notre soleil".¹¹ On peut observer un renversement du désir mimétique entre l'Europe et l'Orient; le Printemps arabe a réveillé les consciences et les jeunes européens, à Madrid, à Lisbonne, à Athènes, s'inspirent du répertoire du Printemps arabe, pour exprimer leur mécontentement et leur révolte. C'est ce décentrement par rapport à l'Europe, et recentrement au Moyen-Orient que j'appellerai l'acte de post-Européanité, qui sous-tend les dynamiques de ce nouvel imaginaire démocratique.

11 Achille Mbembe, "La France n'est plus notre soleil", *Le Monde* du 18 Octobre 2011.



Crise Européenne
et la Nouvelle
Question Sociale



L'Europe: déclin ou décadence?

François L'Yvonnet

“J’aime le mot de décadence tout miroitant de pourpre et d’or. J’en révoque, bien entendu, toute imputation injurieuse de déchéance. Ce mot suppose au contraire des pensées raffinées d’extrême civilisation, une haute culture littéraire, une âme capable d’immenses voluptés. [...] C’est l’art de mourir en beauté.” (Paul Verlaine.)

Les Français sont un curieux peuple qui aime à la fois célébrer son génie incomparable, jusqu’à paraître arrogant et qui, en même temps, ne rate jamais une occasion de se déprécier, de façon presque masochiste. Il y a chez nous une sorte de sport national qui conduit périodiquement certains d’entre nos concitoyens, par voie de presse ou de livres, à annoncer le pire, à se lamenter sur notre grandeur disparue,

à regretter dans les sanglots que nous ne soyons plus que les ombres de nous-mêmes. Et toute chose du même tonneau. Ceci n'a bien évidemment rien à voir avec une pensée du déclin (nietzschéenne ou spengliérienne) ou de la décadence (à la manière d'Edward Gibbon ou de Montesquieu). Il s'agit plutôt d'un trait de caractère "collectif" aux tonalités un peu dépressives, mais qui paradoxalement participe à rassembler les esprits, pour lesquels cette vision catastrophique est comme un ultime avatar du patriotisme, sous une forme négative. Rappelons, tout de même, que Chateaubriand affirmait déjà que la France montrait des "signes de décadence", que le XIX^e siècle verra se multiplier les penseurs de la décomposition nationale, aperçue **152** du fond des cabinets de curiosité, des fumeries d'opium et des tripots. Et que l'entre-deux guerres, sur le sujet, sera riche de toute une littérature "décadentiste" (de Valéry à Malraux). Dans les années 80, Raymond Aron dira avoir vécu les années 30 "dans le désespoir de la décadence française". Rappelons encore que Stanley Hofmann, professeur à Harvard, a écrit en 1974 un *Essai sur la France: déclin ou renouveau?* Et que d'aucuns brandissent aujourd'hui encore l'évidence objective du déclin, comme, par exemple, le prospectiviste Thierry de Montbrial: "Flattés par le général [de Gaulle], [les Français] n'ont cessé de se dissimuler leur déclin dans les affaires du monde."

En France, on parle volontiers de "déclinisme", d'"anti-déclinisme", voire de "déclinologue" ou d'"antidéclinologue" (selon l'expression de l'ancien Premier ministre, Dominique de Villepin), plus rarement de "décadentisme" ou

d'“anti-décadentisme”. Ici, la bannière rassemble les adeptes du déclin, comme Nicolas Baverez, économiste et politologue, qui a publié un livre au titre éloquent: “La France qui tombe”. On ne sait pas très bien d'où et dans quoi, mais l'expression est éloquente: nous étions sur les hauteurs et nous connaissons maintenant la chute. Une image qui a l'avantage d'être immédiatement suggestive et l'inconvénient de baptiser d'un mot “chantant” une difficulté, sans la résoudre. Là, ceux qui, au contraire, trouvent toutes les occasions de se réjouir de la vitalité française, mettant en avant nos médailles Fields, le Cirque d'hiver, nos Grandes Écoles, la daube provençale et nos valeurs universalistes. Étrange dispositif catégorial, comme si les choses se présentaient de façon aussi sommairement alternative.

153

C'est à vrai dire un faux débat qui tourne vite court car, la plupart du temps, la question du déclin n'est qu'un prétexte pour asséner des vérités d'ordre “général” sur la bonne et la mauvaise marche du monde, les bonnes et les mauvaises doctrines, les bons et les mauvais systèmes. Sur les ruines des grands récits, ceux des philosophies de l'histoire, le débat idéologique peut parfois prendre une telle allure. Le devenir étant privé de sens, d'orientation et de signification, il reste à l'apercevoir sous l'angle de la chute ou du renouveau.

•

Quitte à relativiser encore notre grandeur, il semble qu'il faille se placer à l'échelle de l'Europe pour essayer d'analyser un supposé processus de déclin ou de décadence. Il

devient presque ridicule de concevoir un petit déclin ou une belle décadence aux seules dimensions du “pré carré”. À moins de faire sien l’aphorisme de Cioran: “Une nation s’éteint quand elle ne réagit plus aux fanfares; la décadence est la mort de la trompette.”

Un nouveau spectre hanterait l’Europe, celui du déclin ou de la décadence¹... C’est à l’aune de cette perspective que les contributeurs d’un numéro de la revue *Europe’s World* (automne 2007) se sont interrogés sur une possible disparition de l’Europe, comme celle de “l’empire romain, à partir du IV^{ème} siècle”. “*Bis repetita placent*”. S’il s’agit seulement de rappeler, après Paul Valéry, que toutes les civilisations sont mortelles, fussent-elles les plus prestigieuses, comment ne pas en convenir? Le déclin ou la décadence serait à la mesure de la contingence des œuvres humaines. “Il pleut des vérités premières, tendons nos rouges tabliers”, disait Courteline. S’il s’agit de souligner la marche “baroque” du monde, la “branloire pérenne” de Montaigne et autre “*perpetuum mobile*”, comment ne pas y adhérer, en sachant que rien ne nous interdit de chercher à construire des édifices *sui generis* sur des assises labiles. Rappelons que Montaigne, s’il opposait à l’ethnocentrisme les vertus du relativisme culturel (“On appelle barbarie ce qui n’est pas de notre usage”), relativisait le relativisme en supposant quelques valeurs universelles qui permettraient de “faire bien l’homme”, partout et toujours.

1 Cf. Jean-Sylvestre Mongrenier, Institut Thomas More, www.institut-thomas-more.org.

On peut retenir quelques “figures” contemporaines “imposées” du déclin et de la décadence de l’Europe.

Julien Freund, par exemple, qui a consacré à celle-ci un essai classique (étudiant l’histoire de la notion de Thucydide à Valéry), rappelle que l’idée d’Europe est contemporaine des grandes explorations des navigateurs, à l’aube des temps modernes, de sa dilatation à l’échelle du monde, du besoin d’affirmer une identité face à la découverte d’autres continents, jusqu’alors ignorés. Mais il y aurait aujourd’hui, selon lui, un phénomène objectif fondamental: la perte du territoire. “La décadence est terminée le jour où vous avez perdu le territoire. La décadence de l’Europe a commencé le jour où l’Europe s’est ramassée sur son territoire, abandonnant ses conquêtes lointaines.” Il ajoutera un plus tard: “La société actuelle est devenue tellement molle qu’elle n’est même plus capable de faire la politique du pire. Tout ce qu’elle me paraît encore de taille à faire, c’est de se laisser porter par le courant.”

155

D’autres souligneront les paradoxes du déclin européen: l’Europe est à la fois en expansion, idéologiquement (le modèle démocratique), techniquement (le “*gestell*” a partout déraciné la terre), scientifiquement (le paradigme techno-scientifique s’est imposé à tous), économiquement (les mécanismes du libre-échange règlent, pour l’essentiel, la circulation des marchandises à l’échelle de la planète), et en même temps, l’Europe est en repli, politiquement (elle ne décide plus de la marche du monde), économiquement (elle n’est plus le “centre” de la production des richesses), culturellement (elle n’est plus le foyer

exclusif de la création)... Que faut-il en conclure? Que le temps de l'Europe est passé, que l'oiseau de Minerve a décidé de rester au bercail, laissant à d'autres le soin de prendre leur envol?



Faut-il seulement parler de déclin ou de décadence? Les termes sont souvent pris l'un pour l'autre. Faut-il réserver le déclin à la seule entropie politico-économique (ce serait un fait supposé "objectif", le retrait de l'Europe de la scène du monde) et la décadence, à l'érosion des valeurs et des normes (donc de nature plus "subjective"): le recul de la volonté de persévérer dans son être, l'implosion axio-
156 logique, l'effondrement d'une vitalité... Ce partage entre l'objectivité et la subjectivité nous semble peu convaincant.

Rappelons le sens des mots, ce qui n'est jamais inutile: le déclin (du latin, *declinare*, pencher, incliner) est l'état de ce qui diminue ou commence à régresser; la décadence (du même latin, *cadere*, déchoir), comporte l'idée d'acheminement vers la ruine, vers l'anéantissement, vers la déchéance, au sens propre.

Il y aurait, dans le déclin, un processus réversible à la mesure du cours des astres, des saisons, de la vie et de la mort, selon un temps cyclique ou cosmologique: un être donné, après avoir connu son apogée, entre dans son déclin, avant de connaître possiblement un nouvel apogée et un nouveau déclin. L'Europe, comme toutes les grandes civilisations, n'a cessé de connaître des phases d'expansion et de régression. De l'Antiquité aux temps modernes. Le

déclin est un état essentiellement temporaire. Constaté le déclin actuel de l'Europe n'autorise pas à annoncer à grand fracas son anéantissement prochain, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause, réelle ou fantasmée, du vieillissement de sa population à l'arrivée massive de hordes d'immigrés venus du sud de la Méditerranée.

La décadence serait l'acheminement irréversible vers la disparition. Ainsi Rome emportée par les Barbares, selon une mythologie tenace ou par "dix-sept causes", selon Montesquieu, qui les énumère soigneusement dans ses "*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*". Certains chercheront des analogies entre la situation de Rome et celle de l'Europe:

L'une des caractéristiques du Bas-empire romain était le développement d'une administration et d'une armée que ne pouvaient plus supporter le substrat économique de l'époque, essentiellement constitué par les grands domaines fonciers. La superstructure étatique devenait trop lourde et beaucoup trop coûteuse pour l'infrastructure économique. On assiste aujourd'hui en Occident à un phénomène similaire.

157

Mais nous savons bien que l'historien peut toujours trouver des détails qui accréditent sa thèse. Péguy, dans *Clio* (1934), faisait très justement remarquer que c'est pour cette raison même que l'histoire peut tout justifier.

Ce n'est pas qu'il faille rejeter systématiquement toute pensée "catastrophique"... Il peut y avoir un bon usage des catastrophes, un catastrophisme "éclairé", comme celui de Günther Anders, par exemple (et de ses épigones, tel Jean-Pierre Dupuy). N'en déplaise à quelques-uns (en particulier à Pascal Bruckner), le catastrophisme n'est pas seulement

un avatar du dolorisme judéo-chrétien ou de pensées “réactives” rousseauistes. Lorsque, selon Günther Anders, les prophètes de malheur annoncent les catastrophes, sans être entendus, c’est pour “inverser le temps”, pour nous avertir que les prophéties de malheur sont faites pour éviter qu’elles ne se réalisent. On pourrait appliquer cela à l’Europe, l’annonce du pire est faite pour “motiver la prise de conscience et l’action afin que la catastrophe ne se produise pas” (J.-P. Dupuy²); “Laisse-moi t’aider à construire l’arche [dit un charpentier à Noé], pour que [la prophétie] devienne fausse” (G. Anders³). Vues sous cet angle, les annonces de déclin ou de décadence de l’Europe ne seraient qu’une variation contemporaine sur un thème millénaire.

158 Et l’occasion d’une mobilisation urgente face à un danger imminent. Avec, en perspective, le rêve de pouvoir conjurer le danger au futur antérieur.



Ce n’est pas sous cet angle, rapidement “survolé”, que nous aborderons la question de la décadence et du déclin, mais d’une manière, si l’on peut dire, *métaphorique*.

Notons d’abord que les notions de décadence et de déclin sont à rapporter à une certaine conception du temps, la nôtre, le temps historique, fléché, vectorisé, telle qu’il prévaut dans la tradition judéo-chrétienne. Et si le déclin

2 Jean-Pierre Dupuy, *Petites métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005, p. 17. Voir aussi, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002.

3 Cité par J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 10.

est cyclique, il ne l'est que différentiellement, par rapport à la norme temporelle, de nature sagittale. Pour bien des cultures, nos vaticinations sont incompréhensibles...

La décadence et le déclin sont en outre à la mesure de notre métaphysique, sur fond d'éternité (ce qui échappe au temps) et de principe d'identité (ce qui reste le même à travers le changement). Le "jamais plus", le "temps passe", la "perte irréversible", autant d'expressions qui s'inscrivent dans ce registre. François Jullien⁴ a bien montré que notre rapport au temps — qu'il soit trivial (nos langues s'en font l'écho) ou savant (d'Aristote à Bergson ou Heidegger, en passant par Kant) — était obsessionnel. Pensons aux apories du temps, chez Aristote ou chez Augustin: le passé n'est plus, l'avenir pas encore et le présent sans extension, puisque n'étant que le point de passage entre le passé et le futur. "Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus" (St. Augustin, *Confessions*, XI, 14). Il n'est qu'une "distension de l'âme". Alors que la pensée chinoise n'a pas pensé le temps, mais la "saison" (le "moment") et la durée (le "sans fin", l'"inépuisable" du fond des choses). Y a-t-il chez les Chinois une *pensée* du déclin ou de la décadence? On peut en douter... S'ils ont la conscience de l'impermanence, de l'instabilité et de la fugacité des choses, celle-ci ne nourrit pas une *pensée* du déclin ou de la décadence...

159

4 François Jullien, *Figures de l'immanence*, in *La Pensée chinoise, dans le miroir de la philosophie*, coll. Opus, p. 1.125-1.226. (Cf., également, *Le Monde* du 28 Octobre 2011, à propos des rencontres du Mans consacrées à l'idée de temps.)

Prendre en compte cet élément nous conduit à envisager la question du déclin et de la décadence dans une perspective d'abord *endo-européenne*, si l'on peut dire.

160 On peut concevoir la décadence en termes historiques, comme un processus qui fait tendre tôt ou tard les civilisations vers leur disparition, à l'issue d'un dépérissement, d'une diminution (d'un déclin). C'est ainsi que l'on parle de la décadence de Rome. Le déclin accompagne la décadence, sans y conduire nécessairement. La décadence est le produit particulier d'un déclin. À Rome, les signes de déclin étaient nombreux et depuis longtemps, et des auteurs "contemporains" s'en firent l'écho, sans qu'ait été engagé un processus de décadence, qui requiert l'idée d'achèvement. La décadence qui conduit à la disparition ouvre sur la naissance de quelque chose d'autre, d'une autre culture ou d'une autre civilisation. Mais, on peut aussi concevoir l'idée de décadence en un sens plus *métaphysique*. Notre civilisation européenne ne serait pas *en* décadence, elle serait essentiellement décadence. Pas *en* déclin, mais déclin. À la mesure de l'Occident, le lieu où le soleil se couche. La civilisation européenne se confondrait avec une métaphysique du déclin ou de la décadence. Pas entendu ici au sens de Nietzsche, qui associe décadence et nihilisme: la décadence correspondant à l'une des possibilités de la volonté de puissance, la volonté de néant. Ni au sens que lui donnera Spengler, un phénomène apocalyptique... Peut-être davantage au sens où Husserl parle de la "lassitude", dans sa conférence célèbre (*La crise de l'humanité euro-*

péenne et la philosophie), comme le principal danger qui menace l'Europe, cette Europe qui désigne "l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle". L'Europe serait essentiellement fragile, incertaine, marquée par la finitude. George Steiner parle d'une conscience de soi eschatologique qui "pourrait bien n'exister que dans la conscience européenne". Un certain "sens de la fin", déjà présent dans le christianisme (qui n'a jamais complètement abandonné l'attente de la fin du monde), présent encore, sous une forme intellectualisée, dans la théorie de l'histoire de Hegel ou dans certaines représentations de l'art romantique qui "montrent des villes européennes en flammes ou envahies par des eaux furieuses". G. Steiner ajoute:

161

Comme si l'Europe, à la différence des autres civilisations, avait eu l'intuition qu'elle devrait un jour s'effondrer sous le poids paradoxal de ses accomplissements et des incomparables richesses et complexités de son histoire.⁶

À la manière de Jean Baudrillard, on peut se demander si, dès lors que les Européens ont formé l'idée d'Europe, au début des temps modernes, celle-ci n'avait pas déjà commencé à disparaître en tant que réalité territoriale *stricto sensu*. À l'époque où le monde était limité, nul n'avait éprouvé le besoin d'en former le concept. "En se représentant les choses", dit Baudrillard, "en les nommant, en les conceptualisant, l'homme les fait exister et en même temps

5 In Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoméno-logie transcendante*, Gallimard, 1976.

6 George Steiner, *Une certaine idée de l'histoire*, Acte Sud, 2005, p. 44-5.

les précipite vers leur perte.⁷ C'est quand une chose commence à disparaître que le concept apparaît. Une remarque puissante, l'Europe se réfléchit au moment où sa territorialité devient problématique. L'Europe en somme n'est déjà plus un territoire quand elle commence à être une idée. C'est peut-être cela aussi la décadence européenne: un destin idéal, un accomplissement dans la déterritorialisation.

162 L'Europe ainsi entendue, c'est-à-dire rapportée à ce qui la fonde, est moins une réalité géographique (avec le sempiternel débat sur ses frontières) ou historique (avec les gloses douteuses sur ce qu'elle doit ou non aux uns et aux autres⁸), qu'une sorte de "laboratoire". Moins, un paradigme (le pseudo modèle européen), qu'une sorte d'expérience métaphysique, qui renvoie non seulement les Européens, mais tous les peuples qui l'invoquent, à eux-mêmes. L'Europe est essentiellement *réflexion*. C'est dire, aussi, que l'on peut se passer d'une certaine Europe, ici et ailleurs, celle qui donne des leçons à la Terre entière, cette entité juridique formelle toujours en crise; mais que nous, Européens, paradoxalement, nous ne pouvons pas nous passer de cette Europe en miroir, celle que nous renvoient les autres peuples, à commencer par les Tunisiens. Par tous

7 *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?*, L'Herne, 2007, p. 11.

8 Pensons à la controverse autour du mauvais livre de Sylvain Gouguenheim *Aristote au Mont Saint-Michel*, qui cherche à minimiser l'apport arabo-musulman à la culture européenne médiévale. (Cf., sur cette question, l'intéressant dossier publié dans *Qantara*, le magazine de l'Institut du Monde Arabe, n. 71, printemps 2009, "Les Arabes et la Grèce", sous la direction de François Zabbal).

les peuples épris de liberté qui ont amorcé leur marche vers la démocratie. Car, ils réalisent du même coup l'une des virtualités de l'Europe déterritorialisée.

L'Europe ne nous appartient plus et cela depuis des lustres. Le déclin de l'Europe n'entame pas l'heureuse décadence européenne. Car une telle Europe faible, au sens où Simone Weil, parle de l'amour comme faiblesse, est la seule Europe vivante. La vitalité européenne viendra d'ailleurs. C'est ce dont la Turquie témoigne, qui ne cherche pas à entrer dans l'Europe pour s'euro péaniser (ou rejoindre une entité culturelle qu'elle n'aurait jamais quittée), mais pour apporter à celle-ci son expérience originale de la démocratie, sa manière précieuse de conjuguer la laïcité avec l'islam. L'Europe est bien un laboratoire en ce sens. Il faut cesser de considérer tous les peuples qui habitent nos marges comme des quémandeurs en quête d'avantages sociaux. Il est tout à fait légitime, dans cette optique "faible", que les Tunisiens, par exemple, puissent quelques jours souhaiter rejoindre l'Europe, car ce qu'ils sont en train de mettre en place, ce qu'ils (ré)inventent aujourd'hui à leur rythme, est la seule manière — en miroir une fois de plus — de faire vivre notre civilisation essentiellement décadente, car n'appartenant à personne et donc à tous. L'Europe connaît sa grande mutation, elle est en voie de déseuropéanisation et dès lors peut prétendre encore, mais autrement, à l'universalité. Non par la conquête, mais par son contraire exact, le retrait.

Towards a New Cosmopolitanism

Renato Janine Ribeiro

When Candido Mendes asked me what I would think about a new cosmopolitanism, I decided to begin my research googling both this word and the expression that seems to me to have taken its place in our present time, I mean, “global citizenship.” If we add cosmopolitanism to its seldom quoted sister cosmopolitism we have 1,150,000 results (in English), while global citizenship, as a phrase, between inverted commas, presents 1,290,000 results.¹ This is quite amazing, since cosmopolitanism is a centuries-old word, while global citizenship is quite young. In order to avoid possible mistakes that could arise from keeping myself to English, the modern lingua franca but not

¹ All data from the Web, as well all URLs mentioned here, were retrieved on October 25, 2011.

the most spoken language in the world, I did the same research in French (611,000 for *cosmopolitisme*, and only 174,500 for *citoyenneté globale* or *mondiale*²), in Spanish (243,000 against 282,000), and Portuguese (98,700 against 84,500). It is thus difficult to extract a common pattern, since in English and Spanish global citizenship wins, while in French and Portuguese we have the contrary trend. But what gives us food for thought is to notice that, even if cosmopolitanism is a much older word and should be more known to most than global citizenship, the new phrase performs very well in comparison to the other one.

166

I went then to Ngram. It is another Google free software. It is more sophisticated than a simple Google research, since it sorts the words according to the date when they were employed. It then allows us to know *when* a word has been more employed than another, and when they switched roles, so to speak. A good synthesis of how it performs can be found at <http://books.google.com/ngrams/info>.³ Google obviously affords more importance to the last few years, since it re-

2 The phenomenon called globalization (or globalisation in American English) is sometimes translated in French as *globalisation*, but more often as *mondialisation*. Left-wingers from other Romance language countries, including Brazil, will prefer the French version to the English one, but they are no more than a small minority, contrarily to what happens in France.

3 A more complete explanation is found in Jean-Baptiste Michel, Yuan Kui Shen, Aviva Presser Aiden, Adrian Veres, Matthew K. Gray, William Brockman, The Google Books Team, Joseph P. Pickett, Dale Hoiberg, Dan Clancy, Peter Norvig, Jon Orwant, Steven Pinker, Martin A. Nowak, and Erez Lieberman Aiden, "Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books," *Science* (published online ahead of print: 12-16-2010).

searches their appearance at web sites, which are a quite young development, rising in number exponentially year after year. Google will do its researches employing a database numerically superior to Ngram, but it will emphasise the last years, and will always give more room to a specific year than to the previous one. Ngram then affords us a more balanced result. It will show us, for instance, that “communism” had its peak in the mid-1960s, and then it dropped to its more modest levels of the immediate post-II World War. Also, even if Ngram gives much importance to texts written in English, it deals with some ten different corpuses, in seven distinct languages, so its results can be considered quite accurate. But, anyway, if we compare the words we have been researching, we will find results that differ dramatically from the Google ones. Cosmopolitanism is almost inexistent in English. Cosmopolitanism, however, makes a solid stable peak from the mid-1920s to 1970, when it drops, losing some 30% of the occurrences it had during its golden years—but, from the mid-1980s, it recovers itself and by 2000 will attain new records. On the other side, global citizenship is almost non-existent until the 1990s, being at a par with cosmopolitanism—but then it begins to appear more and more, until in 2000 it will appear some ten times more than it did in 1990, which is a good omen for the word; but still it will be very far from cosmopolitanism, that in the same year of 2000 appeared in Ngram databases some eight to ten times *more* than global citizenship. Going further, in the years between 2000 and 2008 (the last available for the purposes of researching), global citizenship remained completely stable, while cosmopolitanism rose a little more than 11%.

We should also then into serious account the important fact that cosmopolitanism appeared some seven to eight times *more* than global citizenship.

Since Ngram views books, while Google researches web sites, very likely global citizenship is gaining its constituency in the Web, while more sophisticated texts such as books keep to cosmopolitanism. This can explain why in English, Spanish, and Portuguese the frequency of both words is almost equivalent (but not in French, which delivers many more *cosmopolites* than *citoyens* both *globaux* and *mondiaux*) in the Web, while books largely prefer cosmopolitanism.

168 We will present a hypothesis. Of course we could say that as a concept global citizenship has developed since 2000, and Google results will reflect these recent years. It would be very likely. However, we may think that it remains a word more employed by activists and NGO agents than by people in general. It is true that cosmopolitanism has never been a very popular word—it is too long, it smells too much of Greek, two factors that may have played a part, albeit small, in preventing common people to employ it more often than they did—but it seems to be more known than global citizenship.⁴

4 There is a funny collateral aspect in “cosmopolitan,” since it has been for a long time the title of a quite popular magazine published in several countries. I have tried—unsuccessfully, I must avow—to exclude references to the magazine, in order to keep myself to the core of the concept. But the mere fact that a magazine for women takes this title is very interesting, so the discussion will not be negatively affected by the fact I was not able to expunge it from our quantitative data.

Our next step has been to check if either word was employed in a rather positive or negative sense. The research was unnecessary concerning global citizenship, since its use is overwhelming positive, but cosmopolitans have been both praised and condemned, so it was not out of the question to try and sort either negative or positive mentions to them. I was then quite surprised when, surveying the first three Google results pages for cosmopolitanism in both French and English, I found no criticism at all of the word.⁵ This was a rather strange result because cosmopolitans have been strongly criticised by the philosopher Jean-Jacques Rousseau and the dictators Hitler and Stalin. We should maybe proceed at this point to the critics of cosmopolitanism and see what they can teach us.

169

Cosmopolitanism and Its Malcontents

Of course there is nothing in common between Rousseau and the two main mega criminals of the last century.

Hitler hated cosmopolitans because a citizen of the world would never share his Arian ideology of a superior race. And from the late 1930s Stalin killed Trotskyites, either real or imaginary, by the thousands because he deemed them to be unreliable. Later, during the purges of the early 1950s in several Eastern European countries, many of the Communist heroes of the Spanish Civil War would thus be executed because their familiarity with the world outside the Iron Curtain made them potential critics and even foes

⁵ As of October 25, 2011.

of the apparatchiks that had been brought to power.⁶ For Communist parties under the long reign of Stalin's, to be a cosmopolitan was almost a felony. But obviously neither Hitler nor Stalin could be considered as a *critic* of cosmopolitanism; they were slayers, not thinkers.

170 To go to a humane and more sophisticated criticism of cosmopolitanism, we should refer to Rousseau. The great non-*Philosophe* philosopher found fault with the *cosmopolites* because they were nothing, neither men of the nature nor citizens properly speaking. They had lost their identity without acquiring a new one. In a famous passage of his *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1770-1), Rousseau says he wishes his Pole to be no less, no more than a Pole—he must be someone who could not survive (culturally speaking) outside his country. A so-called citizen of the world would belong to no place. He would have no sense of *appartenance*, he would pertain to no symbolic system.

Thus, if we want Poland to be an independent country and to escape the voracity of its three neighbours, a strong sense of culture—a strong sense of language, of citizenship, even of national idiosyncrasies—must be present. We know Rousseau wrote his *Considérations* to no avail, since in a mere few years a rump Poland would be partitioned by Russia, Prussia, and Austria. But in the long run Rousseau proved himself quite prescient. First of all, Poles kept a strong sense of a national culture, which would be crucial to restore their independence after the Great War. Even if

6 The good reference for this massacre of former members of the International Brigades remains Artur London's *The confession* (1968), later (1970) turned into a film by Costa Gavras.

in the period between 1939 and 1989 it would become a satellite of Germany and later of the now extinct USSR, its sense of a different culture would finally ensure not only its independence, a quarter of a century ago, but also trigger the debacle of the whole ensemble of Soviet satellite governments all across Eastern Europe.

And, to go further, when in the 19th and 20th centuries several peoples hitherto dominated by their large neighbours, many of these being German or Russian speakers, began to assert their independence, the revival of their native languages, the development of an alphabet, the publication of a pre-existent literature, the resource to folklore, and even the invention of traditions, were crucial to their consolidation as independent countries. This is the most important contribution of Romanticism to politics. Following Rousseau, Romantic writers considered national literature and customs in general as the kern of each nationality. In Brazil, for instance, a significant body of 19th century literature, including books written by one of the most popular novelists of the time, José de Alencar, is called “*indianista*,” meaning their main positive characters are pure Indians. Brazilian native people may have been murdered by the hundreds of thousands, they may have been reduced to captivity, and Alencar may have been quite indifferent to the plight of the Indians his contemporaries—but they would play an important role in Brazilian imaginary.⁷ By the way,

171

7 Anyway he was more indifferent to the fate of the slaves. Indians would be considered noble, a dignity that was not shared by Africans and their descendants.

in 1822, some decades before Alencar would write *O guarani* (1857) and *Iracema* (1865), the coronation of Brazilian first emperor was already full of mentions to both nature and the Indians: iconography took its part in the assertion of a Portuguese speaking country that had broken its ties with the former European metropolis. Ironically it was at that time that the “*língua geral*,” a sort of Tupi with many elements from Portuguese, ceased to be the most spoken language in the city of Sao Paulo, then a small burg of some 20,000 souls, probably the tenth more populated city when Brazil became independent.

172 So, even a country that showed no interest in raising its native languages to the status of official ones gave them a little more than lip service. To conclude with Brazil, one of the most important novels written in the first times of the Republican regime, Lima Barreto’s *The sad end of Policarpo Quaresma* (1911), shows a military that becomes so infatuated with the true origins of his country that he begins to seriously study Tupi—and is actually fired from his administrative job when, unconsciously, involuntarily, he writes a whole official memorandum in the original language of most of the first Brazilians. It is a sort of unhappy end to Indianism. It is also an ironical epilogue to Indianist novels and imaginary.

But, if we switch to other experiences, both national and subnational, we can see that in the USSR several so-called dialects that had never before been afforded the noble status of languages were finally put into writing and gained an official status in the years around the constitution of the Soviet

Union; that, after its demise in 1991, their references to local culture and to differences from Russian have multiplied themselves; that the language former known as Serbian-Croatian, that would have as its main peculiar feature the fact that it was written in Cyrillic characters by the Serbs and in Latin ones by the Croats, has split in two different languages; that Evo Morales' election in Bolivia meant his inauguration as the first president of pure Indian stock would include a series of ceremonies evoking the Inca past, which had not been officially performed for centuries; that, in a more limited context but by no means irrelevant, a town in Brazilian Amazonia, São Gabriel da Cachoeira, has decided some years ago to have four official languages, beginning of course by Portuguese, but including three other languages from the different indigenous groups that constitute the majority of its population. All of this would be quite unthinkable without Rousseau and his Romantic, so to say, disciples.⁸ While another stream of thinkers was giving the world the rational tools to build modern State, with the rule of law, representation, the theory of contracts, and many other concepts, Rousseau and his followers were giving them feelings. The State was being built as though it was an engineering project, owing a lot to the Enlightenment, but what made people live inside it—and most of all, love it—was a series of affective tools that the Romantic foes of Enlightenment were able to provide. Modern State

⁸ I am not so sure Romantic writers could be considered as Rousseau's disciples, but anyway they owed him very much.

is thus a difficult but rich blend of *Lumières* and feeling, of jurists and romantic writers, of reason and love.

Freud as a Cosmopolitan

To come to an interesting example of what cosmopolitanism would have meant a century ago, one should refer to a fascinating small book Sigmund Freud wrote in 1915, *ZeitgemäÙesüber Krieg und Tod*, variously translated as *Reflections on War and Death*⁹ or *Thoughts for the Times on War and Death*.¹⁰ It has been written a mere six months after the outbreak of the Great War. Freud will of course dwell on the pulsions unleashed by war, so different of those civilised people are expected to follow in ordinary, civilian, peaceful life. But a passage calls my attention and I allow myself to quote it in full:

174

Relying on this unity among the civilized people, countless men and women have exchanged their native home for a foreign one, and made their existence dependent on the intercommunication between friendly nations. Moreover anyone who was not by stress of circumstance confined to one spot could create for himself out of all the advantages and attractions of these civilized countries a new and wider fatherland, in which he would move about without hindrance or suspicion. In this way he enjoyed the blue sea and the grey; the beauty of snow-covered mountains and of green meadow lands; the magic of northern forests and the splendour of southern vegetation; the mood evoked by landscapes that recall great historical events, and the silence of untouched nature. This new fatherland was a museum for him, too, filled with all the treasures which the artists of civilized humanity had in the successive centuries created and left behind. As he wandered from one gallery to another in

9 See <http://www.bartleby.com/282/>.

10 See the quotation below.

this museum, he could recognise with impartial appreciation what varied types of perfection a mixture of blood, the course of history, and the special quality of their mother-earth had produced among his compatriots in this wider sense. Here he would find cool, inflexible energy developed to the highest point; there, the graceful art of beautifying existence; elsewhere, the feeling for orderliness and law, or others among the qualities which have made mankind the lords of the earth.¹¹

We have here a rich testimony of both the potentials of cosmopolitanism—even though the word is not employed by the founder of psychoanalysis in his little book—and a metaphor for it that is quite shocking for the present-day reader. First of all, and this cannot be innocent, Freud emphasises nature rather than people. He begins showing how a citizen of the world (a term he does not employ either) will enjoy the blue sea, the snow, the forests. It is not fortuitous if he mentions here no polis, no city, no State, be it monarchical and authoritarian as his native Austria-Hungary, be it republican as its French enemy. Politics, even in the best sense of the word, is absolutely absent from his timely or opportune considerations.¹² Then he switches to a series of metaphors pointing to art. These are the two crucial benefits one gets from going or living abroad: nature and high culture. In our days, when many young people from all countries go abroad—many more than in Freud's times, even though he deserves the credit for sig-

175

11 See <http://www.panarchy.org/freud/war.1915.html>.

12 It is quite difficult to mention the *Zeitgemäβesüber Krieg und Tod* without remembering Nietzsche's *Unzeitgemäβes Betrachtungen*, translated in other languages as *Untimely Meditations*, *Unfashionable Observations*, *Thoughts out of Season* or *Considérations inactuelles*.

nalling a trend that was just beginning to spread all over his known world—, be it for a mere couple of years or for their whole life, I suppose many would prefer to emphasise a desire to meet people, to know new ways of thinking, feeling, socialising. They can love sea sports or skiing, but most will probably tell us about their social experience.

But this is only a first approach to Freud's reflections. Actually classics have an ambiguous impact on us. On one side they are fascinating when and because they open new venues to us. But then we do little more than recognise in their work what was already implicit in our way of seeing things. They put into words what we already felt, albeit in a more imprecise way. On the other side they surprise us when we do not recognise them. They often show themselves to be quite far from us. We prefer usually not to dwell on this second point. We are keen to acknowledge their qualities insofar as they do not conflict with our views. We like when they expand our conscience, when they give a boost to our feelings. But we often refrain from accepting they could differ from us as much as they do. We do not follow them when they challenge us too far. It is not unusual for us to ignore or to condemn their ideas we strongly disapprove of. But our disagreement should not imply stopping them from being classics, or intelligent.

176

So his second point is: the world is a museum, each country (or culture) a different gallery in this enormous museum. We are of course fond of museums. I suppose all of us who gather here at the Academy of Latinity meetings enjoy visiting the museums of the cities where they happen. But we have also felt already for a long time that mu-

seums make the past, so to speak, even more past than it is. Thanks to most museums, past is history. The association between museums and death has been more and more recurrent in the last decades. Modern professionals working in museums do their best to bring them to life. They seem to be quite successful in science museums, which are full of experiments and allow visitors, especially children and teenagers, to delight as they not only see the objects but also interact with them. On the other side, the idea of a museum where you may not touch the objects, where they must be preserved with the utmost care and protected from everything that would damage them—especially visitors—has been strongly criticised in the last years. It puts problems to everyone, from visitors themselves to museum professionals and to government officials who decide about budgetary priorities and are not very happy to put public money in objects that will not be appreciated by the public. To sum this point, I could say that what seems strange and ironically *unzeitgemäßig*, out-dated, in Freud's paper is that he *praises* as an important human conquest the ability to travel from country to country as though each one was a different gallery; worse still: he turns the world into a museum: it is as though Freud did *murder* the world.

177

The Rousseau Experience

Since all we can do in a conventional museum is *to see* the objects, but never interact with them, never touch them, Freud seems to develop a view of cosmopolitanism that is completely at odds with what we can call the Rousseau experience. If Rousseau were ever to go to Poland he would

enjoy several forms of culture, but most of all the popular ones, and we could add: those who would leave no physical memory, as dance and folk songs before it became possible to video or register them.¹³ Let us remember what he says about the origin of the languages in the hot climates, that is, the *good* origin of languages. In hot climates language stems from love, not from need. The first word people say in cold countries is *aidez-moi*, while in the hot ones they begin by *aimez-moi*.¹⁴

Là se firent les premières fêtes: *les pieds bondissaient de joie*, le geste empressé ne suffisait plus, la voix l'accompagnait d'accens passionnés; le plaisir et le désir, confondus ensemble, se faisaient sentir à la fois: là fut enfin le vrai berceau des peuples; et du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour.¹⁵

178

There is no high culture, here, and neither beauty of nature; there is folk culture. There is nothing that can be registered. Rousseau is the great philosopher of presence. He mistrusted writing, because when we write it is easier to lie or to be misunderstood. Presence is much superior to representation. Presence gives you a greater proximity to truth. If he were our contemporary, he would also mistrust all sorts of register—videos, audios, the Internet. They are born from the same (bad, evil) root as writing. Even if they allow us

13 Rousseau loved dance. In his *Essai sur l'origine des langues*, he refers to the birth of languages in hot countries: the youth begin to *dance* around the springs.

14 In other passages Rousseau will explain that if many people live in cold climates it is because, after man had begun to populate the continents, there has been a huge natural disaster—the Earth has changed its axis.

15 Chapter IX, “Formation des langues méridionales.” My italics.

to see the face of our interlocutor, even if you see the other person, as we can do in Skype, even if you have many more elements to trust the sincerity of what people say, all of this is still to be mistrusted. No representation can be trusted as truthfully sincere. What you see is not necessarily the reality. There is no substitute for presence. Thus Rousseau tells us of the sheer impossibility, or rather unacceptability, of museums. If cosmopolitanism is the ability to regard each different culture as a distinct gallery, as a set of objects, from loosely defined *objets d'art* to consecrated masterpieces, Rousseau has every reason to dislike it. This can show us his criticism of a man without qualities, a man without identities, which determines his criticism of the *cosmopolite* and explains why this is not only a disagreement about politics. It is a disagreement about culture. Folk culture, which lives no more than the time its performance lasts, that is “eternal while it lasts” to employ a famous verse by Brazilian poet Vinicius de Moraes,¹⁶ yes. Works of art hung from the walls and worshipped by those who visit them, no.

179

But to return to Freud, he concludes with something more substantial. His cosmopolitan traveller (or expatriate resident) ends by discovering some different possibilities of what culture can be. But, lo!, he still refers only to “high” possibilities. He talks of “cool, inflexible energy,” maybe a Prussian trait; of “the graceful art of beautifying existence,” which could be an Italian and French feature, and finally of the “feeling for orderliness and law,” most like-

16 In his “Soneto da fidelidade.”

ly a British characteristic. The cultures he selects are the dominant ones. They are the ones that shaped modern European and world culture. They even remind us of the famous Marx's comment about scientific socialism stemming from *British* economists, *German* philosophy, and *French* politics. These are the same countries that Freud most appreciates. Then, if they come to war among themselves, it is surely a huge tragedy. But it is possible the tragedy does not come only from the unprecedented quantities of dead young men at the battlefields, but also from the fact that those who have been able to make themselves "the lords of the earth" are at war among themselves. It will of course be unfair to say that Freud would not regret

180 it so much if war was waged against people devoid of one of those three major features (energy, aesthetic sense, or the love of law and order), but anyway he adamantly concludes that he is moved by the pride that mankind has been able to rule the earth. What is tragic in the I World War is that we fell short of our leadership, of our ability (to employ Bacon's and Descartes' word) to be masters and possessors of nature. Africans would not aspire to this greatness. The Great War is so tragic because it is not only a big war, even a world war—it is a war against the world we men made, against the human just pride to do and perform great things.

Rousseau would of course never agree with this point of view. But enough of this; I think I made my point. Cosmopolitanism has not been a pure blessing. It has had its critics, and it has been possible to criticise it from a bona fide point of

view. Not all foes of cosmopolitanism can be considered as Nazis or Stalinist.

The First Cosmopolitan

But we should not forget that Freudian cosmopolitanism smells to us as too Victorian, too conservative. Cosmopolitanism can be much richer. We should now refer to Diogenes of Sinope, the Cynic philosopher who challenged his admirer, Alexander the Great, refusing the honours and riches the Macedonian king was anxious to bestow on him; he simply asked the mighty conqueror not to deprive him of the light of the sun. This famous anecdote shows us someone who is not afraid of the powers that be, and at the same time is content to enjoy something that has no monetary value—the sunlight—and is available to everybody, rich or poor. It is a witty commentary on vanity. Alexander thinks he can deliver the philosopher anything; he is happy to be so powerful; but Diogenes despises his earthly power.

181

Anyway, what concerns us here is another passage in Diogenes the Cynical's life. According to Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, when his homonym from Sinope was "asked where he came from, he answered: 'I am a citizen of the world (*kosmopolites*).'" This means he breaks with the strong Hellenic idea of the polis as a unit in itself. The Greek polis, as the Roman *civitas*, can be quite fair towards its members; it can be democratic; it can consider everybody as an equal, except of course the women, the slaves, and the foreigners. The problem is that they will not even try to expand their citizenship to the geographical

space that shares its language and customs, be it Greece or Italy. The Athenian final failure in the Peloponnesian War can be justifiably ascribed to their blunt refusal to cooperate with other polis; they would prefer to enslave or even to massacre them, as they did to the Melians, rather than recognise them as their partners or their equals. A Pan-Hellenic polis never existed. The inability or unwillingness of the Greek to unite themselves was very likely the main reason why Alexander could so easily storm their cities and conquer them one by one, before proceeding to the East and beginning his final career as an Oriental emperor and god.

182 Concerning the Romans, their attitude during the social conflicts of the 2nd century before the common era made it quite clear to all other peoples of Italy that Roman citizenship and the privileges it entailed were not for them; actually, it was only the emperor Caracalla that would grant Roman citizenship to all subjects of the Roman Empire, and this at the time of his *Constitutio Antoniniana* (211 of our era), when those rights had lost almost all of their meaning. When Caracalla reigned, for more than two centuries the will of the prince had been what really mattered in the Empire. To be a Roman citizen at the time of the Gracchi was almost everything, at Caracalla's time it had become almost nothing. Of course the Roman patricians' failure to give their allies and their subjects rights analogous to theirs would bring the Republic to destruction, as Athenian inability to understand what was at play after Pericles would bring Athens itself and Greece as a whole to Macedonian captivity. Thus the failure of both the most impor-

tant States of our Antiquity¹⁷—or rather, of the two States we easily recognise as our predecessors and maybe inspirers—to tread the democratic path of social inclusion would take a huge toll on them. It would cost Athenians their independence. It would cost Romans their freedom.

This can show us how important could have been that a philosopher, even one many would probably dismiss as a fool, presented himself not as a citizen of a particular polis, but as a citizen of the whole world. It is curious he employed the word *kosmos*, which means world, but with two additional meanings: first of all, a world endowed with an order, far from chaotic; and secondly, a world that goes further than human beings. Cosmos does not restrict itself to the human world. It encompasses everything that exists. To be a *kosmopolites* may then mean more than the membership of a polis, be it enlarged to include the whole world. It means that our worldly citizenship could benefit other beings than humans. Animals, for instance, might be as *kosmopolites* as Diogenes. This is a hint, a mere possibility, rather than a strong inference, since he did not develop his strong rebuttal of local polis, but it cannot be ruled out when we read this poor but by no means humble philosopher of yore.

183

After Diogenes we will have to wait more than two thousand years before Kant introduces the idea of a cosmo-

17 Most of us, including myself, are completely ignorant of other Antiquities, both Eurasian or from other continents. One day, of course, nobody will consider Rome and Athens as the beacons of Antiquity; other cultures will have come to the fore.

politan law, *jus cosmopolitanum*. And cosmopolitanism has become more or less popular since the 19th century—not too much, but at least in a certain measure.

The Three First Modern Polis

Let us come to Borglum's bust of Thomas Paine's on Parisian boulevard Jourdan, across the Cité Universitaire, erected in 1934. In the 1970s I have seen it for years, everyday, when I left the Maison du Brésil to take the Ligne de Sceaux metro. In the bust Paine is praised as "British by birth, American by adoption, French by decree." He, as the Marquis of La Fayette or Garibaldi, was truly a hero of two worlds, the Old and the New. Or look at the 1789 Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. It differs sharply from the 1689 English Bill of Rights insofar as it proclaims some fundamental rights that pertain to all men, not only to those born on a specific soil, the English one. The law voted by the Parliament after the Glorious Revolution was a "bill," not an act,¹⁸ since it preceded and lacked the royal assent, but anyway it was intended as something that owed its legality to a vote and therefore could be changed by another law. But the French text was a "declaration,"

184

18 An act is voted by the Parliament and sanctioned by the monarch. Before the royal assent, it is called bill. Since the crown was vacant when the Bill of Rights was voted, it kept this name. Half a century before, when the Parliament waged a war against King Charles I, it preferred to give its bills the name of "ordnances," which was commonly employed to refer to the quasi-laws the monarch would sign from time to time. But memories from the first English Revolution were not welcome at the time of the Glorious one.

meaning the *Assemblée Constituante* was no more than a vessel that would convey truths considered as self-evident and that would bind all men in all times. This is cosmopolitanism at its best. It ignores borders. It proclaims all men, and maybe all women, are equal. Even if Athens is one of the great references of the 18th century revolutionaries, they seem to feel that its policy had a flaw—the fact that rights were reserved for the Athenians. This is the fault with *la cité antique*: it is not able, or desirous, to expand its blessings across its borders. In matters of foreign policy, Rome and Athens can be as cruel as a King of the Kings. Other peoples will see them as their foes, as their possible masters, never as their liberators. There was no love lost in their foreign policy. In their actions towards non-citizens¹⁹ they would show no feeling of sharing a common humanity. What then made the French revolutionary act as though they had a mandate to free other peoples from the yoke of despotism? I think this is the very point where cosmopolitanism makes its true début. A polis confined to itself, worse, a polis at war with other polis would make no sense.

185

19 Since it is quite usual to compare the United States to a modern Rome, for the role it takes in international affairs, it is quite interesting—and at the same time somewhat chilling—to note that Homeland Security and analogous institutions will refer to foreign people as “non citizens,” which would imply they are devoid of any rights. It is usually not true, and law will protect them when they are in the United States, even as tourists. But since the Patriot Act this protection is not so sure as it has been before. On the other side, what is quite pleasant in American academic atmosphere is that it will refer to foreign students as “our *international* students.” Security and academe view foreigners in completely different ways. This is one of the reasons why I am happy to be an academic.

All the polis should be friends. By the way, it would take two centuries to say that, but since the war between Vietnam and China, both Communist countries, in the end of the 1970s it has been a consensus that “democratic countries do not wage war among themselves.” It is not true, but at least it *seems* to be. It can be considered as a long-term legacy of the French Revolution. Wars have been waged by the revolutionaries, but all of them against the *Ancien Régime*. If Great Britain, until a few years before 1789 the most democratic country in the world, has waged a long term war against France—and a seven year war against the Thirteen Colonies a decade before—this could be ascribed to the strong *non*-democratic elements then still present in British policy. War between two democracies in modern times could only stem from the non- (or not yet) democratic elements in the aggressor State.

To make matters more complex, the three great Revolutions of the 17th and 18th centuries view the rest of the world in sharply different ways. The Britons will be content, after 1689, to pursue a national policy that has never adopted as its mission to spread democratic values. They could send missionaries abroad, but they would not consider as their mission to inspire democratic movements. At most they will institute assemblies elected by free White men in some colonies, and even these will lack effective power, as American Revolution easily shows. And after 1776 the American revolutionaries will not show any special fervour in spreading their new values, even though the Philadelphia declaration of Independence speaks of rights “all

men” enjoy, and not only those of British descent. Thomas Jefferson, the author of the more radical ideas in the 1776 declaration, will of course be interested in teaching something to the French when he serves as ambassador in Paris, but his success is quite limited, since at the same time they will not understand how a man who speaks of freedom can have slaves.²⁰ And the first episode of the relationship between the newly founded United States and the not yet independent Brazil takes place with Jefferson as one of the most important actors. Two young Brazilian students at the Portuguese university of Coimbra ask him to help a revolution against the colonial rule. He shows no interest. American policy towards other countries, especially the Latin American ones and after the conquest of the East Coast also the countries in the Pacific Ocean, will be ruled by imperial concerns, and from a certain time imperialist ones, not by the desire to spread democratic values. We could of course remember Abraham Lincoln saw things differently, especially when he voted as a Congressman against the annexation of a huge part of Mexico in the 1840s, but he could not assert a brand-new foreign policy when in power, since he had to face the Secession War, and was assassinated as soon as it ended. Serious historians have not considered the war against Spain in 1898, which brought Cuba and the Philippines to the American sphere of influence, as

187

20 There is a beautiful discussion between Jefferson and his French admirers—who lose some of their respect for him because he is a slaveholder—in James Ivory’s 1995 film, *Jefferson in Paris*.

an action of solidarity towards their respective peoples, but as a clear imperialist initiative. Until the XIV Points President Woodrow Wilson will present as his reasons to enter the Great War, a generous spirit did not publicly inspire American foreign policy.

This leaves us with France as the only one, among the Big Three first countries to develop democracy, engaged in spreading the value of the human rights. Revolutionary France was the only cosmopolis, in a world where democracy or representative government²¹ was rather confined to each polis. Britons and Americans had their polis, and would behave towards the rest of the world in ways that would not differ from despotic countries. They would traffic slaves, at least until a certain moment in time. But what about France? Its missionary calling lasted for less than ten years. After Thermidor, and definitely after Brumaire, France can stay as European outcast and can still inspire some foreigners by its Republican, pseudo-democratic example—remember Beethoven wanting to dedicate his Third Symphony to the First Consul, Napoléon Bonaparte, who at that time had already taken decisive measures in order to curb the revolutionary, generous, cosmopolitan spirit of the Revolution—but it is on the verge of restoring slavery in its American colonies. It also treats the countries it conquers in Europe as colonies. This is of course a second

21 Although 18th century Great Britain had several features we can call democratic, as a whole it is better characterised as a representative government than as a democratic one.

tragedy. When the Spaniards attack the French, fighting for their freedom, they think *liberté* is an ugly word, since it brought them captivity and mass massacres, as we can read in Alejo Carpentier's masterpiece, *El siglo de las luces*, maybe the best account we have—in fictional form—of the great expectations and then the lost illusions brought by the *Philosophes* and the French Revolution. To sum the points we have just been making, it seems all democracies have failed in the Antiquity when and because they did not extend their virtues to other peoples; either you recognise the other as your equal, at least *de jure*, or you risk losing democracy itself. The failure to do that may be the reason that brought ancient democracy to its demise. In modern times, several democracies have tried to expand their values, with various degrees of success. But this shall be one of our main points, and we will soon come to terms with it.

189

Modern Cosmopolitanism and its Challenges

Cosmopolitanism in modern days does not develop as a foe to something we could call “politics,” meaning nations or City-States that recognise rights to their citizens but not to foreigners. Cosmopolitans are global democrats. If you recognise rights to your countrymen, you should acknowledge all humans are entitled to them. But this is not what happens all the time. Maybe one of the most troubling points of 20th century history is the fact that many a democratic country has felt entitled to treat other peoples as inferior beings. The man who made the most of it was, of course, the complete

antithesis to democracy—Adolf Hitler. But all colonial Empires, be they formal as the British, the French, or the Portuguese, or informal as the North American, have established a dual evaluation of humankind. While full rights would be recognized to their nationals, they would be more or less denied to foreigners. For instance, at the same time as France insisted that “*l’Algérie, c’est la France*,” in the 1950s, and did its utmost to prevent the independence of the three North African *départements*, there were distinct electoral colleges in Algeria for European and “Muslim” French, and their respective votes would not have the same value. When Uganda expelled its inhabitants of Indian descent that had British passports, in the late 1970s, the Labour government of Britain did not allow them to enter a country they were nationals of. The United States officially considers foreigners as “non-citizens.” Some pages before, I have commented on the 1979 comment that democracies, or at least modern democracies, have never waged war among themselves. Things may appear to be so, but this is not true. They have quite often staged coups d’Etat against new, young democracies, or against States that were on the democratic pace. The destruction of Mossadegh’s regime in Iran, an act which would later bring the ironical dénouement of excluding all Western-style future for his country as the fervently anti-American ayatollahs came to power, was a clear case of American democracy putting an end to the prospects of a possible Iranian democracy. American support to *coups d’Etat* in Brazil (1964), Chile (1973), Argentina (1976), and even as recently as 2002 in Venezuela, shows quite clearly that sheer

invasion is not the only way to wage war to a country that is on the democratic path. We should take careful notice of this, because this is the way we can measure how important is cosmopolitanism in our days. We do not live in a fairy tale world where all democracies are kind to each other or, at least, refrain from destroying their equals. New democracies may have a hard job trying to consolidate themselves, and in so doing they may quite often have older democracies as their enemies. War, even if of an economic sort and not exactly waged by troops, often appears in the intercourse between democracies.

What is then cosmopolitanism, which are the lessons we can draw from historical experience, what should we do from now on? I will make two final suggestions about it. First, cosmopolitanism implies we should not confine democratic values, or human rights, to a group. It is in their nature to expand. The historical examples of Athens and Rome show us that, when citizenship was restricted to their own citizens and denied to other people they dealt with—either metics (from the Greek *métoikos*) or inhabitants of the colonies those cities founded abroad, i.e., either immigrants to or emigrants from those two powerful City-States—the final victims would be Athenian democracy and Roman republic themselves. In the short run Athenians and Romans, both rich and poor, would profit from the exploitation of the mass of their non-citizens, but in a not so long term their own values would be shattered. Athens fell to Alexander, Rome to the Caesars because their best values came to be at odds with their practice.

This means that democracy is not something you can contain in, say, an Aladdin's lamp. It is in its nature to grow all the time. It tends to be universal. New human rights, for instance, which are in the core of modern democracy, are being declared by United Nation conferences every few years. In so doing, of course, democracy changes. It must take into account different cultures. It cannot be the mere imposition of Western values to other countries. But it is intensely attractive. People who will not bow to other Western values will quite often appreciate the ideal of freedom that is the kern of democracy. So, if you deny it to them, you will only create further troubles for yourself, from a prudential point of view, and from an ethical point of view you will deny your own identity as a democrat.

192

Iran is the most obvious case. With the fall of Mossadegh, the West gave the Shah all support he would need. But, in a quarter of a century, his repressive regime also fell—and this time from within, without needing the criminals that had been recruited by CIA in the bas-fond of Tehran to depose the Iranian prime minister.²² Mossadegh had the sad fate of being persecuted by the Shah, who at least did not dare to hang him but kept him under house arrest till his death in 1967—and hated by the ayatollahs, who did their utmost to ban his name from Iranian political history,

22 The best or at least the best available account of 1953 coup against Mossadegh is Stephen Kinzer's *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror* (2003). For the intervention, mostly North American, in internal affairs of independent Latin American countries, see John Perkins' *Confessions of an Economic Hit Man* (2004).

since he would represent an alternative to the Islamic Republic. He was too democratic for the Shah and his American allies. He was too lay, too democratic—maybe, too Western-style democratic—for the ayatollahs. Of course, if the Americans and the Britons had accepted the transformations Mossadegh was trying to introduce in his country, Iranian history—and world history—would have been very different. Iran might quite well have become a beacon for democracy in the Islamic countries from the 1950s. If something as the “Arab Spring” did not happen until now it is to a large measure the fault of these ill-conceived aggressions, by democratic States, against States that were doing their best to become democratic.

Vietnam is another case. It provides a happier end. Of course, it may be discussed whether Ho Chi Minh was a leader committed to all sorts of democratic principles, but the Declaration of Independence of Vietnam he wrote in 1945 is probably the only one in the world to quote verbatim a passage of the American one. He could have been an ally to the United States, had not France and America decided to wage war on him since the almost immediate aftermath of the II World War. The second Thirty-Year War in history could have been avoided. Even if Vietnam has been able to develop itself in the years after its victory in what it calls the “American war,” and even if Vietnam was generous towards the countries that had killed so many of its citizens, without the Western interventions in Laos (from the 1950s) and Cambodia (from 1970) these two unhappy countries would not present so bad indexes of

human development as they presently do. And in all these cases what was at stake was a clear distinction made, by the imperialists, between full citizens and people who, at best, would not deserve all the rights a White man would have. When general Westmoreland, after being responsible for killing Vietnamese by the hundreds of thousands, infamously said that Oriental people do not have the same respect for life as we have, he put this mind-set in very precise words, if repulsive.

194 It may then be very curious, almost ironic, but more than two millennia after the end of Athenian democracy and of Roman republic the democratic States we have face a challenge that is similar to the one both cities were unable to meet: either you recognise democratic rights to those deprived of them, or you may perish. This may be the big issue of our time. Never before in human history so many people did enjoy democratic liberties as today. But freedom has in its nature to grow. Traditional democratic countries should not create obstacles to the advancement of democracy, including new forms it can take.

Cosmopolitanism as a New Culture

To conclude (this is my second point), cosmopolitanism is not only a matter of politics. The fact that *polis* is at its core should not mislead us. It is a matter of culture, in the broader sense of the world. To be a cosmopolitan is to accept not only that all men are equal, that a world State is desirable, that power should become more and more universal at the same time as it becomes more and more democratic—but

also that culture is a common good we all deserve to share, as both its producers and its users. It will be quite useful for our reflection to come to one of the most infamous detractors of cosmopolitanism. Sometimes we can learn a lot about a political value if we focus on its enemies, unfair as they may be, and not only on its supporters; sometime ago the Greek foes of democracy helped me to better understand the importance of desire in that regime.²³ Let us then go to Stalin.

When he launched an anti-Semitic persecution in his last years of rule on the USSR, Jews were denounced as “rootless cosmopolitans.” “What can A[bra]m Gurvich possibly understand about the national character of a Russian Soviet man?” asked an article in the *Pravda* on January 28, 1949, under the title “About one antipatriotic group of theater critics.” It is interesting to note that, at that time, the three most powerful countries in the world called themselves either “United” (States or Kingdom), or “Union” (Soviet), but, while the first two would add to their official name a geographical qualification (of America, or of Great Britain and Northern Ireland), the USSR was the only one with no reference to an ethnic or geographic background. The Union of Soviet Socialist Republics had from its inception a clear internationalist aim. Other countries might have joined it. Actually it was expected that the whole

23 See our article “Democracy versus Republic: Inclusion and Desire in Social Struggles,” in *Diogenes*, English ed., 2008: 55, p. 45-53, <doi>10.1177/0392192108096829; and in *Diogenes*, Chinese ed., 2011, n. 53, p. 137-48.

world would eventually join it, if the ideal of an international Revolution had prospered. This is what makes the question about a Jew's failure to understand "the *national* character of a *Russian* Soviet man" (my emphasis) completely absurd. Of course we know that the war against Hitler was waged as a Great *Patriotic* War, Stalin being aware that ideology would not persuade his subjects to fight the Nazis (and he was certainly content that the Nazis would despise the several Soviet peoples as *Untermenschen*, and often refer to them scornfully as "Asiatic hordes," since this would limit defections from the many Soviet citizens unhappy with Communist rule to a minimum). But *Russian Soviet* should be almost an oxymoron. It would be so for Lenin, who in a famous statement while in power told his companions he "spit[ted] on Russia," since what really mattered for him was international revolution and, then, an international society. Communism, if drawn to its logical consequence, must be cosmopolitan. The Trotskyites knew it very well, by the way.

196

Then, why did really existent communism condemn cosmopolitanism? It is easy to evoke Stalin as the main responsible for this split between ideas essential to Marxism and a practice completely at odds with them—but it is insufficient. I will hint here at a hypothesis that could maybe be useful. Stalinist hate of cosmopolitanism—that did not begin at the time of the so-called Doctor's, or Jewish, plot against the old dictator, but was strong since at least the Slansky process in Prague, a few weeks or months before, and maybe since the early 1930s and the persecution of the Trotskyites—was most of all *cultural*. Marxism from its

beginning proposed a complete change in the man-made world. It would imply a new economy, a new politics, but also and maybe most of all a new culture. The often quoted—but not too often as it should be—passage of the *German Ideology* where Marx says one day it will be possible for a man to fish without being a professional fisherman,²⁴ and so on, with its almost lyrical overtones, expresses a side of his reflection that has often been submerged by the emphasis given to the Party, the Revolution, and the State. If the misfortunes of History have brought the first proletarian State of the world to be more and more a State, instead of dissolving itself as it should have done according to Marx's principles, if the isolation of the USSR has changed it into a police State, if totalitarianism has been the result of the 1917 Revolution, all of this is completely contrary to what Marx desired.

197

But here I take issue with common interpretations of Soviet or Communist Marxism because I do not think these “deviations” were mainly of political or economic nature: they were in a large measure cultural. The Marxist project is Enlightenment brought to its most logical consequence. All sorts of prejudices that stand between our happiness and us must be removed. Of course, one of Marx's main contribu-

24 “In communist society, where nobody has one exclusive sphere of activity but each can become accomplished in any branch he wishes, society regulates the general production and thus makes it possible for me to do one thing today and another tomorrow, to hunt in the morning, fish in the afternoon, rear cattle in the evening, criticise after dinner, just as I have a mind, without ever becoming hunter, fisherman, herdsman or critic.”

tions has been to show us, contrarily to what the *Philosophes* would have, that these obstacles are not due essentially to ignorance: they stem from interests. What keeps the poor from being happy is not the ignorance of the wealthy about some basic tenets of human life. It is the profit the rich can make exploiting the poor. So, to come to a State where more people will be happier than ever before, to a state where there will be no more State and everybody will be happier than ever, it is not enough to suppress ignorance. It is necessary to fight the vested interests that are allied to exploration. Ignorance is not alone as an oppressive tool. It is always linked to strong class interests. But these class interests, which will be the main point for Stalin and his cronies, are not Marx's major concern. Their identification can represent one of his great contributions to the knowledge of social and political life, but his aim is still a better life—a better or at least a “good life” that will not be the same as has been proposed by many a philosopher since Aristotle, but that anyway means a change in man's culture. We should maybe think a little more of Marx as an ethical thinker. Or, at least, we should maybe endeavour to read him trying to check what contribution his thought can give to ethics.

Cosmopolitans or Global Citizens: an Addendum

I would have preferred to close with the last sentence, but something remains to be discussed: why are researchers so keen on replacing cosmopolitanism by global citizenship? The vague notion of cosmopolitanism, that played

an important role in Western culture since the 18th century, is losing ground to a more technical word, more akin to professional slang than to common speech: global citizenship is not and maybe will not be employed outside academe, the political world, and NGOs. But these three political actors have been able to give it an importance it did not have a few years ago—say, just a decade ago. Our question could then be: is cosmopolitanism, the ideal of the Enlightenment, losing ground to global citizenship? Is a word full of different meanings, that would encompass the whole spectrum of human life—from art to literature, from history of things past to proposals for a new beginning in political and social life, from the critique of religion to several rather moderate utopias—on the verge of being replaced by a phrase that will belong to only one of those several disciplines, I mean, political science? Is scientific precision outmoding the old charm of cosmopolitanism? I do not have a ready answer for this question. But I would dare say that the main difference is located in the cultural overtones of cosmopolitanism.

199

Citizenship, be it global or local, is mainly political. It can even hyper politicise life. A lot will then be said concerning rights, responsibilities, liberties. But cosmopolitanism concerns more than this. People—not mere “citizens”—will exchange experiences. The cosmos will be their home. Even if it may seem bizarre to have the whole world as your residence, this is the main point of a cosmopolitan. He will no more look at nature and high culture as at galleries in a museum. He will most likely learn from

Renato Janine Ribeiro

people who are very different from him, and who may not love order, classic beauty, or pure energy. A global citizen may unfortunately be less than that. The main issues for him are juridical issues. Is he or she entitled to live in a country other than his, can they be respected as though they were native citizens of that State? These are very important questions, of course. But they lack the flavour of poetry.

Entre errance et hospitalité, la fraternité

Nelson Vallejo-Gomez

“La relation subsistante...” (Thomas d’Aquin,
Somme théologique — Ia, q. 29, a. 4.)

“L’évangile de la fraternité est à l’éthique ce que
la complexité est à la pensée, Elle appelle à non
plus fractionner, séparer, mais à relier, elle est
intrinsèquement re-ligieuse, au sens littéral du terme.”

(Edgar Morin, *Terre-patrie*, en collaboration avec
A. B. Kern, Paris, Editions du Seuil, 1993, p. 209.)

Il est des mots qui vous résonnent dans la tête comme
autant de clés possibles pour mieux comprendre le dia-
logue des civilisations, faciliter la compréhension entre
personnes acquises à dogmes, rites et confessions divers,
alors que leurs racines peuvent être cousines en dignité.

Encore faut-il pouvoir les penser reliés et les relier en action, comme l'on devrait faire en pensant en mouvement la condition humaine.

Je parle de mots riches et beaux, chargés d'esprit et de vie, d'histoire commune, d'humanité; des mots qui peuvent, comme par le passé, enrichir la trame de concorde et de constitutionnalité au sein de toute société renouvelée. Ils permettent de concevoir la dimension à la fois globale et locale de la modernité, montrer que le social est constitué de populations et d'individus ayant des origines, des tribus, des nations d'appartenances, de confessions, de goûts et de sentiments, de pensées et de principes divers, bref, qu'une communauté ouverte est toujours faite de familiers et d'étrangers, d'amis et d'ennemis.

202

J'évoque des mots dont on saurait encore s'inspirer pour faire le ciment d'une politique de civilisation humanisée, d'économie réelle et d'éducation tenant à la fois compte de tradition et de modernité.

Il y a, d'abord, l'idée de vouloir les penser ensemble, constitués, reliés davantage en boucle complexe plutôt que logique ou théologique. On pourrait aussi les transcrire et les recycler dans la triade constitutive d'une laïcité républicaine toujours à faire vivre, en fonction d'un contexte nouveau et d'un diagnostic pertinent, au-delà du nécessaire, insuffisant, parce qu'idéal, pacte citoyen.

Les mots qui résonnent dans ma tête d'hispano-américain francisé, autant dire d'exilé, de pèlerin quelquefois, sont aussi poétiques que charnels. Je vais les prononcer en français; j'aurais pu le faire en ancien castillan.

Ce sont les mots d'*errance*, d'*hospitalité*, de *fraternité*...

Qui connaît leur histoire occidentale sait que leur sens provient de l'hybridation du latin avec divers patois locaux. Autrement dit, leur compréhension requiert de passer par la *Voie romaine* et d'en sortir par les voies de la *Latinité*.

Comment en faire différemment, alors qu'on revient comme en pèlerinage et qu'on reçoit accueil dans le pourtour méditerranéen?

Traditions, traductions, interprétations, us et coutumes forment et déforment leur signification, qui vient de la nuit des temps; que l'on retrouve comprise comme ceci dans *l'Ancien Testament* ou dans *La Tora*, ou bien comme cela dans le *Nouveau Testament* ou dans *Le Coran*.

Les mêmes mots et pourtant chargés de sens toujours renouvelé, réformé, réinterprété, métamorphosé, relié et ramimé...

203

La tradition judéo-chrétienne, puis l'Islam lui-même, les recréent à leur façon depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, en passant par le Moyen Age et la Modernité, à travers la figure de l'exil comme un départ forcé, rarement voulu, à moins de passer au tamis psychanalytique la fameuse "pomme de la discorde"; puis, à travers l'image du pèlerinage, comme le retour désiré ou annoncé déjà en rêve ou par un ange de visitation.

Entre départ et retour, il y a un topo logique que la pensée géocentrique épuise en nous, mais que la pensée héliocentrique ouvre en direction de l'infini, vers d'autres que nous-mêmes.

En tout état de cause, nos trois mots clés mêlent en récits légendaires, parfois apocalyptiques, souvent prometteurs, les thématiques de l'*errance*, du voyage repris, de l'itinéraire tra-

cé ou sans but, de la traversée du désert, de la soif et du sacrifice, du recueillement, de la prière et du pardon, de l'*hospitalité* — accueil intéressé ou désintéressé, de la réconciliation, de la lettre ou du message en code passeport, de la trame en concorde régulée ou de la *fraternité* planétaire

J'ajoute un bémol à cet éloge du *Livre*, car qui connaît la trace de nos mots dans l'histoire des religions et des civilisations sait, par ailleurs, que l'occident judéo-chrétien et l'orient musulman n'ont pas le monopole du sens profond et des leçons de vie bonne que l'on trouve quand on creuse ces trois mots clés.

204 D'où ma première hypothèse de travail pour mieux les saisir: il y a de l'universel en partage dans la boucle *errance*↔*hospitalité*↔*fraternité*. Comment en rendre compte sans en être pour autant ravi par les figures traditionnelles de la théologie-politique ou des récits légendaires? Comment en saisir la quintessence de ces mots clés sans être niaisé par je ne sais quel cosmopolitisme à la Mac Donald?

Cette enquête a pour objet de faire en sorte que l'*errance*, l'*hospitalité* et la *fraternité*, intégrant le tiers exclu du négatif qui les rode et les corrompt, retrouvent le sens originel de vertus humaines, celles qui, en sens moral comme intellectuel, concourent au bien être des hommes et postulent au meilleur en toutes leurs actions politiques, économiques et sociales. C'est une enquête restauratrice en temps de crise des fondamentaux. Il se peut qu'elle arrive trop tard, comme toute restauration, forcément.

L'intuition de cet universel qui relie, afin d'en extraire toute la puissance de sa mémoire commune, reste à penser

pour appréhender le fil et la trame du dialogique ou, si l'on préfère, de l'actualité que l'on saisit dans ces trois mots clés.

La méthode pour ce faire est encore en rodage. Il s'agit d'une pensée complexe qui subsume des concepts pouvant raisonner autrement, et pourtant à l'aide de la logique traditionnelle des principes de causalité et d'identité. Edgar Morin le rappelle souvent: l'esprit cloisonne et sépare; il subsume par besoin, il relie par nécessité. En temps de crise majeure, il faut oser affronter le défi consistant à relier les contraires, sur le parvis comme à l'autel et au minaret.

Il m'est d'avis qu'un trésor git au cœur du signifiant de ces trois mots. Pour qui sait les entendre, il serait fait d'histoire vécue et de temps retrouvé. Une communauté en conflit, ayant compris le sens de remembrance et de révolution, prête à se rassembler et à se doter de constitution nouvelle, pourrait avoir la chance de revivre pour les familiers et les étrangers, en vue de paix et de prospérité, la richesse et le témoignage que ces trois mots recèlent.

205

La sagesse de modes de gouvernement éprouvés depuis l'Antiquité nous apprend que l'avenir se bâtit dans l'actualité du présent. C'est alors l'histoire qui éclaire la route du lendemain. Si l'on veut instaurer en pierre de touche de la constituante un mot, aussi polysémique fût-il, alors il faut dire clairement que sa force est toute en puissance; qu'il n'est pas le mot unique, autrement dit, qu'il n'est pas divin ou sacré en tant que tel, car seul Dieu l'est vraiment. Certes, il faut pour toute constituante un noyau paradigmatique structurant, une pierre de touche ou fil juridico-philosophale, mais ce serait dogmatisme, je dirais même, hérésie,

que de l'inscrire en pilier fondamental d'une Constituante, puis de l'enseigner ensuite aux enfants comme exemplaire.

Certes, on rêve tous de mêler l'ici-bas et le là-haut, la terre et le ciel, la constitution de gouvernance ouverte des uns et des autres et les enseignements d'un livre sacré. Car, nous, les Contemporains, après deux mille ans de guerres pour une femme ou un temple, un territoire, une nation, une langue ou un puits de pétrole, nous savons que les Constitutions des hommes sont périssables et donc perfectibles; qu'elles ne sont pas divines. C'est leur infraction et leur insuffisance, leur interprétation, la ligne de partage, la ligne jaune, là où le juge bascule dans l'arbitraire, qui est en jeu, car nul n'oserait plus, dans un monde globalisé, se draper d'un absolu, quel qu'il soit, sans déclencher aussitôt une myriade d'injustices, sans que le règne de la loi s'absolutise, sans que l'on salisse, au bénéfice de pouvoirs institués, un nom sacré.

206

“Nous avons la Liberté. La démocratie nous attend maintenant”, a dit à la Radio une Ancienne qui voyait, impassible, les guerriers prendre sa ville, lors de la récente guerre en Libye. Quel beau défi! Mais il ne faudrait pas que l'attente démocratique devienne comme en attendant Godot. Je me souviens de la sentence inscrite sur les murs du Parlement colombien, à Bogotá. Elle fut prononcée par l'un des plus grands constitutionnaliste créole, un américain, Francisco de Paula Santander, il n'y a que deux petits siècles à peine, au lendemain de la chute définitive de l'empire espagnol dans ses colonies des Indes occidentales: “Les armes nous ont arraché à la tyrannie; les lois nous donneront la liberté.”

La parole de l'ancienne libyenne et du constitutionnaliste américain — métis qui plus est, barbare donc par ailleurs, sont justes, mais elles sont aussi enivrantes.

Je ne voudrais pas que leur rappel entretienne le malentendu que provoque penser la démocratie ou la liberté comme des *Bastilles à prendre* ou des lignes de front à l'horizon. Ces images peuvent avoir leur pertinence pédagogique, mais elles ont aussi leurs pièges paradigmatiques, leur enfermement mental, leur horizontalité faite d'objective aveuglante et de subjectivité stupide. En effet, l'attente démocratique peut être aussi un piège dialectique. Longtemps, les Tyrans éclairés se sont servis de la démocratie et de la liberté comme l'espoir du grand soir ou de lendemains qui chantent pour les peuples et les esprits emprisonnés, alors que démocratie et liberté n'existent réellement, ou n'émergent concrètement, ici et maintenant, que dans le respect de la parole et de l'opinion des autres, dans la politesse et dans le dialogue. C'est alors que démocratie et liberté s'institutionnalisent, par contagion positive, dans le respect de la représentation donnée ou reçue, dans l'écrit et leur histoire justement interprétée et actualisée.

207

Je veux dire que la démocratie et la liberté ne sont pas des récompenses glorieuses, des saluts ou des buts à atteindre et que, en attendant, on soit obligé de traverser le désert, subir la soif et la faim, priver ses enfants d'avenir. Loin s'en faut. Démocratie et Liberté sont là, en acte, à la table de chaque maison en famille ou sur la place publique de chaque ville; ou elles ne sont pas. Quiconque a de jeunes enfants connectés aux réseaux sociaux et à l'Internet pla-

nétaire sait très bien de quoi je parle ici. Mais quiconque a exercé des fonctions politiques ou de gestion de la chose publique sait que la démocratie et la liberté ne peuvent pas être en tant que tel le programme de gouvernance, mais la condition même de son exercice au quotidien.

Je reviens sur les trois mots que j'évoque ici, je propose de les penser en boucle topique ou métaphysique, chronique ou achronique, théologique ou politique, historique ou poétique, mais de les penser toujours, autant que possible, en tenant compte de l'interaction qui les anime et de l'interdépendance qui leur donne sens alternatif.

208

D'aucuns pourraient suggérer de les penser en boucle trinitaire et de les concentrer en amour, mais ce serait aller trop vite en compréhension ou, si l'on préfère, en aveu ou en don. Et pourtant, dieu sait que l'accueil gracieux ou désintéressé d'un étranger chez moi nécessite la foi qu'entre nos différences respectives demeure ce *je ne sais quoi* qui nous rassemble, autrement dit, pour pouvoir recevoir moi en l'autre l'unicité de la diversité ou de la trinité, il faut comprendre qu'au trognon de ce qui nous rassemble et nous dissemble subsiste un minimum de ressemblance ou d'accord, afin que la mise en relation soit compréhensible, sinon, pourquoi vais-je accueillir, au fond, un étranger chez-moi? La sagesse populaire a toujours su s'en méfier. Les Seigneurs dressent leurs remparts d'hier comme d'aujourd'hui, afin que le métèque ne vienne quémander le jour, piller la nuit, si l'on ne lui accorde l'*hospitalité*.

La question concrète, dès lors, n'est plus celle, métaphysique, de savoir si chacun est un être unique, ayant sa propre langue, sa propre histoire, son identité propre, mais de savoir

comment comprendre la relation de cette diversité. Faute de quoi, la division ne ferait que nier l'autre et conduire à son rejet. Comprendre n'est peut-être pas si juste et distinct que le rationaliste le croit, là où il s'agit avant tout d'avantage comprendre, ou plutôt de laisser comprendre le simple constant du don de soi qui se joue dans l'hospitalité transcendée de l'accueil chez moi d'un étranger.

La tradition biblique est une des sources pour mieux comprendre nos trois mots clés. La question de l'étranger y est récurrente. Dans le livre de l'Alliance, le commandement de l'accueil de l'étranger est parmi les plus répétés (36 fois) parmi les commandements sociaux. Il est revêtu de la plus haute autorité et acquiert un poids égal à celui d'autres normes fondamentales religieuses et culturelles: elles font partie de la relation même à Dieu.

209

Le Deutéronome réfère les prescriptions relatives à l'étranger, sans cesse, à l'Exode et surtout à la mémoire de l'esclavage (cf. Dt 24, 18). J'y entends le commencement de l'*errance* ou le rappelle d'une chasse paradisiaque, l'espoir d'une libération. Cela ne fait pas que souligner l'expérience d'avoir été un émigré et un esclave en Égypte, mais aussi l'acte de libération de Dieu lui-même qui se manifeste dans l'attribution d'un havre ou d'une terre d'accueil. Cet appel évoque en creux l'*hospitalité* et la *fraternité* à venir. C'est ici que l'on doit comprendre le sens naturel du mot *fraternité* et celui de la sentence relative à l'amour de son prochain. Car, c'est en exil que l'on saisit la profondeur et la difficulté d'aimer l'étranger en mon prochain. *Fraternité* est ici la condition de possibilité pour réguler une communauté faite d'amis et d'ennemis, de proches et de lointains, de fami-

liers et d'étrangers, une fois revenus les uns et les autres du délire identitaire de la tribu murée en esclavage, autrement dit, une fois en liberté. On comprend mieux encore la sagesse millénaire de l'Ancienne libyenne: "nous avons la liberté, la démocratie nous attend".

210 La question de savoir s'il s'agit d'une promesse de terroir à coloniser ici-bas ou la promesse d'ancrage dans la foi en tant que royaume fondateur du monde ou récompense de vie éternelle, ou les deux indistinctement, tout cela reste en suspens, car la dialectique élective entre un peuple et le dieu qu'il se donne, ou auquel il se reconnaît, requiert d'une transaction complexe et historiquement sanguinaire entre le théologique et le politique. Spinoza l'a décrypté de façon magistrale dans son *Traité* en la matière, contribuant à ouvrir les voies de la modernité en Europe au 17^{ème} siècle. Ses leçons de gouvernance politique restent et resteront d'actualité quand il s'agira de comprendre, de façon à la fois séparée et complémentaire le royaume des cieux et les royaumes des hommes, la constitution juridique pour le gouvernement des uns et des autres et l'éthique juste du gouvernement de soi, comprendre et accepter qu'entre l'*errance*, l'*hospitalité*, il y a la *fraternité*.

Il reste que ce point d'orgue, que l'on appelle amour, et qui permet ancrage et enracinement n'est pas exclusif d'une tribu ou d'une communauté. Il embrasse aussi le point de fuite de toute unité, à savoir l'étrangeté en tout un chacun et plus particulièrement chez les autres, chez les étrangers (cf. Dt 10, 17 sq.).

Israël, en tant que figure du peuple élu dans la tradition biblique, est appelé à manifester cet amour en exerçant

l'hospitalité en gîte et couvert d'abord, et pas seulement qu'aux membres en *errance* de sa tribu, autrement dit, pas seulement qu'au frère circoncis, car Israël, en tant que tel, n'est pas un Etat-nation, mais la communauté des nations.

On le verra mieux dans le *Nouveau Testament*, qui re-laye cette exigence de l'accueil, pour comprendre le "Jugement des nations" ou "Jugement dernier". *L'hospitalité* fait partie des œuvres de miséricorde mentionnées en Mt 25. Le jeu trinitaire y est à l'œuvre. Pour trancher ce Jugement sans raison à proprement parler, le Juge, qui est un revenant assis sur son trône de Gloire, aussi auréolé que l'on puisse l'imaginer par la résurrection et la délégation de puissance divine, fait appel à l'analogie entre "Le Fils de l'Homme" et le "tout petit de Mes Frères" affamé, assoiffé, malade, étranger, démuné, prisonnier. Avoir soigné ses souffrances et ses angoisses chez l'autre, sans savoir pour autant que chez le visage de l'autre luisait les stigmates du ressuscité en errance, voilà la justification du salut joint à la vie éternelle.

211

Dans l'interprétation de nos trois mots clés, l'un peut être à la fois cause et finalité de l'autre et, pourtant, nulle signification à propos de *l'errance*, par exemple, n'épuise *l'hospitalité* ni la *fraternité*. De même, *l'hospitalité*, en soi ou pure, comme la voudrait Derrida, n'abolit *l'errance* ni n'apprivoise l'étrangeté en tout un chacun; pour la seule raison que l'on accueille toujours chez soi une personne et pas une qualité. Il reste, cependant, que par une nuit éclairée de sagesse, *l'hospitalité* nous apprend à mettre en veille les délires identitaires des uns et des autres, puisque l'hôte qui se sait à la fois accueillant et accueilli comprend que *l'hospitalité* véritable est discrète. La discrétion est une de ses

vertus. Elle n'interroge pas l'hôte sur son identité, son origine ou sa destination. Les questions dites fondamentales par la métaphysique moderne, qui sont en transe avec la peur de la perte de soi et de l'oubli de l'être, telles que: "qui suis-je?", "d'où viens-je?", "où vais-je?", ce questionnement n'aurait raison d'être durant le temps que dure sous la tente la fête de l'hospitalité. "Oublie qui tu es, car à cet oubli initial tu devras d'être mon hôte", chante Edmond Jabès dans son recueil *Le Livre de l'hospitalité* (Paris, 1991).

J'ajoute que l'on pourrait à ce stade de notre enquête s'y méprendre et croire à tort que l'hospitalité est oublieuse. En réalité, c'est tout le contraire, me semble-t-il. Car l'enjeu de l'hospitalité est la remembrance d'un souvenir fondamental, la vivification d'une mémoire fondatrice. En effet, l'hospitalité est la preuve par la nuit sans étoiles que l'on n'est pas qu'originaire de quelque part et que l'on peut aussi être abrité par le seul fait d'être un être humain. Autrement dit, en tant qu'être de culture et de nature à 100%, on peut avoir plusieurs naissances ou mieux encore, métamorphoses. Cette diversité de notre unité ne conditionne pas seulement notre identité, elle la diversifie.

Mais à l'aube, de deux choses l'une: ou bien, l'on décline son identité et s'y instaure un contrat d'installation et de mise en communauté, puis un règlement intérieur s'avère dès lors nécessaire pour cohabiter entre étrangers; ou bien, on reprend la route, la diaspora, l'errance, le pèlerinage, la dispersion, l'égarément. Chassé à l'aube de la tente hospitalière, on redevient l'errant qui, dans le désert, cherche l'étoile de David, le minaret de la Mecque ou la croix du salut.

Une vision schématique de l'histoire des religions et des civilisations pourrait tracer le fil conducteur de notre enquête de façon linéaire ou simplement horizontale. C'est une manière de penser qui rassure le raisonnement matérialiste. Celui qui veut d'abord toucher pour y croire. Voilà des explications simplistes ayant, comme les contes à dormir debout, un principe et une fin, se statuant claires et distinctes: l'*errance* pour thèse, l'*hospitalité* pour antithèse et la *fraternité* pour synthèse ou conclusion.

La réalité est que l'être de l'une ne parvient pas à être entièrement subsumé par celui de l'autre. Certes, ce serait plus rassurant si l'*hospitalité* suffisait à contenir l'*errance*; à l'apprivoiser pour de bon; à lui imposer une feuille de route avec le début et la fin du voyage sans itinéraire tracé qui caractérise l'*errance* véritable. On verrait alors passions et souffrances sous contrôle et, à travers la *fraternité*, une sublimation de l'étrange insociabilité qui rappelle, en tout un chacun, son héritage de mammifère à l'affût, de bête et d'ange, de crainte et de tremblement.

213

Un schéma de pensée simpliste, nécessaire pour diviser, insuffisant pour relier, chercherait aussi dans l'*errance* le souvenir d'une traversée du désert toujours recommencée, la mise en suspens de la mémoire de soi et de l'autre le temps d'une nuit d'*hospitalité* sous je ne sais quelle tente, pourtant celle-ci aussi condamnée à se dresser un peu partout, suivant le cycle des saisons et de la transhumance.

Il nous reste, en réalité, chaque matin, à faire preuve de *fraternité* pour cohabiter les uns les autres. On sait que le concept de *fraternité* est équivoque. Véronique Munoz

Dardé propose une distinction efficace entre fraternité-critique, fraternité-vertu, et fraternité-contractualiste.

Cette dernière forme de *fraternité* répondant tout particulièrement aux attentes du 21^{ème} siècle, pense-t-elle, par sa dimension d'ouverture et de pluralisme. La *fraternité*, qui fut jusqu'ici le parent pauvre du ternaire républicain, puisqu'on considère qu'elle ne définit aucun des droits démocratiques (J. Rawls, 1971), pourrait bien devenir le mot clé d'un nouveau républicanisme.

214

La fraternité-critique est celle des frères qui s'associent pour lutter contre toute forme d'oppression. La *fraternité*, association volontaire pour la liberté, contre les abus d'un pouvoir arbitraire, voire illégitime. Cette conception de la *fraternité* résonne avec le premier terme du ternaire républicain en France, et c'est ainsi qu'elle trouvera écho dans les formes de pensées libertaires de la modernité. La fraternité-vertu résonne davantage avec le deuxième terme du ternaire républicain, l'égalité puisqu'elle souligne l'union, la cohésion des frères pour une cause commune. Alors que la fraternité critique ne craignait pas de menacer le lien social, il s'agit ici au contraire de le conforter, en soulignant la nécessité d'une coopération au nom d'un principe commun qui fonde une identité collective.

C'est cette *fraternité* qui caractérise par exemple les communautés religieuses, et dans une certaine mesure les mouvements politiques. Or la société semble en effet menacée par l'excès d'individualisme, par l'égoïsme, par l'atomisation du corps social, analysés par Tocqueville comme

étant une conséquence du principe de l'égalité des conditions. Il s'agit d'un égalitarisme dégénéré.

La *fraternité* est par ailleurs hantée par le spectre du fratricide. Pour éviter toute confusion dans les termes, il conviendrait d'opposer la *fraternité* à la fratrie. Abel et Caïn. De la *fraternité* ne peut sortir aucune haine, sauf hypocrisie. Mais l'invoquer religieusement ne signifie pas *ipso facto* qu'on soit sorti de l'état de nature hobbesien. La fraternité-vertu cherche à atteindre l'idéal de la communion "où le lien politique serait créé par le sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté politique, assimilée à une communauté spirituelle de frères" (Munoz Dardé, 2004).

Ainsi, la *fraternité* peut, selon les mots de Régis Debray, se donner comme une définition de la politique dans la mesure où "elle fait de la famille avec ceux qui ne sont pas de la famille", dans la mesure où elle transforme l'appartenance ethnique en décision électorale, et le destin en décision volontaire. Auquel cas, on retrouverait la conception de la fraternité telle que Spinoza la conçoit dans le *Traité théologique politique*: le sens naturel de toute religion, avant son dogmatisme. De quoi penser l'évangile de la fraternité proposé par Edgar Morin dans la Pensée complexe: l'éthique de la *religation*.

Quelques ouvrages à titre indicatif

BRAGUE, Rémi (1992). *Europe, la voie romaine*. Paris, Criterion.

——— (2008). *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*. Paris, Flammarion.

DEBRAY, Régis (2009). *Le moment fraternité*. Paris, Gallimard.

DERRIDA, Jacques (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre — De l'hospitalité*. Paris, Calman-Lévy.

FRÈRE DENIS, Hubert (dir.). *L'hospitalité: recueil de textes non bibliques pour l'accueil de l'hôte*. L'Atelier, 1996

GOTMAN, Anne (1997). "L'hospitalité". *Communications*, n. 65.

216

——— (2001). *Le sens de l'hospitalité — Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*. Paris, Presses universitaires de France.

GOUIRAND, Pierre (2008). *L'accueil: de la philoxénologie à la xénopraxie*. Nantes, Amalthée.

MONTANDON, Alain (dir.) (2001). *Lieux d'hospitalité — Hospices, hôpital, hostellerie*. Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal.

——— (2004). *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris, Bayard.

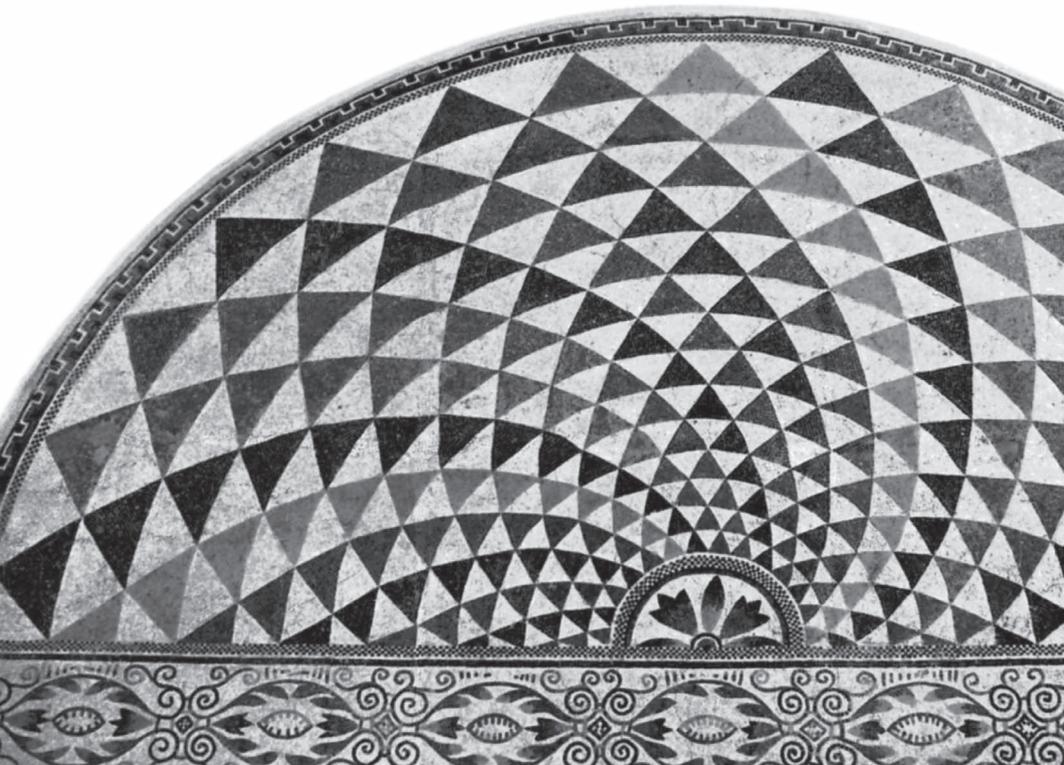
MORIN, Edgar (2004). *L'Éthique — La Méthode*. Tomme 6. Paris, Ed. Seuil.

——— (2011). *La Voie pour l'avenir de l'humanité*. Paris, Ed. Fayard.

- MORIN, Edgar, en coll. avec Anne-Brigitte Kern (1993). *Terre-Patrie*. Paris, Ed. Seuil.
- MUNOZ DARDÉ, V. (2004). Art. "Fraternité". *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*. Paris, PUF.
- RAWLS, John (1987). *Théorie de la Justice* (1971). Trad. par Catherine Audard. Paris, Seuil.
- SCHÉRER, René (1993). *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité*. Armand Colin (rééd. La Table ronde, 2005).



Médiations,
Transitions,
Déplacements



Sommes-nous proches d'une inflexion historique?

Federico Mayor

- À travers les siècles, le pouvoir absolu a toujours été exercé par des hommes:
 - Préparation permanente pour la guerre.
 - Vassaux terrorisés, menacés.
 - Espaces territoriaux et intellectuels très limités. Obéissance. Soumission.
- Au XX^{ème} siècle, après les deux grandes guerres, un changement est proposé:
 - Charte des Nations Unies et Constitution de l'UNESCO (1945).
 - Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948).
 - Programme Mondial de Développement.
 - Mais, d'abord la course aux armements entre les superpuissances, et puis les ambitions hé-

gémoniques des 7-8 pays les plus riches de la Terre, ont empêché de mener à bon terme ces prévisions.

- Et ce qui est plus grave: la débâcle morale, car les principes démocratiques ont été remplacés par les lois du marché, et les Nations Unies — “Nous, les peuples...” — par des groupes ploutocratiques.

Au début des années quatre-vingt-dix, les États Unis ont placé l’Organisation Mondiale du Commerce (OMC) directement hors du cadre du Système des Nations Unies.

– Seul l’argent conditionne les “globalisateurs” qui, portés par leur appétence insatiable, ont délocalisé la production et transformé la Chine dans un colosse capitaliste, sans penser aux droits de l’homme ni aux conditions de travail.

222

- Le bilan est funeste: 4.000 milliards de dollars par jour dédiés à l’armement et aux dépenses militaires tandis que près de 70.000 personnes meurent de faim — comme s’il s’agissait de “dommages collatéraux” irréversibles.
 - Naufrage du néolibéralisme qui conduit à une crise multiple (morale, politique, démocratique, financière, environnementale, alimentaire).
 - Invasions du Kosovo et de l’Irak, sans le consentement du Conseil de Sécurité.
- Pendant ce temps le Système des Nations Unies poursuit sa contribution, conceptuelle et programmatique, aux changements nécessaires pour affronter les grands défis mondiaux:

- Agenda 21 sur l'Environnement (Sommet de Rio, 1992).
- Engagements pour le développement social (Sommet de Copenhague, 1995).
- La femme et le développement (Beijing, 1995).
- Déclaration sur la tolérance (UNESCO, Conférence Générale, 1995).
- Déclaration et Plan d'Action pour une Culture de la Paix (Assemblée Générale des Nations Unies, 1999).
- Objectifs du Millénaire (Assemblée Générale des Nations Unies, 2000).
- Déclaration sur la diversité (UNESCO, 2001)...
- En novembre 2008, le G20 requiert de l'ensemble de ses membres le "sauvetage" des institutions financières qui avaient naufragé. Dans un délai très court, la plupart des États-nations, affaiblis pendant très longtemps par des processus de privatisation excessive, deviennent des sauveteurs appauvris tandis que les institutions sauvées se transforment en des harceleurs intransigeants. L'ingérence et la prépondérance du "grand domaine" (militaire, financier, énergétique et médiatique) sur les gouvernants et les politiciens est vraiment insoutenable.
- L'UE n'a pas cessé d'être une CEE et elle n'est pas préparée pour tenir les rênes du monde occidental.
- Les gouvernants continuent à s'accrocher à des structures démocratiques fragiles et vulnérables.

Les votes sont importants... mais après les gouvernants ne tiennent pas compte des citoyens.

▪ Aujourd'hui, soudain:

1. Le temps du silence est fini et le fait de connaître la situation dans le monde entier permet de créer une conscience globale (éthique de la comparaison).
2. Un plus grand nombre de femmes participe dans la prise de décisions.
3. Les possibilités de libre expression des pensées et des sentiments que représentent les TIC.
4. ...et les sujets deviennent des citoyens.

224

Les récepteurs, des émetteurs.

Les spectateurs, des acteurs.

Soudain, les gens. Soudain, "Nous, les peuples..."

Soudain, en Iran et en Chine, la voix que l'on a fait taire pendant si longtemps commence à se faire entendre.

Soudain, le "Printemps arabe"... et les "indignés" de Stéphane Hessel, qui de façon pacifique proposent les fils d'une ère nouvelle, d'un nouveau tissu social à échelle mondiale.

Soudain, un nouveau démarrage, le grand rêve de l'humanité entière, jusqu'ici impossible, devenu réalité.

Crise du futur et anxiété démocratique*

Enrique Rodríguez Larreta

Futur et démocratie: l'incertitude des circonstances et le risque des décisions

Bertrand de Jouvenel, dans son *Art de la conjecture* (1964), a créé le concept de futurible. Les futuribles sont des rapports de futurs possibles qui dépendent de nos actions présentes. S'éloignant des déterminismes scientifiques et technologiques du XIX^{ème} siècle, l'idée de futurible introduit l'action humaine et le rôle de l'imagination dans la représentation du futur. Depuis une structure du monde présent jusqu'à un horizon de l'avenir, les visions des évè-

* Traduction: Dominique Grandy.

nements possibles constituent un pont indispensable. Or, si dans l'histoire il n'y a pas de déterminismes et "des impairs se produisent", comme le dit Robert Musil, ceux-ci sont également présents dans la prévision de l'avenir. L'histoire est une surprise, et pas un but; une image mobile, et pas un destin. Les récentes transformations qui se déroulent sous nos yeux dans le monde arabe le montrent bien.

226 Aujourd'hui, les sociétés ont appris à mieux observer: elles disposent d'instruments de mesure plus précis; d'indices de développement humain distribués par aires géographiques, par pays, et même par quartiers d'une ville; de registres comparatifs de données; de denses descriptions ethnographiques de contextes locaux, et de modèles qui nous permettent de considérer les seuils de risque élevés de nos actions.

Mais plus nous en savons, plus le futur se présente *vacillant et incertain*. Le Printemps arabe a éclaté en Tunisie il y a dix mois et s'est immédiatement répandu dans toute la région. Mais nous sommes certains de quel sera l'été — ou les étés — qui succéderont à ce printemps. En effet, un célèbre livre de reportages portant ce nom a été publié en français en 1959, portant sur le moment des nationalismes arabes qui complètent apparemment aujourd'hui leur cycle historique, et commencent à suivre de nouveaux chemins de transformation.¹

Le gouvernement du pays continental nommé Brésil célèbre, avec raison, le fait d'avoir retiré de la pauvreté ex-

1 Benoist-Méchin, *Un Printemps arabe*, Paris, Albin Michel, 1959.

trême une population qui équivaut presque à quatre fois celle de la Tunisie. Mais il sait aussi que, pour le moment, il compte un nombre de personnes en condition d'exclusion égale à presque deux fois la population de ce pays. S'il ne prend pas de mesures extrêmement fermes, il est conscient qu'il devra faire face, en très peu de temps, à plusieurs millions d'exclus. D'autre part, les immenses transformations provoquées par la modernisation de la Chine ont incorporé au monde de la consommation de la classe moyenne une population équivalant à presque deux fois celle du Brésil. Cependant, 700 millions d'habitants de l'intérieur du pays sont exclus de ces circuits de consommation, et plusieurs millions vivent encore dans des conditions de pauvreté extrême, avec une différence de trois à un quant à l'accès et aux services entre la campagne et la ville. La décision de planifier le développement de la population suivant la politique d'un enfant par famille fondée sur des considérations à court terme, permet déjà de prévoir que, dans un futur proche, la population de la Chine aura vieilli et qu'elle continuera d'être relativement pauvre.

227

En somme, nous pouvons décrire plus exactement les conséquences qui adviendront de la société actuelle, et sommes à la fois capables de savoir que notre avenir sera construit à partir de décisions qui impliquent des risques futurs. Parvenir à faire sortir des gens de situations d'exclusion est un grand succès moral et politique, mais qui engendre aussi de nouveaux défis: cela peut former une population de *semi-exclus* qui désirent — ou non — être incorporés à la Nation en tant que citoyens à part entière.

Les changements politiques et les ambiguïtés du monde arabe sont l'expression de cette situation de grande instabilité sociale.

228 D'autre part, la modernité a creusé un profond fossé entre le passé et le présent. Les anciennes crises ne nous fournissent que de très vagues indications sur la façon d'agir aujourd'hui et d'anticiper l'avenir. L'Histoire n'est plus la *Mater et Magistra*:² le Christ, Confucius ou Mahomet peuvent et doivent être lus pour de multiples raisons, mais pas pour nous orienter quant au futur, ni donner de réponses collectives à la société contemporaine. Les fondements offerts par les anciennes cosmologies et savoirs se sont effondrés, car la pensée critique a miné les bases de l'autorité, qui s'appuyait, environ jusqu'au XVII^{ème} siècle, sur le ciment stable de la tradition. La connaissance moderne prend la forme d'une "ontologie du devenir", dans laquelle le temps joue un rôle crucial.³

La stabilité, observe Anne Fagot-Largeault, est un état de "désagrégation douce". Les États nationaux contemporains peuvent s'appuyer sur les certitudes des idéologies et l'autorité du charisme pendant un temps limité. Dans l'ancienne Chine, les catastrophes naturelles et les grandes famines étaient vues comme des signes que l'Empereur avait perdu la faveur du Ciel, et annonçaient que la dynastie se rapprochait de son inéluctable fin. Dans les démocraties

2 Einhart Koselleck, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, New York, Columbia University Press, 2004.

3 Anne Fagot-Largeault, "L'Ontologie du devenir", Cours, Chaire de philosophie des sciences biologiques et médicales, Collège de France, 2009.

modernes, la stagnation de la croissance économique ou les situations vécues comme celles de risque public — y compris les catastrophes naturelles, parce qu'elles comprennent en général un élément de manque de prévision — sont le signe que le gouvernement va, très probablement, perdre les prochaines élections. Dans les régimes autoritaires, la légitimité est menacée lorsque la population commence à être insatisfaite de ses conditions de vie et que la question de sa sécurité l'angoisse. La vie sociale contemporaine est exposée à l'instabilité des conditions financières ainsi qu'à la perception d'autres risques, qui produisent de rapides changements dans l'état d'esprit de la population.

En d'autres termes, et selon l'élégante formule de Niklas Luhmann "la société moderne vit son avenir sous la forme du risque de ses décisions"⁴ Nous sommes plus que dans des sociétés *de* risque,⁵ des sociétés *en* risque, peut-être une traduction plus précise du concept allemand *risikogessellschaft*.⁶ Et, bien évidemment, *ne pas* prendre de décisions dans certaines circonstances peut être une décision *très* risquée.

Dans la situation globale dans laquelle nous nous trouvons, la séparation et la décontextualisation des relations temps/espace, la présence massive des moyens électroniques avec leurs effets sur le monde de l'argent et la pro-

4 Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 162.

5 Ulrich Beck, "Poder y contrapoder", en *La era global. La nueva economía política mundial*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 148.

6 Elena Esposito, "Using the Future in the Present: Risk and Surprise in Financial Markets", *Economic Sociology*, v. 12, n. 3, July 2011, p. 13-8.

duction d'images/signifiants à distance, contribuent pour que les décisions ponctuelles soient prises dans des conditions d'extrême urgence. Le temps de l'économie n'est pas le même que celui de la politique, ni de la culture. Les réalités sociales acquièrent par l'accélération de leurs changements et leur volatilité, une qualité que nous pouvons appeler *atmosphérique*. Les experts en météorologie reconnaissent que les prévisions du temps comprennent différentes marges d'erreur, selon les régions. Il semblerait qu'il existe des ciex plus compliqués que d'autres. Mais la difficulté de la prédiction sociale est surtout liée à la complexité de l'objet, qui est constitué de diverses temporalités, et au fait essentiel que l'observateur soit impliqué dans l'objet observé. Nous appartenons à des sociétés *multifocales* organisées suivant différentes perspectives, à cause du processus permanent de différenciation et de spécialisation sociales. L'impulsion *déconstructive* telle que l'a comprise Jacques Derrida, est inhérente à notre situation cognitive.⁷

L'Ère de l'anxiété

Dans une ample perspective historique, ce qui caractérise le monde dans lequel nous vivons est le mot *transition*. Nous nous trouvons au milieu d'une transition d'un ordre mondial dominé par l'Occident, les États-Unis étant le pou-

7 Sur la relation entre la déconstruction et le processus de différenciation sociale, voir Niklas Luhmann, "Deconstruction as Second Order Observing", *New Literary History*, v. 24, n. 4 (Automne 1993), p. 763-82. Sur Jacques Derrida et la déconstruction, consulter: *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, et ses essais précurseurs contenus dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

voir hégémonique vers un autre ordre mondial possible dans lequel les puissances occidentales partageront leur pouvoir avec d'autres nations, et construiront peut-être, pour la première fois dans l'histoire, une nouvelle *Oikuméné*, un centre symbolique possédant le pouvoir d'attraction, le *Pathos* suffisant pour représenter l'humanité dans son ensemble.

En tant que grec, c'est-à-dire un étranger ayant vécu la plus grande partie de son âge adulte au sein des élites romaines, Polybe a voulu montrer dans ses *Histoires*, les connexions qui existaient entre les divers peuples découverts et dominés par les romains pendant leur processus d'expansion impériale. Il a nommé *Oikuméné* les limites du monde habité, qui coïncidaient avec celles de l'Empire tel qu'il l'avait connu. Ce processus d'expansion de l'impérialisme romain a eu sa version en Chine, son "Polybe", en Sima Qian, le plus grand historien chinois de l'antiquité, qui décrit dans son Histoire (*Shiji*) d'autres peuples Han, à mesure qu'ils sont incorporés à l'Empire du Milieu, le *Zhongguo*.

Au XX^{ème} siècle, de nombreux anthropologues et historiens de la culture reprennent la notion d'*Oikuméné* et l'emploient dans un sens qui se rapproche davantage du sens original de Polybe — *limites du monde habité* — en soulignant surtout la dimension de l'interconnexion globale entre diverses cultures humaines. C'est le cas d'Alfred Kroeber et des historiens de la culture Lewis Mumford et William H. McNeill. Travaillant dans cette tradition intellectuelle, la notion de "ecumene" a été reprise par Ulf Hannerz dans le contexte des études contemporaines sur la globalisation culturelle. Hannerz écrit:

Cultural interrelatedness increasingly reaches across the world. More than ever, there is now a global ecumene. To grasp this fact, in its wide rang of manifestations and implication, is the largest task now confronting a macro-anthropology of culture. (Notes on the Global Ecumene, in Jonathan Xavier Inda et Renato Rosaldo, *The Anthropology of Globalization*, London, Blackwell, 2002.)

La notion d'*Oikuméné* souligne la dimension d'unification impériale qui eut pour résultat, parmi d'autres, l'interconnexion et l'interrelation entre diverses ethnies et divers États. Mais elle présente également des aspects symboliques dérivés de la construction d'un ordre mondial, et les dimensions sociales de la domination impériale comme, par exemple, les *théodicées* et les *algodicées*, nées du besoin de donner un sens à la souffrance. Le sens qu'a le **232** *Oikuméné* dans cet essai se rapproche de l'idée de "civilisation mondiale". Situer cette possibilité à l'horizon du futur et en imaginer les obstacles est un procédé heuristique qui, à mon avis, éclaire des aspects importants de la problématique de notre époque.

Le système des Nations Unies n'est toutefois pas un centre oecuménique, même s'il fait parfois semblant de l'être. Il est plus que cela: l'histoire des Nations Unies montre les ambiguïtés et les clairs-obscurs du processus de sa construction, surtout en ce qui concerne la décolonisation.⁸

Ce monde en *transition* a été transformé en un devenir presque méconnaissable par les *technosciences* qui ont

⁸ Mark Mazower, *No Enchanted Palace: The End of the Empire and the Ideological Origins of the United Nations*, New Jersey, Princeton University Press.

permis une entrée définitive de la culture dans la nature, creusant un chemin miné de risques pour l'environnement et donnant naissance à de nouveaux problèmes éthiques.⁹ L'ordinateur en réseau formé par Internet a des conséquences incalculables pour la société et la subjectivité humaine. L'articulation entre la science et l'économie qui a déclenché la révolution scientifique depuis le XVII^{ème} siècle en Europe est aujourd'hui multipliée et secondée par la révolution digitale. Nous sommes à l'époque d'une variante de l'*Homo Faber*: l'*Homo Computer*. Les conséquences de ces changements seront probablement plus importantes que la révolution inaugurée par Gutenberg, en raison de leur profonde incidence sur l'organisation sociale et la subjectivité humaine.¹⁰ Il faut encore ajouter que ces transformations en cours traversent *tous* les États nationaux et *toutes* les cultures, sans exception.

233

Crise du futur

Malgré ces immenses progrès techniques et scientifiques, ou peut-être grâce à eux, étant donné qu'il existe une relation directe entre la révolution digitale et les nouvelles technologies financières, la crise mondiale qui a éclaté en 2008 s'est transmutée en dépression politique et a pris

9 Enrique Rodríguez Larreta (ed.), *Real/Simulacrum/Artificial: Ontologies of Postmodernity*, Rio de Janeiro, Educam-Unesco-ISSC, 2003.

10 Voir par exemple: Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, San Francisco, Stanford University Press, 1999; Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less from Each Other*, New York, Basic Books, 2010.

la forme d'une *crise du futur*. De nombreux indicateurs, si nous nous en tenons aux données actuelles, justifient ce pessimisme. Ce qui a été acheté et vendu sur les marchés financiers est vingt fois supérieur au PIB du monde entier.¹¹ Les débiteurs vivent l'angoisse d'avoir déjà vendu leur avenir et ne peuvent pas éviter de comprendre qu'ils se trouvent devant une montagne de dettes impayables. Qui sait si M. Ponzi, le spéculateur italo-américain, inventeur de la *pyramide* qui porte son nom et qui est mort pauvre et oublié de tous dans une banlieue de Rio de Janeiro, ne devrait-il pas percevoir des droits d'auteur? En fait, un de ses élèves, M. Bernard Madoff, a annoncé de la prison où il se trouvait qu'il allait donner un cours d'éthique financière à l'Université de Harvard! L'Université a immédiatement démenti cette annonce, mais la nouvelle est un signe des temps. La diminution de tout espoir, le ton apocalyptique et parfois l'angoisse dominant la réflexion de certains des intellectuels européens les plus lucides¹² et nourrissent les terreurs nocturnes des citoyens. Le fait que, depuis la Deuxième Guerre mondiale, les États de bien-être européens et les États-Unis aient abrité le segment le plus riche de la population, aussi bien en termes absolus que relatifs, de toute l'histoire de l'humanité, fait partie de l'équation. Les

11 Elena Esposito, *The Futur of Futures: The Time of Money in Financing and Society*, London, Edward Elgar Pub, 2011.

12 Daniel Innerarity, *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*, Barcelone, Paidós, 2007; Slavoj Žizek, Peter Sloterdijk, dans *Le Monde*, 16-8-2011.

jeunes, qui sont les plus touchés par le chômage et l'affaiblissement des États de bien-être, savent qu'il hériteront d'un éventail d'opportunités beaucoup plus mince que celui de leurs parents et, un peu pour cette raison, sont *indignés*. Je ne crois pas que l'Occident soit en train de vivre une décadence définitive, au moins pas dans les termes d'Oswald Spengler. Mais lorsque le vieux livre de Spengler a été publié, entre 1918 et 1922, il a été amplement traduit et lu dans les périphéries coloniales et semi-coloniales. Surtout dans le monde arabe et en Asie, la métaphore de la *décadence* a été interprétée par de nombreux intellectuels nationalistes comme un relais de postes: finalement, maintenant c'est notre tour! Et les métaphores, quand elles s'enracinent dans la société, produisent aussi un avenir.

235

Ce qui est certain, c'est que la crise contemporaine n'est pas vécue partout de la même façon. Les élites dirigeantes savent évidemment que le monde est interconnecté, et identifient d'inquiétants symptômes dans leurs propres sociétés et économies. Ou sinon, elles les ignorent carrément, en jouant le tout à tout: *Après moi, le déluge!* Ce sont les *démagogues* selon la définition de Platon: les adulateurs du peuple. Mais en Chine, au Brésil et dans d'autres pays d'Asie et d'Amérique latine, il n'y a certainement pas de *crise du futur*. Il y existe, bien sûr, d'autres types de crises, qui font partie de la nature des sociétés dans lesquelles nous vivons. Parce que la modernité a justement été définie comme la *civilisation de la crise* — celle qui fait de la crise son moteur et la source de son énergie créative.

Dans cette *ère de l'anxiété*¹³ que nous traversons, quelques nouvelles (ou renouvelées) formations de conscience s'esquissent, sur lesquelles je voudrais attirer votre attention, car elles s'étendent pratiquement à toute la planète et pèsent sur la représentation que nous nous faisons du futur. La métaphore "ère de l'anxiété" est empruntée au poème de W. H. Auden, qui décrit les sentiments d'aliénation et de crise d'identité d'un groupe qui se réunit dans un bar de New York au début de la Deuxième Guerre mondiale. Le titre de l'oeuvre a inspiré l'interprétation prémonitoire de l'ambiance spirituelle de l'Antiquité tardive faite par son ami, le classiciste d'Oxford Eric Dodds. En employant les méthodes de l'anthropologie culturelle et la psychologie de William James, **236** *The Variety of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902), Dodds étudie cette période caractérisée par la crise, les transformations de l'*Oikuméné* et de profonds processus de réorientation spirituelle. Je pense que, aussi bien dans le cas de l'Antiquité tardive qu'à notre époque, la métaphore permet de rendre compréhensible un vaste ensemble de phénomènes, et qu'elle trouve un support empirique dans les ethnographies, la fiction littéraire et la culture populaire. Évidemment, cette formation de la subjectivité ne se présente pas de la même façon dans différents contextes culturels, ni avec la même ampleur, mais je crois qu'elle est présente dans des endroits aussi différents que l'Europe, l'Amérique, le monde arabe, la Chine et l'Amérique latine, accompagnant la diffusion d'une modernité planétaire.

13 W. H. Auden, *The Age of Anxiety* (1946).

Le *cynisme* est une formation de la subjectivité qui croît exponentiellement. Définie il y a longtemps par Peter Sloterdijk par une formule précise, comme étant la “mauvaise conscience du siècle des Lumières”,¹⁴ son territoire d’expansion naturel se trouve précisément dans la *crise du futur*, corrélative au déclin des grands idéaux du siècle des Lumières qui, après le XIX^{ème} siècle, ont eu pour principaux héritiers intellectuels le libéralisme et le marxisme. Si le futur de la démocratie est Berlusconi, si les dettes contractées ne peuvent être honorées, si la fonction publique mène à la formation de *bourgeoisies d’État*, et si un pays dans lequel le Parti Communiste détient le monopole du pouvoir politique est à la fois l’un de ceux qui concentre le plus de milliardaires au monde, alors, nous utilisons les idées comme des masques, et c’est ce qui s’appelle le cynisme. Le cynisme n’est pas pour se leurrer, mais en sachant ce qu’il fait, comme forme de manipulation. La *ploutocratie*, le pouvoir de l’argent, est l’un des éléments qui favorise l’atmosphère cynique. La *ploutocratie* est au-delà de la polémique épuisée entre les fondamentalistes du marché et ceux de l’État — c’est-là précisément un débat en général imprégné de cynisme. Ni les néolibéraux ne sont aussi anti-étatiques dans la pratique, ni les étatistes ne sont aussi anti-marché qu’ils le disent. La *ploutocratie* est située *dans* et *entre* l’État et le marché. C’est le monde de la République de Weimar, que Georg Grosz a brillamment illustré dans ses peintures.

237

14 Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 28.

Cynisme et ploutocratie sont des phénomènes qui se manifestent de diverses manières dans différents pays. Les récents changements observés dans le monde arabe sont en grande partie liés précisément à la ploutocratisation, combinée au monopole du pouvoir étatique des élites.

En Chine, un groupe de peintres contemporains appelés *réalistes cyniques* peint les Gardes rouges au volant de BMWs, et Mao dans un langage pop, ce qui constitue un commentaire qui transgresse les discours officiels. En Russie, il existe le contre-cynisme du *Stiob*¹⁵ (la *parrhésie* traitée par Michel Foucault à la fin de sa vie¹⁶). En Inde, au Brésil, où l'on observe une prospérité croissante, des voix se font entendre contre la corruption, une des manifestations les plus évidentes du cynisme des "puissants". L'exubérance et l'opulence, en termes absolus, de l'économie de consommation dans laquelle nous vivons, nourrie par l'énergie de l'argent et par le pouvoir des États, avec les coûts extrêmement élevés des transactions de leur bureau-

15 Wang Jing, *Stiob in Modern China*, Beijing, English Department, Renmin Daxue, 2011.

16 Michel Foucault a consacré les dernières années de sa vie à l'étude du cynisme et de ce qu'il a nommé la *parrhésie*, "l'art de dire la vérité" (Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, Paris, Gallimard/Seuil, [1984] 2009). Indépendamment, Peter Sloterdijk a réalisé des investigations qui ont abouti à la publication de son livre séminal sur la "raison cynique", en 1983, lors du 200^e anniversaire de la publication de la *Critique de la raison pure*, de Kant. Sloterdijk distingue *Cynisme* de *Kinisme*, un style existentiel que Foucault nomme *parrhésie*, qui a pour modèle le propre Diogène en Grèce, et reconnaît des développements semblables dans d'autres traditions culturelles, par exemple des traditions daoïstes comme celle de Zhuangzi.

cratie et leurs mécanismes de clientèle, sont à la base de ce phénomène.

Nous nageons, comme l'a écrit Marx, dans les "eaux gelées du calcul égoïste", et risquons de nous noyer dans cet océan.

L'*anxiété* est la forme de conscience propre de notre temps et peut être décrite phénoménologiquement comme une subjectivité marquée par une sensation de déracinement et d'abandon, par une inquiétude constante non satisfaite — l'argent manque toujours — et par une économie du désir caractérisée par la recherche d'une satisfaction immédiate, mais toujours incomplète parce qu'elle tend vers l'infini. Une culture de l'inquiétude et du *stress* qui oscille entre la consommation de sensations et la mélancolie. Des phénomènes récents, qui ont été interprétés — selon moi, à tort — comme un *retour du religieux* sont liés à ce phénomène, qui reflète les tendances profondes de la formation d'une modernité planétaire. Le monde créé par cette modernité est un univers sans racines, auquel manquent les mécanismes de protection et de soutien qu'offraient les anciennes cosmologies. La société contemporaine a ébranlé des institutions telles que la famille et la communauté locale, et a modifié le rôle de l'école. Nous avons aujourd'hui, et toujours davantage, sur la planète des *singles*, des personnes qui vivent seules ou associées dans des communautés marginales/virtuelles à d'autres individus. Au-delà de tout ce que l'on peut dire de positif par rapport à cette modernité-monde qui se constitue depuis le XVI^{ème} siècle — le Moyen Âge n'était pas mieux et dans certains

aspects était même pire — ce qui est certain, au niveau de l'existence concrète de vastes segments de la population humaine, c'est que jusqu'à présent la modernité est un ensemble de promesses non tenues, ou seulement qu'à moitié. En détruisant les anciennes hiérarchies et en promettant l'égalité, la liberté et le progrès, le monde moderne instaure l'insatisfaction sans fin, et en même temps, permet qu'on le juge selon ses propres critères. Les anciens régimes socio-politiques ne faisaient pas tant de promesses. Les hiérarchies et la souffrance humaine étaient éternelles, comme le cosmos. Il est certain que pour la grande majorité des êtres humains, la vie continue à être comme elle a été décrite par Hobbes, dans son *Leviathan*: “courte, cruelle et désagréable”.

240

L'étranger et l'exilé, ces figures de l'aliénation du monde, sont aujourd'hui des phénomènes de masse. Dans un certain sens, ils présentent un côté positif, parce que le déracinement des mondes locaux fermés contient la promesse de l'universalité, ainsi que le pensaient les philosophes des Lumières — Diderot, Condorcet, Kant — et auxquels Marx a fait écho par son mépris des mondes agraires, “l'idiotisme de la vie rurale”. Or, ces masses et ces individus insatisfaits sont les figures qui veulent entrer, et parfois tout détruire depuis l'intérieur, dans le *Shopping Center* que devient peu à peu la planète. La promesse de l'*Arrêtez de souffrir*, offerte par les sectes religieuses, a peu de chances d'être accomplie du point de vue de l'offre. Toutefois, du point de vue de la demande, elle détient un marché potentiel extrêmement vaste.

Depuis la crise de 2008 et la situation critique des États du bien-être européens, peu de modèles généraux sont restés debout. Le débat entre les libéraux et les keynésiens, partidaires du dérèglement ou de l'intervention étatique, se caractérise — ainsi que je l'ai déjà mentionné — par la pauvreté d'idées. Avec la disparition de l'Empire Soviétique, une version de la fin de l'histoire a été présentée, ainsi que l'alignement de toutes les sociétés humaines derrière une modernisation néolibérale.¹⁷ Actuellement nous savons que ce "capitalisme utopique"¹⁸ n'était pas un destin obligatoire, mais plutôt la projection optimiste de ce présent-là, réfuté peu après à cause des évènements bien connus de tous. Le néolibéralisme partage avec le marxisme une dangereuse tendance au déterminisme pseudo-scientifique, et à l'exagération des dimensions économiques de la vie sociale. Cette prédisposition s'explique en partie parce que tous deux ont des racines communes dans l'économie politique anglaise. Hegel et Marx ont été des lecteurs attentifs de Adam Smith, et ont hérité des fragilités cognitives de la théorie économique qui deviennent de plus en plus évidentes à mesure que les crises globales se succèdent.

241

Malgré tout, Francis Fukuyama, avec son écrit futuriste aux accents hégéliens, a involontairement mis l'accent sur un problème important: la question de la possibilité d'une nar-

17 Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.

18 Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique: Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999.

ration unitaire de l'histoire de l'humanité. A la fin du court XX^{ème} siècle, nous n'étions pas en train de finir *l'Histoire*, mais plutôt en train de commencer à entrevoir, pour la première fois, la fin d'un *type* d'histoire. Une histoire écrite les cinq derniers siècles dans le corps du monde selon la lettre de l'Occident — sa science, sa technologie, son commerce, ses armées, ses idéologies politiques — unilatéralement imposés au reste de la planète. Ainsi, pour le meilleur et pour le pire, à *feu et à sang*, fut créé le monde tel que nous le connaissons. Cette histoire de la construction d'une société planétaire, a eu lieu à cause de l'égale profondeur de transformation du processus de *transculturation* occidentale. Cette période s'est achevée par l'indépendance des colonies portugaises (1974-75), qui a mis fin à la période historique du colonialisme classique, et a abouti à la chute de l'Empire Soviétique (1989), introduisant la circonstance globale dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Il s'agit d'un moment de transition que je nomme ici l'*Ère de l'Anxiété* par analogie avec la période entre les Empires classiquement étudiée par Eric Dodds.¹⁹ Le moment que nous vivons est antérieur à la possible formation d'une *Oikuméné*, et peut aboutir dans l'avenir à la formation de ce nouveau monde, ou alors à l'Apocalypse, dans le double sens de fin du monde, ou de fin d'un monde tel que nous le connaissons. Personne n'est capable aujourd'hui de prévoir avec certitude les futurs

19 Eric R. Dodds, *Pagan and Christian in the Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

chapitres du drame de l'Histoire du genre humain. La fin du monde est une hypothèse qui ne peut être ignorée: l'Espèce humaine, telle que nous la connaissons, peut avoir une fin. Pour le moment, c'est un futurisme de film américain genre *Transformers*, ou de tant d'autres qui racontent les prophéties des *Mayas*, de *Nostradamus*, ou la révolte des machines intelligentes contre leurs inventeurs. Ces rêves éveillés que nous voyons sur l'écran constituent les peurs du présent, filmées en temps futur, qui ont leur place dans l'obscurité de la salle de cinéma et dans cette réalité parallèle qu'est le monde virtuel. Là, et dans les temples des sectes religieuses — qui dans de nombreuses villes occupent d'anciennes salles de cinéma — s'expriment et se consomment les anxiétés de notre époque angoissée.

Tendances: le présent futur et le futur présent

Dans le monde et en Amérique latine en particulier, quelques tendances s'esquissent déjà, qui influencent directement notre façon d'imaginer le futur. Je vais en parler brièvement, en distinguant celles qui seront très probablement présentes à long terme, et celles qui peuvent même toucher notre futur immédiat, mais qui ont un caractère plus circonstanciel et réversible.

Ainsi que je l'ai déjà mentionné, les changements dans la structure du pouvoir mondial sont essentiels en cette période de transition et seront une donnée permanente de notre horizon de futur.

L'Europe sera très vulnérable ces prochaines années à cause de la crise de ses États de bien-être déficitaires et de l'architecture politique de l'Union Européenne qui menace son union monétaire. Ses États nationaux vivent, sans exception, des difficultés économiques et politiques. L'immigration et le multiculturalisme sont menacés par des partis d'extrême droite, et la xénophobie a tendance à s'accroître. Avec la probable défaite du Parti Socialiste espagnol au mois de novembre prochain, il n'y aura déjà plus de gouvernements sociaux-démocrates en Europe. Mais ce qui est encore plus grave — les élections se gagnent ou se perdent — c'est que les socialistes européens semblent vivre la fin d'un cycle historique, comme l'a reconnu Mario Soares dans une récente conférence à Barcelone. Le débat pré-électoral français le prouve clairement. En tout cas, des années extrêmement dures s'annoncent pour l'Europe. Il se pourrait même que le monde ait des surprises encore plus mauvaises venant du Vieux Continent: une nouvelle récession européenne, par exemple; nous ne pouvons pas penser à une récupération européenne dans un délai de quatre ou cinq ans; une récupération graduelle reposant sur son capital humain, sa technoscience et sa puissance économique. C'est toujours la plus grande zone économique du monde. À longue échéance, les perspectives de l'Europe ne sont pas brillantes. Le vieillissement de la population, des démographies négatives dans plusieurs pays de l'UE, le manque de ressources énergétiques et le déplacement de la capacité d'innovation vers d'autres parties du monde permettent de suggérer un lent déclin.

Cependant, selon la perspective de cet essai, l'avenir est une boîte à surprises. Paradoxalement, certains phénomènes qui sont aujourd'hui considérés négatifs par les européens moyens, comme l'immigration et la situation géographique de l'Europe par rapport à la Méditerranée et à l'Afrique, qui sont actuellement des zones de conflits, peuvent à longue échéance constituer une part de la solution européenne. Les immigrants, si d'effectives mesures d'intégration sont prises, peuvent constituer un facteur de rajeunissement démographique, comme cela se passe aux États-Unis. Si le Printemps arabe se consolide et s'approfondit avec une véritable coopération de l'Europe, et si l'Afrique renaît en tant que continent d'opportunités, l'Europe peut extraire de ce contexte de nouvelles énergies, à condition de rester connectée à ces processus. Nous faisons ici de nouveau face au risque des décisions. Il a fallu deux guerres mondiales et la menace soviétique pour que les européens décident de s'unir pour un projet en commun qui est, aujourd'hui encore, l'une des réalisations politiques les plus importantes de l'Histoire contemporaine.

245

Ces dernières années, la renaissance spectaculaire de l'Asie nous a partiellement empêchés de nous rendre compte d'un phénomène capital: les transformations économiques de nombreux pays africains, à commencer par l'Afrique du Sud, déjà reconnue officiellement comme le s de BRICS. L'Afrique passe par un rapide processus d'urbanisation et de nombreux secteurs de sa population ont accès à des biens de consommation que certains rapports — African Bank Group 2011 — interprètent comme étant la naissance d'une

nouvelle classe moyenne, qui compte environ 313 millions de personnes. Les européens, les chinois et les hindous font de grands investissements en Afrique. Les drames du continent subsistent, et plus des deux tiers de la population sont encore dans la pauvreté extrême. Mais nous ne devons pas oublier que dans l'après-guerre, le grand drame était l'Asie, et c'est ce continent qui a produit de célèbres livres sur l'économie du développement, comme ceux de Gunnar Myrdal (*Asian Drama, an Inquiry into the Poverty of Nations*). Les temps ont changé, et aujourd'hui l'Asie est un point de référence dans la nouvelle géographie économique globale.²⁰ Pour le moment, elle est même la prunelle des yeux du "Marché".

246 **Les États-Unis** sont reliés à l'Europe par de multiples liens économiques, politiques et militaires, et maintiennent une relation spéciale avec le Royaume-Uni, dont la politique extérieure suit de très près la leur. Après la fin de la Guerre Froide, en 1989, l'Empire nord-américain semblait suivre le chemin de s'ériger en centre d'un monde unipolaire. C'était ce que sa puissance militaire laissait présager. Le budget militaire américain est égal à presque la moitié de celui des cent trente huit autres pays du monde. C'est là un réflexe de la situation immédiate d'après-guerre, lorsque les États-Unis concentraient la moitié du PIB du monde et plus de la moitié du budget militaire. Actuellement, son PIB a baissé, mais sa puissance militaire

20 Stanley Fischer, "The New Global Economic Geography", in *The New Economic Geography*, Wyoming, Jackson Hole, 2006.

est toujours intacte. Il y a quelques mois, la Chine a annoncé le lancement de son premier super porte-avions, ce qui a éveillé l'inquiétude de ses voisins, et même provoqué un *livre blanc* de la part du gouvernement japonais. Les États-Unis ont onze super porte-avions, technologiquement beaucoup plus avancés que le chinois. C'est un exemple qui se répète dans le cas de tous les armements sophistiqués: la supériorité nord-américaine est accablante. Ils possèdent des installations militaires dans plus de cent trente pays, et un nombre expressif de troupes dans plus de soixante nations. Nous le savons, les États-Unis sont en ce moment engagés dans une guerre en Afghanistan et une autre en Irak, et maintiennent à la fois plusieurs autres fronts militaires dans la guerre anti-terreur lancée par George Bush Jr. Barack Obama y a donné suite, mais en introduisant des modifications tactiques importantes, qui ont abouti à l'exécution de Osama Bin Laden. Guantánamo, une prison extraterritoriale administrée par les États-Unis, n'a pas été fermée.

247

L'étude des systèmes impériaux est un thème de recherches scientifiques très actuel en sciences sociales, surtout après la chute de l'Empire Soviétique et l'ascension américaine.²¹ Je ne pense pas que le concept d'*Impérialisme*, du point de vue de Hobson-Lenin, soit approprié

21 Craig Calhoun (ed.), *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Power*. New York, New Press, 2006. Voir aussi, du point de vue de la perspective européenne: Herfried Munkler, *Empires: The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*, Londres, Polity Press, 2007; Raymond Aron, *La república imperial*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

pour expliquer l'empire américain. Il s'agit plutôt d'une "*République impériale*" qui prend des "décisions impériales" (nous en avons énormément d'exemples dans l'histoire de l'Amérique Latine, et c'est le cas de l'invasion de l'Irak), qui agit parfois comme un *empire par invitation* — pour employer l'expression de Geir Lundestad — surtout dans l'Europe de l'après-guerre et dans des régions comme la mer de Chine. La Cinquième Flotte y joue son rôle de paratonnerre dans les conflits qui ont lieu aux frontières entre ses alliés — philippins et vietnamiens — et l'État chinois, qui maintient des exigences de souveraineté sur les territoires d'une région stratégiquement aussi importante, style de sa récente participation aux incursions de l'OTAN en Lybie.

248 Le "*foquisme*" d'Al-Qaeda — une méthode d'action politique que nous connaissons bien en Amérique Latine — a conduit cette organisation armée à la destruction, mais a mené l'empire à des formes d'unilatéralité exacerbée qui ont miné son prestige international. Mais c'est surtout l'invasion de l'Irak, au prétexte de grossiers mensonges, — le *cynisme*, une fois de plus — qui a dévoilé la dissociation contemporaine entre *Légitimité* et *Force*. Il est devenu évident que le système des Nations Unies, siège incontestable de la légitimité internationale, ne pouvait rien faire face à la puissance militaire nord-américaine, et que l'Irak considérait qu'il devait agir de façon unilatérale. *The city on a hill*, l'Amérique du Nord puritaine et pionnière, mène toutes ses guerres en bonne conscience. C'est la raison pour laquelle, se sentant menacée, elle s'est attribué le droit d'être considérée une *Exception*, sans être obli-

gée de rendre compte de ses actes à personne, étant donné que sa *Souveraineté Nationale* s'étend jusqu'aux confins du monde habité. Les États-Unis se sont bâtis une *Oikouméné* imaginaire pour leur usage personnel. Un commentaire sarcastique et un peu cynique de Bill Clinton au sujet de la doctrine de George Bush Jr., rend bien compte de la dimension utopique de cette politique: "nous ne pouvons pas envahir et tuer tous ceux qui sont contre nous, ils sont trop nombreux". L'invasion de l'Irak va probablement être rappelée à l'avenir comme l'une des décisions politiques les plus catastrophiques du siècle (avec le 11 septembre, évidemment, mais nous ne pouvons espérer d'Al-Qaeda un sens quelconque de la réalité).

L'action irresponsable de la présidence de George Bush Jr. est partiellement à l'origine de nombreux problèmes rencontrés actuellement par les États-Unis. Le budget militaire a atteint des niveaux record et le pays n'a plus les moyens de maintenir des troupes en Afghanistan ou ailleurs indéfiniment. L'élection de Barack Obama constitue un fait d'une immense importance symbolique et politique qui met en relief la capacité de rénovation de ce pays, le côté *républicain* de la *république impériale*. Obama, dans sa politique extérieure, a élaboré une doctrine à l'accent multilatéral qui part d'une reconnaissance formelle du besoin de partager avec d'autres États le maintien de l'ordre mondial. Il se peut que cette position soit réaffirmée, si Obama est réélu. La prochaine élection américaine va revêtir une grande signification pour le monde, et elle est aujourd'hui encore in-

définie. La crise économique est toujours là, et les chiffres statistiques du chômage, qui varient suivant le mode de calcul entre 9,2% et 18%, intensifient l'insatisfaction d'une société riche et conservatrice. Le chômage n'est pas beaucoup plus élevé que celui de la fin du gouvernement Bush Jr., mais pour la population l'offre d'emplois est très insuffisante, parce que les américains ne sont pas habitués à de telles statistiques de chômage. La propagande xénophobe anti-Chine de certains candidats républicains a suscité des commentaires à Beijing, en dépit du fait qu'historiquement, les chinois se soient toujours bien entendus avec les républicains. Bref, le résultat va dépendre du candidat que les républicains vont indiquer, et des signes que l'économie va émettre juste avant les élections. Malgré l'extrémisme du *Tea Party*, plusieurs données indiquent que les électeurs vont se diriger vers le centre. Cette situation est favorable à Obama s'il doit faire face à Rick Perry ou à Michelle Bachmann, la Margareth Thatcher du *Middle West*, une *outsider* qui n'a pas beaucoup de chances d'être nominée, mais qui a bien accompli son rôle d'agitatrice. Mitt Romney est, avec Rick Perry, le mieux placé pour se présenter comme candidat à la présidence pour le Parti Républicain — il est issu d'une famille de politiciens, est ploutocrate — et est mormon. Les évangéliques du Sud, une des bases du *Tea Party*, resteront probablement chez eux plutôt que d'aller donner leur vote à un mormon. Comme nous le voyons, ce ne sont pas seulement l'économie et l'idéologie politique qui comptent. Les divisions religieuses et régionales ont aussi un rôle à jouer, dans un pays qui a les dimensions et la

diversité des États-Unis. C'est pourquoi la situation nord-américaine, en termes d'esquisse de futuribles, est extrêmement complexe. Le résultat des élections peut avoir des conséquences capitales sur l'avenir de la République impériale, et indirectement sur celui du monde, car toute décision politique prise par les États-Unis engendre une épidémie d'évènements en cascade. Aussi, certaines tendances à longue échéance nous permettent d'imaginer que les États-Unis ont de grandes chances de continuer à être le pays le plus puissant de la planète pendant une bonne partie du XXI^{ème} siècle. Outre la puissance militaire déjà mentionnée, c'est le pays qui est le mieux situé en termes démographiques, sa population restera jeune durant tout le siècle, contrairement à l'Europe et à la Chine; sa créativité scientifique est très élevée et est fondée sur le fait que ses universités sont les meilleures du monde; les américains investissent beaucoup plus dans l'éducation que l'Europe, le double dans certains domaines, et attirent les plus grands talents mondiaux. Étudiants et professeurs hindous, chinois et d'ailleurs, affluent vers les universités américaines. C'est un pays *multiculturel*, qui au cours du siècle aura très probablement un président hispanique ou hindou, étant donné qu'il a déjà actuellement des gouverneurs qui ont ces origines. Il partage avec d'autres pays les maux de la modernité dont nous avons parlé: la ploutocratie, le cynisme, l'anxiété, l'exclusion... Et ce panorama ne part pas d'un jugement de valeur, mais d'une évaluation de ses avantages comparatifs, au moment d'imaginer son futur possible.

Sur la toile de fond de la crise mondiale s'est découpée une silhouette qui a occupé l'attention des politiciens et des analystes: les BRICS. Cette sigle, sans le s, a été inventée par l'analyste de la Goldman Sachs, James O'Neill (2001-2004), son usage s'est vite répandu, jusqu'à son adoption par les États inclus dans l'acronyme, et plusieurs réunions internationales se sont déroulées ayant pour siège la Russie, la Chine et le Brésil. Entendu comme symptôme d'un moment de transition et de déplacement du pouvoir global, le phénomène des BRICS est quelque chose d'intéressant. Mais l'acronyme, en tant que catégorie analytique utile à la compréhension du monde dans lequel nous vivons est une idée dispensable, qui confond davantage les choses qu'elle

252 ne les éclaire. C'est un bon exemple de ce que Niklas Luhmann nomme "techniques de défuturisation": l'analyste de la Goldman Sachs isole trois variables basées sur des données du présent, en fait un modèle de monde et les projette vers l'avenir; vers rien de moins que l'année 2050. Ces variables sont: les politiques de stabilisation et d'ouverture économique, le marché interne en expansion et le poids démographique. Elles servent à expliquer des euphories économiques circonstantielles, orientant ainsi les investisseurs potentiels, mais ne sont pas adéquates pour faire le pronostic de dynamiques de longue échéance, et moins encore pour annoncer la constitution de nouveaux centres de pouvoir mondial. Dans la notion de BRICS — ce n'est pas à proprement parler un concept — trois questions se profilent, chacune d'entre elles étant en elle-même pertinente. **La première** est la nouvelle géographie économique glo-

bale qui a son épicentre en Chine et en Inde, mais dans laquelle le phénomène qui importe le plus à longue échéance est l'ascension de la Chine; **la seconde** est l'apparition du Brésil comme puissance régionale, et un pays qui doit être pris en considération mondialement, pour ses richesses, parce que c'est une *démocratie* et parce que sa culture, aux traits postmodernes, est internationalement attirante. Mais c'est un pays qui a beaucoup de problèmes, sérieux, et qui les aura pendant une longue période de transition: une grande pauvreté et une richesse mal distribuée — le Brésil est aussi un pays de *ploutocrates*; la violence urbaine y est inquiétante, et un important clientélisme étatique est un focus de corruption et d'inégalités. Dans sa politique extérieure il a bien tiré profit du capital réel et symbolique accumulé pendant ces vingt dernières années de démocratie. Cependant, l'importance d'une région se mesure par son pouvoir économique et par la place qu'elle occupe quant à la production de connaissances. Actuellement, encore au milieu de la crise européenne et américaine, le PBI d'Amérique latine dans son ensemble équivaut ou est inférieur à celui de l'Allemagne, et cette région occupe une place marginale dans l'économie politique de la connaissance.

253

Le Brésil est sur la voie de devenir une démocratie moderne, ses réformes économiques et politiques sont significatives, mais encore loin d'être complètes. En vingt ans à peine le pays a beaucoup changé, et en bien. Évidemment, il profite d'un dynamisme interne qui a progressé pendant presque tout le XX^{ème} siècle, surtout à partir du premier gouvernement Vargas, qui a créé les fondements

de la modernité brésilienne. Le Brésil sera une force décisive dans la configuration du futur de la région, il n'y a aucun doute là-dessus, mais la nature de sa présence mériterait une étude plus détaillée.

De toute façon, l'Amérique du Sud vit un moment privilégié grâce aux réformes internes implantées pendant les dernières décennies et au dynamisme externe, surtout celui provenant d'Asie et celui apporté par le capital européen, circonstanciellement limité en termes de marchés en Europe et en Amérique. C'est une région qui promet à court terme, et probablement à moyen terme aussi, mais qui, pour faire face et aider à configurer son futur, a besoin de dépasser un grand nombre d'obstacles internes — des réformes plus profondes — et externes — de communication et de complémentarité politique — entre les États nationaux qui la composent.

Pour achever le panorama des BRICS, il faut ajouter que la Russie, l'Inde et la Chine représentent des réalités très différentes. L'émergence d'un ensemble de puissances nationales intermédiaires est la **troisième** question présente dans la notion de BRICS. La Russie, l'Inde et la Chine vont sans doute se développer davantage et — dans le cas des deux premières — deviendront à l'avenir des puissances nationales intermédiaires et des éléments de pouvoir mondial par leur population, leurs ressources et leur potentiel économique. La Russie est un ancien empire qui possède un territoire et des richesses naturelles abondantes, particulièrement du pétrole et du gaz. Elle affronte de sérieux problèmes démographiques et sociaux — ploutocratie et

corruption: le mot *transparence* semble ne pas avoir de traduction dans le vocabulaire de l'État russe — mais son niveau éducatif est élevé et le niveau de vie de la population en général est plus élevé que celui de l'Inde et de la Chine. Dans une perspective globale *Post-Occidentale*, d'autres États nationaux se dégageront sûrement davantage, comme l'Indonésie et le Mexique, par exemple, mettant en évidence la non pertinence analytique de l'acronyme BRICS. La Chine est un cas à part, et je me sens obligé de lui consacrer quelques paragraphes supplémentaires, non seulement à cause de son poids dans la conjoncture actuelle, mais surtout pour sa signification à longue échéance. L'appréciation de la place de la Chine a des conséquences directes sur la possible transition vers une *Oikuméné globale*.

255

Jusqu'à il y a cinq siècles, deux *Oikuménés* ont existé dans l'histoire humaine: l'une, formée par les trois religions du Livre dans la marque du monde gréco-romain, — centrée sur la Méditerranée et donc sur l'Atlantique — recouvrant vers l'Est approximativement le territoire atteint par l'empire d'Alexandre le Grand. L'autre était constituée par l'*Empire du Milieu* (*Zhongguo*). Son centre est l'Empereur, et est défini par le concept cosmique de *Tianxia* (à peu près: "tout ce qui est sous le ciel"). Entre ces deux *Oikuménés*, très peu de contacts ont eu lieu pendant plusieurs siècles, et elles se sont développées presque parallèlement. À l'époque de l'Empire Byzantin, *Chang'an*, au centre de la Chine, était la ville la plus riche et puissante de la terre, siège de la cosmopolite dynastie *T'ang*. (618-907 d.C.). À l'époque de la Conquête de l'Amérique, l'Empire

le plus prospère, le plus cultivé et le mieux organisé de la planète était l'Empire chinois de la dynastie *Ming*. (1368-1644). Les empires maritimes portugais, anglais et français n'ont pas pénétré à fond le territoire de l'Empire du Milieu (*Zhongguo*).²² Celui-ci possédait une énormes masse de populations, unifiée par une écriture et des codes culturels impénétrables pour les européens. Les "barbares qui viennent de la mer et ignorent les rituels", comme les appelaient les mandarins chinois, se sont installés dans les ports, forçant par des moyens militaires l'ouverture de l'Empire au commerce, à partir de leur victoire dans les guerres de l'opium (1839-42; 1856-60), qui provoquèrent l'entrée de la Chine dans le monde moderne.

256 Récemment, avec la République depuis 1911, et avec la victoire révolutionnaire inattendue du Parti Communiste en 1949, un processus incomplet d'*occidentalisation* a été mis en marche. Mais ce fut un type d'occidentalisation particulier: il a été rattaché à la *branche soviétique* de la modernité occidentale et a été très inégal car les deux pays, dont la matrice était impériale, avaient de sérieuses disputes territoriales et de frontières. Pour des raisons historiques, ils se méfiaient l'un de l'autre jusqu'à la rupture entre le gouvernement dirigé par Mao Zedong et celui dirigé par Nikita Kruschev. Le rapprochement entre les communistes chinois et le gouvernement de Richard Nixon, à la fin de la révolu-

22 S. A. M Adsheed, *China in World History*, London, Palgrave, 1988; Tong Shijun, "Chinese Thought and Dialogical Universalism", dans *Fudan Journal of the Humanities ad Social Sciences*, v. 2, n. 2, 2009, p. 305-5.

tion culturelle prolétaire de 1973, a eu lieu en grande partie parce que les chinois craignaient sérieusement une attaque nucléaire soviétique. Les brillants stratèges chinois ont décidé d'effectuer une alliance avec un ennemi éloigné afin de contrebalancer l'effet de l'ennemi à leur porte, l'"ours polaire", comme Deng Zhao Ping se référait aux russes.

Ce fut justement à Deng Zhao Ping et à ses continuateurs qu'il revient d'avoir entamé le processus radical d'*occidentalisation* dans laquelle la Chine se trouve actuellement. C'est l'une des plus grandes transformations de l'histoire du genre humain, qui équivaut à l'ensemble d'une dizaine de révolutions industrielles européennes. En Chine on bâtit une ville de la taille de Rome toutes les deux semaines, et l'on sait déjà qu'elle produit des pourcentages déterminants de pièces pour ordinateurs, automobiles, et même pour jeux électroniques du monde entier. Aujourd'hui, la Chine est connectée au reste de la terre par d'innombrables réseaux, diplomatiques et financiers; certains analystes utilisent l'expression *chimériques*, parce que les chinois sont de nos jours les banquiers des États-Unis, — et même culturels, avec la présence des Instituts Confucio dans plus de 90 pays. Trois cents millions de chinois apprennent l'anglais et vingt mille étudient l'espagnol à Beijing, un nombre encore petit pour les proportions chinoises, mais qui ne cesse d'augmenter. Tout cela entraînera, et a déjà, des conséquences incalculables pour la planète; des conséquences non seulement économiques et écologiques, mais aussi politiques, culturelles et militaires.

258 L'un des aspects les plus importants qui définit les modifications politiques et culturelles de la Chine est le glissement sémantique dans le vocabulaire politique chinois de l'idée de *Révolution* (*gémíng*), à celle de *Grand Rajeunissement* (*Fu Xing Wei Da*). Ce phénomène peut être clairement observé par la réinauguration, à grand fracas publicitaire, du Musée national de Chine sur la Place Tian'an Men, à Pékin, et par une lecture attentive de la presse et d'autres documents officiels.²³ Le mot pour 'révolution' (*gémíng*) a un double sens. L'expression est ancienne et vient de la Chine classique. Elle signifie la substitution, en général par la violence, d'une dynastie corrompue incapable d'accomplir le *mandat du ciel* (*Tianming*), par une nouvelle dynastie. Historiquement, les vainqueurs sur le champ de bataille — parfois des ethnies étrangères comme les mongols et les mandchous qui se faisaient vite remarquer — occupaient leur place et assuraient l'accomplissement des obligations impériales: donner suite à la culture chinoise (*wen*), assurer la sécurité et le bien-être, surtout quant à l'alimentation de la population. La famine, en Chine, a toujours été un problème historique et une expression traditionnelle de salutation était encore, après la moitié du XX^{ème} siècle: *As-tu mangé aujourd'hui?*

23 Enrique Rodríguez Larreta (in press), "Palimpsest and Microcosm. Politics of Memory in Contemporary China", Occasional Papers, Department of Social Anthropology, Stockholm University, 2012, Stockholm.

Le concept moderne de révolution, issu de la Révolution Française, passe par le Japon à la fin du XIX^{ème} siècle et est adopté par les révolutionnaires républicains et communistes. Ce concept incorpore l'idée moderne du progrès et de la transformation de la société en se superposant à l'ancien sens du *géming*. C'est le révolutionnaire républicain Sun Yat Sen qui l'introduit en Chine: il avait été élevé dans les colonies anglaises de Hong Kong et de Singapour, et est, aujourd'hui, une figure vénérée à Taiwan et en République Populaire de Chine. Le premier révolutionnaire chinois selon ce deuxième sens du *géming* a été le Dr. Sun Yat Sen qui a appliqué trois idées étrangères en Chine: l'idée de la République (*Gònghéguó*); l'idée de Révolution (*géming*) et l'idée de Nation (*Minzu*). Le dernier révolutionnaire chinois fut Mao Zedong qui s'est attaché à mettre en pratique une combinaison originale de modernisme radical et d'idées millénaires dont les racines plongent dans la plus profonde tradition chinoise.

259

Mais le Grand Rajeunissement (*Fu Xing Wei Da*) est une solution de compromis entre le concept original de *géming*, la révolution dans le sens de changement dynastique et de continuité de la culture, et de l'occidentalisation qui est en cours actuellement. Cela signifie qu'il faut continuer à tisser les fils — maintenant surtout avec des filaments provenant de l'Occident, pour produire le grand tapis historique de la culture chinoise. Wen, le mot chinois pour culture, signifie précisément, dans l'une de ses sémantiques historiques, tisser; tisser sans cesse des significations. Son idéogramme représente les fils croisés d'un

métier à tisser.²⁴ Pour cette raison, je ne donne qu'un seul exemple, pour comprendre la gravité historique — à première vue démesurée pour un étranger — que comporte la question de Taïwan, il faut faire l'effort de se situer dans la logique culturelle chinoise. Pour les chinois continentaux, Taïwan est une province rebelle qui doit être réincorporée au *wen* de la Chine; pour les taïwanais, surtout ceux de la première génération, la Chine continentale est dirigée par une dynastie perverse qui s'est appropriée le territoire et la culture chinoise.

260 Savoir comment incorporer la Chine à une possible *Oikuméné globale* est l'une des grandes inconnues du siècle. Le projet de construire un Centre mondial qui possède le *Pathos* et suffisamment d'autorité pour représenter l'humanité dans son ensemble est un horizon que l'on entrevoit seulement très loin. Nous, êtres humains, nous ne parvenons pas à nous mettre d'accord sur ce qu'est l'humanité. Pour le moment, l'idée d'humanité se présente plus comme un problème à résoudre que comme solution, c'est un espace de dispute. Nous sommes divisés en États nationaux en conflit potentiel, malgré le fait que nous ayons fait quelques pas, surtout depuis la deuxième moitié du siècle dernier, vers la construction d'institutions supranationales,

24 C'est l'un des concepts les plus complexes de la pensée chinoise et l'étude de sa sémantique historique suppose un essai à lui seul. La dimension holistique du *wen* est reconnue par la majorité des spécialistes, et la relation avec le tissage est signalée, entre autres, par François Jullien, *La Chaîne et la trame*, Paris, PUF, 2004; mais il existe beaucoup d'autres interprétations.

la majorité des pays soutient formellement la Charte des Nations Unies et quasiment tous les gouvernements s'expriment dans le vocabulaire des Droits de l'homme.

À l'horizon du futur, nous voyons seulement qu'il y a un long chemin à parcourir, aujourd'hui plein de zones obscures qui suscitent l'insécurité, ou pire, la panique: nous ne sommes déjà plus sous la protection ni des Dieux ni des Empires. C'est pourquoi l'anxiété nous envahit, et la sensation d'être exposés aux intempéries, que nous essayons parfois de résoudre en nous réfugiant sous les toits, déjà bien abîmés, des identités cloîtrées et surtout des fondamentalismes idéologiques et religieux qui ne sont pas seulement présents dans les périphéries du monde mais aussi au coeur même des anciens empires.

261

La démocratie est une promesse et une aspiration collective aujourd'hui dans le monde arabe. Mais cette forme de société, récente même en Europe, ne doit pas être vue comme modèle normatif, mais comme un chemin à parcourir, une marche vers la modernité remplie d'opportunités et de défis auxquels il faut faire face.

Démocratie et l'universel postmoderne

Candido Mendes

Les médiations émergentes

On ne se rend pas compte encore, face aux guerres de religion, face au nouveau terrorisme et aux régression fondamentalistes, de la manière de maintenir, aujourd'hui, une continuité de reconnaissances collectives réclamée par le dialogue international. Et surtout, comment, en des temps de rupture, peut-on échapper à la tentation dialectique de maintenir la prémisse de sa séquence inébranlable. On fait face aux multi contrefaçons dans lesquelles notre temps historique disparaît sous les contrepoints du pluri ou du multiculturalisme, ou sous le regard des simples diachronies soumises à la percussion d'une raison civilisatrice, poussée à son universalité hégémonique. Dans ce même marécage, on s'expose à la confrontation des différences intrinsèques

de toute objectivité émergente, en les écartant de cette nouvelle instance pour la perception d'une rationalité limite. Surgit alors la confrontation des totalités culturelles, menée par la visée d'une emprise expropriatoire radicale de ce contenu dans lequel la dite civilisation s'est imposée sans la moindre fuite, dans toute l'extension du processus historique. Le post-11 septembre nous force non seulement à cette confrontation *ex novo* de la rupture, mais encore à la perte d'une présumée citoyenneté commune de la modernité, en toute transparence d'un même temps collectif.

Réciprocité de perspectives et fondamentalisme

264 Il ne s'agit plus d'une accélération ou d'une rétrocession de l'évènement poussé à la conquête d'un plus-être et de toute son expression. On peut reconnaître, de la même façon, que la tentation de continuité dans laquelle se rendort toujours la rationalité échappe, à jamais, au contexte de la rupture submergé dans le flux des synthèses d'une dialectique domestiquée.

Aujourd'hui, toutes les marques d'un monde de la peur ne remettent pas en cause uniquement, le traumatisme du choc, mais le maintien du "champ de l'autre", privé de toute opération de reconnaissance collective. On perdra toutes les certitudes qui nous bercent toujours d'arriver à la modernité dans la confluence des processus de différences sociales. En effet, le ressort de la séquence ne mènerait plus au scénario final de la rencontre des cultures dans un monde capable d'assurer l'essor du potentiel des dites "valeurs de l'esprit".

Notre temps n'est plus celui de la découverte des cultures et de leurs prodiges sous leurs aspects différents, ni des traits d'une raison qui peut dépasser, par ses certitudes acquises, la différence de contenu des subjectivités collectives, et même de leurs simulacres.

Nous sommes conscients de l'ampleur de cette expropriation des tous sociaux par l'entreprise coloniale, écartée pour toujours de son "en soi" par la domestication civilisatrice. Cette explosion définitive de la modernité, comme l'omega nécessaire d'un même et unique accomplissement, n'a pas été précédée d'un vrai rejet, tel que l'explicite le terrorisme dont Al Qaeda est l'expression.

Cette rupture peut être assumée par le monde musulman dans toute son ampleur. Dans toutes les confrontations avec l'Occident, il maintient sa carapace religieuse pour réagir, en son temps, à l'expropriation civilisatrice au vivant d'un quotidien de pratiques sociales. Il ne s'agit plus, aujourd'hui, de voir simplement cet antagonisme comme un vis-à-vis avec la *Sharia*, le nouveau *Jihad* représentant une réponse à l'Occident au niveau du martyr dans l'extrême d'un témoignage historique, réclamant même une dimension épistémologique pour saisir la radicalité de ce contrepoint. Comment déconstruire, au niveau encore des vieux canons de la "réciprocité de perspectives", les visions de notre époque qui puissent échapper au poids somnambule de l'*habitus* mental contaminant la représentation d'une dialectique? Le regard phénoménologique fait face à ce monde de la "guerre des religions" dans le pôle opposé de celui promis par la contention civilisatrice et le laïcisme contemporain.

De tous côtés, les fondamentalistes, dans la rigidité de leur croyance, ont divisé l'univers entre reconnaissances et rejets nés le 11 septembre et débutant par ce christianisme barricadé de la Maison Blanche de la présidence Bush. Le "retour aux origines" pour la résistance contre cette menace imprévue et incalculable a conduit en même temps aux tranchées d'une superauthenticité, extraite du fond de la mémoire collective. De la même façon, dans les révisions historiques radicales, la colonisation de l'Amérique Latine remet en question aujourd'hui, non seulement l'imposition dans le continent de l'État-nation occidental, mais aussi cet "enracinement" forcé par le passage de la réalité fondamentale, à sa contrefaçon d'elle-même, mimétique, rendue à tout archaïsme.

266

En temps de rupture, toute recherche de n'importe quelle dialectique pour le discours émergent se rend compte des risques d'une heuristique comme point de départ, basée sur la préemption d'un humain toujours à l'œuvre, où la primauté de la praxis succomberait à une "*hubris*" dans l'assomption de tout "en soi" d'une telle subjectivité collective, uniquement reconnaissable dans ce parcours par les cicatrices de leurs différences.

À la recherche de la dialectique de discontinuité

En soulignant ces nouveaux entrecroisements, à la recherche d'un sens pour le processus social contemporain, on ferait face au radicalisme d'inclusion que l'Occident a imposé à ses périphéries en tant que civilisation. Il existe-

rait une herméneutique à partir des mises en valeur limites de leur *stasis* pour échapper à une dialectique rigide dans cette recherche du vraiment nouveau. La pensée contemporaine montre, à l'opposé du courant dominant, cette perception fondatrice de la radicalité capable d'assurer cette conscience de la rupture ouverte et brutale. C'est la tâche d'une réflexion "en amont" à laquelle nous invite François Jullien, celle de la hantise exploratrice portée au niveau d'un désœuvrement, comme le veut Agamben, ou du dépassement de la simple déconstruction dans le profil existentiel que Santiago Zabala prête au nouvel *Uhrsprung* de la phénoménologie heideggerienne. Cette avancée épistémologique au profit de sa praxis limite inaugurale fera face à la trappe dialectique dans laquelle pourrait tomber *a priori* la suite des paradoxes et des contradictions, prisonniers innocents de la tyrannie des paradigmes.

267

La gauche contemporaine, dans la fatigue de l'Europe occidentale, expose les défis de la rupture pour échapper au devenir de la mouvance dans le rythme auquel le Siècle des Lumières nous donna la révolution.

Toujours selon la vision acritique du temps social, la contemporanéité, suffoquée sous les accumulations de ses crises et encore soumise à une optique linéaire, fait face à l'exigence de Baudrillard pour la recherche authentique de l'évènement et des racines du sens – unique support du véritable énoncé de l'"en soi" et d'une subjectivité sociale. En effet, il est temps pour nous de percevoir les niveaux fondateurs de cette véritable conscience née des asymétries de la mouvance au fond d'un inconscient collectif où se niche

sa matrice historique. De même, toutes les représentations d'un moment historique concernant les ruptures des hégémonies de l'universel doivent être exposées encore davantage, telle une plaie ouverte, à cette rationalité cachée sous les guet-apens de son réductionnisme. Aujourd'hui, combien d'itinéraires de la modernité se sont rendus à une quasi néo-scholastique, dans la suite de leurs degrés et conditionnements? La chute des temps sociaux implique aussi, devant les vraies reparties fondatrices libérées des entéléchies, la reconnaissance du développement et sa priorité dans les anciennes périphéries coloniales. C'est sur ce réel palier de fondation, sur ses niveaux économique, social, politique et culturel, que se basent simultanément les collectivités encore soumises au vieux jeu des changements, quand elles reçurent, hors du vrai temps historique, l'héritage de la rationalité et donc d'une transparence équivoque de leur devenir.

Le dédale émergent entre information et connaissance

Ce temps de fondation va exiger une nouvelle architecture sociale pour l'avènement de sens, et surtout pour le parcours effectif de l'information. La chute de la modernité implique aussi des présomptions propres à ce circuit de connaissances et à leur apprentissage. La véritable émergence du neuf fait face à une praxis pauvre, hors les lieux classiques de reconnaissance pour le dépassement de la vieille subjectivité collective. Cet au-jour-le-jour de l'"être-là", ou du *Dasein* —

fait de la résistance immédiate au poids du simulacre et du moulage limite de la représentation par le monde médiatique — implique un contre-répertoire du signifiant. Il a abandonné à jamais le format de l'encyclopédie et de la présomption d'un cumul infini des connaissances, dans une vision ontologique de l'ordre de cet accès et de sa normativité catégorielle. Il semble qu'il s'agisse, en ce qui concerne l'avènement du sens, de la véritable chute de la norme du vrai, que nous rappelle Pascal Hengens. On paraît encore loin d'une méthodologie de recherche de ce plafond sismique, où le sens prend son essor, se trouvant à même de ne pas refuser une rhétorique en quête de cette heuristique inaugurale que réclament tous les temps fondateurs. C'est à ce niveau qu'il faut à la fois éviter les contre-coups des dialectiques surannées comme ceux des dites "totalités collectives", qui pourraient assujettir le temps social émergent face au désœuvrement, reconnu par Agamben comme pratique pour la découverte effective de "l'en-soi" fondateur.

269

On se réclamerait d'une humilité dialectique radicale pour parvenir au refus de toute idée de continuité — même en *époké* — pour mériter la mouvance de cette nouvelle lutte et praxis en avance sauvage sur le temps des modernités. Les obstacles peuvent réapparaître sans cesse, tant que la déconstruction sera prisonnière de la trappe épistémologique. Axel Honneth montre les équivoques qui définissent les interprétations dans le grand sens de Ricœur et les embarras de tous ces soi-disants nouveaux débuts de reconnaissance, faisant face aux contrecoups de l'authentici-

té par ces mimèses, et les abîmes où le fondamentalisme, toujours aux aguets, ouvre le terrain propre à la tentation réductionniste, au sein-même d'un regard prospectif. C'est ce qui, pour assurer le maintien de cette *époké* par l'appui de la vision du réel émergent, pourrait assurer le contre-regard par lequel débiterait cette dialectique à l'épreuve de toute continuité, comme le réclame, par exemple, Philippe Capelle. C'est pourquoi, au-delà des *Diktats* des transparences d'une rationalité hégémonique, on trouverait le véritable support pour que l'immanence assure la trame du différent en toute portée de la modernité.

270 Le recul de la rationalité, face aux "guerres de religions" figées dans leur fondamentalisme, n'exprime pas seulement l'écart final des universels, rendus aux idéologies et permet, par exemple au monde islamique actuel, de voir la lutte pour les droits humains comme une *longa manu* de la domination occidentale. À ce niveau de rupture, on atteint le véritable écartement du temps historique et de sa représentation. Et c'est en lui que se situe la dispute, mais surtout l'insertion dialectique de la clameur pour l'humanisme, comme effort et pari où se fonderait le potentiel de rencontre et de reconnaissance, inséparables du poids et de la motion de notre dernière conclamation en tant qu'espèce.

Tout arc de réflexion qui prend aujourd'hui son envol implique cette trace de la raison sauvage et de la conquête de l'absolu de sa conscience, dont l'Illuminisme a représenté la première empreinte aussi totalisatrice que réductrice du réel. L'impératif de sa transcendance s'y affirmerait, aboutissement d'une axiologie et d'un absolu.

L'humanisme porterait d'une façon toujours pléthorique un tel dénouement dans le parcours de la différence, comme la route du "plus être" où l'ancien être, à l'image de l'ontologie chrétienne qui fait face à ce même absolu comme l'eschatologie d'un vécu. Et c'est ce qui viendrait configurer l'individualité dans cette conscience, dans le référentiel entre la mémoire et l'information.

Le retour à la différence et la démocratie limite

En tant qu'assurance de l'accès du concret réel immédiat, l'information se rend, dans la modernité, à l'empire médiatique, par la presse, la radio ou la télévision qui assurent au jour le jour le contrôle de la représentation, dicté par une vision du monde commandée par l'opinion *urbi et orbi*. La tyrannie médiatique s'est affirmée par l'expropriation du *consensus* pour assimiler une tolérance symbolique envers lui et a forcé, en son temps, la protestation par entier en dehors des cadres d'organisation de la société civile réduite à un tel contrôle sans retour.

Le retour à la rue et aux barricades est celui d'une collectivité forcée à cet exploit pour maintenir l'expression de la différence dans ce monde médiatique qui a confisqué le droit à la parole fondatrice de l'agora, assurance d'une première et effective citoyenneté. C'est dans cette limite que l'instauration de l'agir communicationnel est vu par Habermas comme la récupération du sens à l'œuvre en notre temps, qu'un nouveau développement technologique, l'In-

ternet, a récupéré ce droit élémentaire et assuré la première prémisses du *locus canonicus* de la démocratie. Le blog, encore dans ses débuts barbares, ne fait qu'entreprendre la reprise de cet espace civique élémentaire, en contreposition radicale avec l'encerclement médiatique et au bénéfice d'une plus grande spontanéité des interactions. Il s'est installé dans un circuit aussi intense et polémique que celui du V^{ème} siècle a.C., en marge de tout poids de l'opinion publique et de son commandement conséquent, dérivé de la communication.

De même aujourd'hui, l'univers des ordinateurs a rendu suranné tout l'appareil de la première modernité qui subordonnait la production de l'information au contrôle le plus strict de sa circulation. La nouvelle technologie de l'Internet libère notre temps de tout poids de la mémoire, libérant le frein de la production de données pour que la réflexion, l'argumentation, la dispute en dehors des jeux faits de la communication puissent permettre une nouvelle vérité dans la recherche du réel.

L'époque des Lumières nous assurait déjà une première délivrance de cette mémoire en introduisant l'*Encyclopédie*, extraite de la vieille armure du texte et de son temps endogène. Dans le Google d'aujourd'hui, par exemple, il n'y a pas de contexte qui ne soit exposé à tout le support connu de données que pourrait réclamer la connaissance.

De même, l'échange sur Internet, dans un ultime exil, encore, des universels, devient prisonnier de la trame interactive, aussi simple qu'infinie. Les tribus répondent à l'invitation au dialogue sur Internet, mais sont fatalement

prisonnières de leurs sympathies et de leurs rejets, en une véritable référence totémique qui est le prix des totalités pressenties en contrepoint aux relations de contradiction supposées par toute vision critique où s'installe la raison. C'est d'ailleurs l'exigence primaire par laquelle la modernité s'associe à la notion même de l'université. Un tel pas dialectique avance sur l'agora quand le caractère agoniste de l'argumentation dépasse la pratique du *logos*, sa rhétorique de la réalité, et de toutes les téléologies implicites à pouvoir, en fait, s'exposer à notre "*Dasein*". On a vaincu l'Armageddon des simples reconnaissances collectives à quoi pourraient mener les blogs, leurs dénonciations et leurs peurs, de même que la circulation parallèle des tribus.

273

Le blog et la nouvelle *iségorie*

Hérodote se référa, au moment de la plénitude d'Athènes et, à la suite de la réforme de Périclès, à ce qui constituait sa véritable matrice historique: l'*iségorie*, plutôt que l'isonomie, en tant que fondation du droit à la parole où s'enracine le véritable support de la reconnaissance identitaire menant à la démocratie. Il s'agirait de ce premier espace public qui s'édifiait avec l'agora dans son exercice spécifique du dire et qui, dans tout son militantisme, définit la condition agoniste d'une conscience collective à l'œuvre, conduisant non pas à éclaircir les radicalités, mais au spectacle limite de ses témoignages. Il ne s'agit pas d'élargir la recherche des consensus, mais d'explicitier les différences dans la construction incessante du *logos* dans "*l'ágon*" de

cette raison à l'œuvre, dont le dialogue continu configure la ville tangible. Et c'est à partir de ce même axe de reconnaissance primordiale que fut bâti, par le droit à la parole et à son intellection, le noyau constitutif du vis-à-vis de la liberté, tant le référentiel et le sens dans sa pratique précèdent la venue de l'individualité. Le *logos* socialise tout d'abord, de même qu'il crée des hiérarchies d'exclusion en contrepartie là où la *polis* grandirait par ses renvois successifs, par extension des mêmes analogies du regard citoyen, étendu aux libérés, aux étrangers et aux esclaves.

274 L'agora, expérience limite du sens agoniste de la parole, admet **l'extension**, à l'infini de l'argumentation, dans un renvoi du respect à la différence dont le militantisme fait cette coexistence, toujours en tension et transparence. L'espace canonique de la parole présuppose la coexistence et laisse en suspens, exactement, ce que la praxis avenante d'une raison d'État demanderait à la *media res* et introduirait le "bien commun" comme devancier de toute exigence de la nécessité des universels. Un tel échange mène au transit toujours imparfait d'un accord où se fait l'opinion publique en démocratie: sa lecture rejetterait toujours les consensus, et l'annulation des différences qui font des minorités les otages de son potentiel.

L'agora précède et est étrangère à toute notion d'opinion publique, et refuse par principe sa présomption consensuelle face à l'inexhaustible du *logos*. Le militantisme de la parole est piégé par le présupposé d'une isonomie et la médiation politique, responsable du jeu de l'interactivité reconnaitra le concret de la société civile et de sa coexis-

tence, toujours référé à ce “bien commun” en question, et non au *logos* et son enceinte civique. Dans le jeu des différences, la *polis* coexisterait par la réussite de ce “bien commun”, mais réduite au fait consumé des jeux des majorités dans sa plus stricte *praxis*, quand l'opinion publique est le gage considéré transparent et universel, *ad hoc*, d'une telle perception.

Le consensus et la réémergence de l'agora

La modernité ferait de cette appropriation de l'opinion publique un dernier capital qui devrait être joint et agrégé au modèle historique d'exploitation économique. On arriverait au XXI^{ème} siècle par cette exaspération du contrôle médiatique, par un pouvoir encore rebelle à la plénitude de l'affirmation démocratique. Le pré-conditionnement des mentalités par l'information gagne la plus grande impunité, assurée par l'équivoque d'un discours dominé par l'idéologie d'une raison qui parviendrait au pré-énoncé des libertés, assuré de toute la richesse de sa *praxis*, transparente à tout cumul des technologies.

275

On commence à se rendre compte que cette nouvelle division du travail entre les données et la réflexion est la caractéristique de la compréhension post-Internet. Ne pourrait-on obtenir un mécanisme de *feedback* par lequel une nouvelle mécanique dépasserait la “transparence d'information”, en nous assurant les supports et référentiels inséparables de toute mise en œuvre de la pensée? Il s'agirait d'une conscience du Google, qui permettrait l'ébauche d'une *stase* d'opinion, allant des conglomérats conceptuels

aux analogies et aux fonctions d'une obsolescence intrinsèque, face au choc des synthèses de l'univers téléologique et aux nouveaux codes synallagmatiques de signes tribaux de communication.

276 Un appareil strictement langagier dans le sens de Wittgenstein pourrait conduire à une nouvelle plateforme de référence au delà de l'itinéraire de la proposition encyclopédique. La nouvelle agora nous soumet à des interrogations d'une socialisation à distance qui ferait face, une fois de plus, à ces tribus non-médiatisées, légitimement barbares. Le blog est apparu comme ce retour ancestral à la prise originale de la parole, mais rien n'empêche qu'il s'achemine, justement au contraire de l'agora, non pas vers une exhaustion de la connaissance, mais vers des mobilisations menées au jeu politique, au débordant des majorités électorales classiques pour la visibilité de ses mouvances, en dehors de l'accès conventionnel de l'exercice du pouvoir. Telle est l'entreprise conduite par les effets-choc, discontinus et imprévisibles, grâce auxquels la communication échappe à l'appareil, dans une interaction instantanée avec la société civile. Son futur implique le dépassement des jeux de majorité par de nouvelles alliances avec les tribus, menant par le delta des annulations algébriques et des démontages interactifs, à la fête totémique que peuvent devenir les multitudes de l'internet.

Il s'agirait, à travers de nouveaux réseaux, de plonger l'interaction collective dans un nouvel espace où la culture digitale ébaucherait le nouveau projet du perceptible. Sur le scénario du clic du découpage, ainsi que le permet la structure de l'échange du *Word*, avance une nouvelle dialectique

proposée à l'individualité du corps et de son contrepoint machinal. La *longa manu* psychologique de cette cognition, comme le suggère Hutchinson, est dépassée par une inévitable nouvelle ontologie de la textualité digitale, où la vision de Kristeva prend pied comme une véritable pré-emption heuristique. En introduisant ce regard dans notre temps social, à la recherche de l'humanisme dans un tel univers, est requise non seulement la coupure épistémologique de toute continuité, mais aussi un possible renversement du *topoi* ou de la place établie pour le renvoi entre l'humain et ce qui serait son antithèse, dans une dynamique qui dépasserait le conditionnement machinal entre le vivant et le *computer*. Ce serait donc à partir d'un post-humain, ressort de cette répartie, que le virtuel fixerait son corps ou le nouveau code de reconnaissance collective.

277

Par conséquent, l'herméneutique de cette nouvelle recherche suppose non seulement la déconstruction d'un discours soumis à la modification primordiale de l'énoncé, mais le rejet d'un retour aux simples récupérations épistémologiques, et à ce qui est la genèse même d'une telle représentation: se soumettre à l'édition qu'a assumé le contrôle médiatique de la production pré-digitale.

Il faudrait donc parler d'un dépassement, une fois pour toutes, du dit "naturel", pour trouver les premiers renvois de la perception "lyotardienne" dans l'exigence de sa réelle ouverture vers une dialectique qui aurait échappé à la chaîne de la déconstruction, de la recodification, reconstruction et de la représentation; et par là-même à l'épreuve d'un réductionnisme qui pourrait atteindre cette "inépuisabilité du percep-

tible”. Et l’on se demande en même temps jusqu’où le réflexe d’un tel réductionnisme, d’un autre côté et dans un contre-coup, n’atteindrait-il pas la notion même de la complexité, et par son alerte heuristique l’évènement de la globalité prise à l’engouement de sa transparence, poussée au marécage éidétique. Les efforts déployés pour penser, par exemple, *a contrario*, la simplicité, s’exposeraient aux *a priori* déplacés des confrontations radicales ou des téléologies et de leurs “renvois transparents”, face aux chocs continus des démédiations qui réclament la virtualité de l’espace digital.

Démocratie représentative et place des Indignés

278

Tout l’impact de la nouvelle compréhension de la connaissance dans la culture digitale coïncide historiquement avec l’explosion de l’univers médiatique — et le soulèvement de l’inconscient collectif de la prison de l’opinion publique. De nos jours, la maturation de la société démocratique, à côté de tous ses perfectionnements parlementaires, mène aussi à la mise à jour immédiate de la protestation et du dissensus. C’est d’elle que naquit le Mai 68 français et la véritable recherche de nouvelles libertés et identités collectives. “*Sous la rue, il y a la plage*” — est la phrase-clé, inaugurant la nouvelle ouverture de l’expression individuelle.

Dans ce contexte post médiatique, la Place Tahrir ne s’est démobilisée qu’avec la chute du président Mubarak. Et cette militance, aussi imprévisible que disciplinée, formée uniquement par ses acteurs immédiats, ne réclamait

pas seulement la liberté, mais aussi le désaveu symbolique de toute oppression.

La population du Caire, en effet, s'est réunie pour fêter la vision de l'ex-président derrière les barreaux de la prison, lors de ses premiers interrogatoires en tant que responsable des morts de la Place Tahrir. Et c'est l'Espagne de nos jours qui donne encore plus de profondeur à cette agglomération civique, par une plus grande mission institutionnelle dans le cadre de la nouvelle mobilité des capacités civiques. La Place de la Puerta del Sol, à Madrid, se veut le lieu d'une rencontre permanente pour discuter des thématiques et exposer des dénonciations qui échappent aux bureaucraties des Parlements et implique le silence des médias. Après une militance assidue de plus d'un mois dans la rue, la fatigue était prévue. Mais la continuité, à longue échéance, veut bâtir la démocratie des Indignés dans la vie quotidienne politique de l'Espagne, en prévoyant une routine de protestation relayée par groupes et équipes. Les jeux ne sont pas encore faits lorsqu'il y a permanence de l'indignation, et la routine implacable d'un déjà-vu dans de telles mouvances. Mais quoi qu'il en soit, le problème dépasse aujourd'hui l'Europe, et l'Inde nous montre le retour aux grèves de la faim, dans le cas du nouveau prophète Hannah Havari jouant sur des temps d'impact défléchi pour la mobilisation populaire. De toute façon, il s'agit, avec l'émergence de ce nouveau *corpus* politique, d'exprimer de profonds ressentiments et le silence des injustices qui réclament un nouvel ordre effectif de satisfaction collective.

Le réveil du mouvement “*Occupy Wall Street*”, dans ce qui est devenu la Place de la Liberté, à côté des immeubles du centre financier de New-York se veut comme une protestation organisée de longue haleine. Elle s’est assurée de dispositifs logistiques de baraquements, cuisines et zones de confort pour maintenir sa résistance — et le combat contre la perte de toute morale dans la conduite des seigneurs du capitalisme américain.

La démocratie assume donc un nouveau défi dans une manifestation que déborde les médiations classiques entre la société et sa représentation, et met en cause ce retour à l’agora devant un ancien régime, où la démocratie parlementaire souffre aujourd’hui des mêmes griefs d’obsolescence que les anciennes monarchies absolues.

280

Démocratie et postmodernité

Ce qui est donc en cause actuellement, dans ce monde qui a perdu la connexion de la modernité par la civilisation, c’est le fait de percevoir en même temps, quel universel survit dans l’effectif renvoi du contemporain. Son gage, c’est la démocratie. Le temps du terrorisme de la “guerre de religions” et des fondamentalismes s’expose au nouveau profil d’une globalisation qui a perdu son hégémonie. L’arrivée des BRICs renforce l’impératif de cette coexistence, mais le dénominateur démocratique se limite, de plus en plus, à l’avènement du virtuel électoral, qui pourrait même devenir un fétiche de cette reconnaissance. Il n’est pas question de demander la conquête de la démocra-

tie profonde dans toute la dynamique d'une véritable institutionnalisation des pouvoirs, de ses contrôles mutuels et, surtout, l'assurance du contrepoinet croissant entre la société et son organisation. Son résultat en serait forcément le renforcement des droits humains dans la pleine éclosion de la citoyenneté vis-à-vis de l'exercice de la souveraineté dans les États contemporains. Par la défense de ces mêmes droits, la démocratie s'est déjà anticipée à la société virtuelle. Plusieurs Constitutions contemporaines assurent la défense des individualités face à la cooptation de l'espace public par l'hyper-contrôle de l'information. Tel est la tâche aujourd'hui, par exemple aux côtés de l'*habeas corpus*, de l'*habeas data*, contre l'avenance des véritables simulacres de l'image personnelle par les organismes de sécurité. De même, l'affirmation du droit de réponse face aux fausses informations force à leur correction, dans la mesure de l'atteinte et dans l'urgence de cette réaction.

281

Dans les jeux hégémoniques, ce que demande l'avancement réel de la complexité contemporaine, c'est la permanence limite de la différence en son sein comme pré-supposé de la liberté. Et c'est ce qui, au coeur de ce système public et au-delà des élections, réclame le renfort des voix des minorités sur toute leur échelle. Elles seraient toujours assurées, par le principe de la représentation, dans la plénitude du régime des partis. La modernité a néanmoins assisté à la confiscation croissante de cette différence, par la production de l'opinion publique et de son contrôle irrévocable sur l'appareil médiatique. La démocratie des Indignés porte sur la place publique, dans la pleine maturité du proces-

sus historique de nos jours, la contestation continue, et non seulement son bond sporadique. Ce qui se passe à Puerta del Sol ou à la Plaza de Catalunya, à Madrid, à Barcelone ou à Wall Street, c'est en définitive l'échappée de la différence à la représentation, qui atteint l'inconscient collectif et réclame la manifestation de son inconformisme. Ce serait donc, à nouveau, l'agora qui rencontre la démocratie des Indignés.

282 Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio (1992). *Stanze. Parole et phantasme dans la culture occidentale*. Paris, Bibliothèque Rivages, "Homo Sacer", I – IV – I – *Idem*.
- BADIOU, Alain (2011). *Le Réveil de l'histoire – Circonstances*, 6. Paris, Lignes.
- BAUDRILLARD, Jean (1981). *Simulacres et simulations*. Paris, Galilée.
- BECK, Ulrich (2003). *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris, Flammarion.
- BENSAÏD, Daniel (2007). *État de la pensée dialectique en France et dans le monde? In: Dialectiques aujourd'hui*. Paris, Syllepse.
- BLOOR, David (1982). *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*. Paris, Pandore.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris, Raisons d'agir.

- CAPELLE, Philippe (2001). *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris, Cerf.
- CARDON, Dominique (2010). *La Démocratie Internet*. Paris, Seuil.
- CASSIN, Barbara (1995). *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard.
- DESCOLA, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean Pierre (1999). *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs*. Paris, Flammarion, Champs.
- GINZBURG, Carlo *et al.* (2008). *Vivre le sens*. Paris, Seuil.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *Idéalisations et communications*. Paris, Fayard.
- (2011). *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard.
- HALLYN, Ferdinand (2004). *Les Structures rhétoriques de la science*. Paris, Seuil.
- HONNETH, Axel (2003). *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Oxford University Press.
- (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press.
- HUTCHINS, Edwin (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, Massachussets, MIT Press.
- JULLIEN, François (2007). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris, Fayard.
- KOYRÉ, Alexandre (1962). *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, Gallimard.
- KRISTEVA, Julia (1974). *História da Linguagem*. Lisboa, Edições 70.
- (1988). *Stranger to Ourselves*. Chicago, University of Chicago Press.

Candido Mendes

- LATOUR, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- LE COADIC, Yves-François (2004). *La science de l'information*. Paris, Puf.
- LUKÁCS, György (2001). *Dialectique et spontanéité: en défense de l'histoire et conscience de classe*. Paris, Éd. la Passion.
- PETIT, Jean-Luc (1996). *Solipsisme et intersubjectivité — Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Paris, Éd. du Cerf.
- RICŒUR, Paul (1990). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 284 ROGERS, Richard (2005). *Information Politics on the Web*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- RORTY, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism: Essays*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SÈVE, Lucien (1998). *Nature, science, dialectique: un chantier à rouvrir dans les sciences et la dialectique de la nature*. Paris, Ouvrage Collectif, La Dispute.
- (2007). *Dialectique de la nature: sur les conditions d'une nouvelle crédibilité*. Paris, Syllepse.
- STENGERS, Isabelle (2006). *Sciences et pouvoirs. La Démocratie face à la technoscience*. Paris, La Découverte.
- TOULMIN, Stephen (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TREND, David (2001). *Reading Digital Culture*. Oxford, Blackwell.
- WHITEHEAD, Alfred North (1998). *Le Concept de nature*. Paris, Vrin.

ZABALA, Santiago (2009). *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*. New York, Columbia University Press.

ZERUBAVEL, Eviatar (1990). "La standartisation du Temps. Une perspective socio-historique", *Politix*, v. 3, n. 10-1.

Démocratie: ton nom est personne

Jean-Michel Blanquer

Homère joue avec les mots pour nous instruire. Quand Ulysse doit ruser pour échapper au cyclope Polyphème, il lui dit qu’il s’appelle Outis, c’est-à-dire “personne”. Lorsque son œil unique sera crevé, Polyphème appellera à son aide les autres cyclopes et ceux-ci le croiront devenu fou puisqu’à la question “qui t’a fait cela?”, il répondra “personne”. Ainsi, Ulysse aura marqué son individualité en avançant masqué (ce qui est le sens étymologique du mot personne) pour échapper au tyran de l’île.

Dans la pensée classique, la mise en relation de la notion d’individu et de la notion de politique débouche sur une réflexion sur la tyrannie. En effet, la typologie des régimes politiques à partir d’Hérodote distingue le pouvoir d’un seul (la monarchie), le pouvoir de quelques-uns (l’aristocratie), le pouvoir de tous (la démocratie). Cette dernière

inquiète parfois (c'est le cas de Platon) car le pouvoir de tous peut s'apparenter au pouvoir de personne et donc au risque de l'anarchie.

Le lien entre la monade, un homme capable de décision, et le politique, dans ces typologies, se fait au travers de la monarchie. Celle-ci se légitime non seulement par l'efficacité de l'unicité de la décision mais aussi par sa stabilité supposée (renforcée par la transmission héréditaire) et par son pouvoir d'incarnation: le chef est l'homme par excellence. Elle favorise aussi une approche organiciste de la société dont les membres sont le corps et le roi est la tête.

288 La réflexion sur la tyrannie peut paradoxalement déboucher sur une méditation sur la condition humaine, sur le rapport entre désir et pouvoir, sur la solitude, sur la possibilité du bonheur. Si l'homme tout puissant n'est pas heureux, tout homme n'est-il pas alors nécessairement malheureux?

C'est à ces interrogations que nous invite Xénophon dans "le Hiéron", texte réinterprété au XX^{ème} siècle par Léo Strauss, ce qui suscita un dialogue avec Alexandre Kojève en des termes qui résonnent pour nous plus que jamais en un temps de printemps démocratique dont on ne sait s'il sera suivi de l'été.¹

Le tyran Hiéron expose au sage Simonide tous les inconvénients de sa condition de monarque: "je veux, Simonide, t'exposer aussi les plaisirs que je goûtais autrefois du

¹ Léo Strauss, *De la tyrannie* (suivi de correspondance avec Alexandre Kojève), Gallimard, 1997.

temps où j'étais un simple particulier et dont je sens la privation maintenant, depuis que je suis devenu tyran".²

Et Hiéron d'exposer tous les maux qui accompagnent l'exercice du pouvoir: la perte de la liberté, la perte de la simplicité, la perte de l'authenticité des rapports humains, dans un langage qui rappelle celui de tous les despotes de toutes les époques.

Hosni Moubarak a pu ainsi déclarer à son procès: "je ne pouvais ni aller au cinéma ni marcher dans la rue". Le thème du sacrifice de soi est omniprésent dans le discours dirigeant et rend mystérieuse la difficulté qu'a le sacrifié à abandonner sa situation sacrificielle.

La réflexion sur la condition humaine à partir du cas paroxystique de la condition royale se retrouve chez un Pascal. Il est significatif que sa méditation fameuse sur la misère de l'homme agité ("j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre") s'appuie sur une réflexion sur la "dignité royale" qui l'amène à conclure qu'"un roi sans divertissement est un homme plein de misères".

289

La condition de l'homme de pouvoir est de connaître en tout l'insécurité.

"La crainte, certes, n'afflige pas seulement par elle-même quand elle habite l'âme, mais encore, quand elle accompagne tous les plaisirs, elle les corrompt."³

2 *Op.cit.*, p. 21.

3 *Op.cit.*, p. 22

Cette crainte est aux antipodes de ce que vise le sage, qui recherche précisément le bonheur par la sérénité. Simo- nide s'emploie cependant à démontrer à Hiéron que le mo- narque qui fait un bon usage de son pouvoir peut accéder au bonheur par la reconnaissance générale de ses bienfaits.

L'exégèse de Léo Strauss, par une illustration magis- trale d'un art de démasquer les dessous d'un texte carac- térisé par "l'art d'écrire" c'est-à-dire de sous-entendre, conduit à une réflexion globale sur la condition humaine et la condition politique, sur les rapports entre vie privée et vie publique, entre le plaisir et la vertu, entre la piété et la loi. Strauss, réfuté en partie par Kojève, nous permet de saisir les ponts entre philosophie morale et philosophie po- litique, non pas pour revenir à un temps d'avant Machiavel mais pour dépasser l'antinomie.

290

Tyrannie des anciens et tyrannie des modernes

Y a-t-il une différence indépassable entre un tyran de l'antiquité et un tyran moderne? Comme en écho à la dis- tinction de Benjamin Constant entre la liberté des anciens et la liberté des modernes, peut-on distinguer la tyrannie des anciens et la tyrannie des modernes? Entre les deux, il n'y a pas seulement eu le moment machiavélien dégageant la sphère politique de toute axiologie, mais aussi, l'émer- gence de la technologie et de la bureaucratie. Il y aurait alors un trou infranchissable de Platon à Orwell, de Ho- mère à Kafka. La tyrannie se serait "dépersonnalisée", dans tous les sens du terme. Elle n'aurait plus comme fin

en soi le pouvoir d'un seul. Elle correspondrait davantage à un effet de système. Elle aurait de plus un effet dépersonnalisant sur le peuple au sens où son empire s'étendrait sur toutes les sphères de la vie.

Il y a alors un nouveau paradoxe car la liberté des modernes se définit justement par une distinction entre la sphère privée, posée comme inaccessible à l'intervention de l'Etat, et la sphère publique. Alors même que la tyrannie des modernes correspondrait précisément à une capacité technique à maîtriser technologiquement le corps social. La liberté des modernes est en fait un contre-poids à la tyrannie des modernes.

La question du rapport entre la personne humaine et le pouvoir ne saurait être posée exclusivement au travers de la question de l'exercice du pouvoir, du statut et de la fonction du gouvernant. Elle peut aussi être envisagée au travers de l'homme, du citoyen. Ce renversement est normalement celui de la modernité quand, à partir des Révolutions de la fin du XVIII^{ème} siècle, la légitimité politique cesse de provenir du ciel pour émaner du peuple.

291

Avec les Lumières, la philosophie cherche à cerner ce peuple, à lui donner une capacité d'expression et de représentation. Les différentes approches quant à la capacité des gouvernés à définir leurs gouvernants structurent les différents champs de la pensée politique depuis lors, notamment autour de la notion de contrat social et des différents sens que l'on peut lui donner.

Mais le surgissement du peuple en politique recèle un nouveau paradoxe qui touche encore la question de la dé-

personnalisation. Le suffrage universel ne noie-t-il pas l'individu dans une masse informe dont il n'est qu'une pièce insignifiante? Dans une société parfaitement égalitaire, sans hiérarchie, sans intermédiaire, quelle place reste-t-il pour la différenciation, pour l'affirmation de sa personnalité?

292 Cette interrogation mène à une réflexion sur les effets de miroir existant entre une définition de l'homme et une définition du politique: si l'homme est une simple individualité monolithique, son choix politique est lui-même univoque et se reflète dans le pouvoir politique selon des procédures bien établies. Si l'homme est défini par de multiples dimensions, psychologiques, culturelles, économiques, sociales, alors son "reflet" politique aura lui-même de multiples dimensions. L'homme, défini comme animal politique par Aristote, produit du politique et se trouve produit par le politique.

Une conception de l'homme est donc nécessairement le socle du politique, d'où l'importance de la Déclaration des Droits de l'homme, en tête de la plupart des Constitutions modernes, qui reviennent en fait à une définition juridico-anthropologique de l'être humain en société au travers de ses droits.

L'individu se posant seul face à la tyrannie est la première figure d'émergence de l'homme face au Léviathan. Le cas de Mohamed Bouazizi s'immolant par le feu le 17 décembre 2010 à Sidi Bouzid est l'illustration exceptionnelle d'un archétype qui habite la pensée politique depuis Antigone. Le sacrifice d'un homme modeste déclenchant une révolution et même une vague de révolutions traduit

la permanence du facteur humain et ce faisant ce que l'on pourrait appeler, au risque de l'oxymore, la permanence de l'inattendu.

L'effet de miroir entre le gouverné et le gouvernant fait que la nature du déclenchement révolutionnaire nous instruit sur la nature du régime. Un tel acte aurait-il eu le même effet sur des tyrannies contemporaines non étatiques, plus diffuses, économiques et culturelles? La possibilité de la révolution a tenu peut-être au caractère hybride des régimes concernés, relevant à la fois de la tyrannie des anciens et de la tyrannie des modernes.

De même, la fin du tyran nous interpelle sur ce qui s'éteint et sur ce qui émerge. La mort de Kadhafi, tel un Richard III poursuivi par ses spectres, clôt un temps de tyrannie classique mais ouvre un temps où le droit est encore mal assuré.

293

La personne et la Constitution: au-delà de l'homme procédural

Comment la personne peut-elle exister constitutionnellement?

Le processus constituant est normalement la première garantie de la présence de l'individu dans le système de décision qui va conduire à définir les règles suprêmes de la vie en commun. Le paradigme démocratique pose le peuple en pouvoir constituant, puisqu'il est, come l'affirme la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, "la source de toute souveraineté".

La théorie constitutionnelle a cependant débouché sur différentes approches de l'exercice de ce pouvoir constituant. Mais la figure démocratique moderne admise, comme on le voit dans le processus tunisien ainsi que dans les différents processus de transition à l'œuvre⁴ depuis trente ans, est celle de l'élection d'une assemblée constituante puis d'une approbation par référendum du texte élaboré par cette assemblée.

Mais d'autres facteurs interviennent dans le processus de définition d'une constitution, qu'il s'agisse du juge-interprète dans les phases ultérieures d'adaptation permanente du texte, du politique-réformateur dans les phases ultérieures de révision.

294

La procédure constituante se légitime par sa capacité à dégager la photographie d'une société (d'où l'importance accordée généralement à la représentation proportionnelle). N'est-elle pas aussi, selon une approche fractale, la photographie des contradictions qui traversent chaque individu de cette société?

Le processus constituant interroge donc sur une représentation dans l'espace (qui représente-t-on? comment?) mais il pose aussi une problématique spécifique dans le temps.

4 Le phénomène des "Printemps arabes" donnera lieu certainement à de nouvelles réflexions au titre de la "transitologie" qui naquit au début des années 90 pour tenter de donner un cadre théorique aux nouvelles transitions démocratiques, notamment en Europe de l'est et en Amérique latine.

La Constitution a en effet vocation à régir la vie collective dans la durée. C'est même l'élément fondamental de sa légitimation: assurer à la communauté politique le sens de la durée. Ce point est capital puisqu'il y a au fondement de la communauté politique l'idée d'assurer la permanence des institutions face à l'impermanence des hommes.

Mais en quoi les acteurs du processus constituant des Etats-Unis en 1787 étaient-ils légitimes à rédiger un texte valant *ad vitam aeternam* pour les générations suivantes?⁵ Comment une génération peut-elle instituer pour autrui? N'y a-t-il pas là une négation du principe démocratique? Chaque pays répond différemment à ces questions mais les problèmes qu'elle pose nous montrent bien que la Constitution ne se nourrit pas seulement d'un processus électoral mais bien d'une relation à l'Histoire qui suppose une réflexion sur le temps constitutionnel mais aussi sur le nécessaire consensus permanent et renouvelé autour du texte fondateur.

295

Comme on le voit, la notion de Constitution ne peut reposer sur la seule définition procédurale du citoyen. Elle suppose aussi une approche de la relation de la Nation à son histoire, en traduisant constitutionnellement le moment fondateur (la Révolution) mais aussi les étapes qui le précèdent et le suivent. Histoire et droit interagissent pour donner sens à la relation entre l'homme et le politique.

5 Cf Bruce Ackerman, *We the People*, Belknap Press, 1991.

C'est un véritable dialogue entre le citoyen et le texte qui s'instaure alors et qui donne ainsi vitalité aux deux. L'entrée dans la vie démocratique est l'entrée dans une conversation constitutionnelle.

La personne et l'Etat de droit: les risques de la Société de droits

La personne n'était pas au centre de la notion initiale d'Etat de droit telle que façonnée en Allemagne à la fin du XIX^{ème} siècle pour asseoir la puissance de l'Etat. Mais son évolution, au travers des théoriciens français en particulier, a fini par apparenter la notion à l'idée d'une soumission de l'Etat au droit afin de mieux garantir les Droits de l'homme et du citoyen.

296

Le triomphe de cette approche après la Seconde Guerre mondiale a fait qu'on la retrouve consacrée dans une bonne partie des constitutions modernes. Ceci s'est traduit par une multiplication des droits consacrés par les constitutions, mais aussi des procédures et des instances permettant de les faire respecter.

Ce phénomène a conduit à une forme de subversion de l'Etat de droit mettant les acteurs sociaux en situation de "jouer" avec cette diversité juridique en fonction de leurs intérêts et de leurs stratégies; Cela peut conduire à des contradictions avec la définition même de l'Etat de droit qui suppose une hiérarchie des normes ordonnée et claire correspondant à une hiérarchie des institutions judiciaires et à une clarté des procédures.

La complexification du droit qui en résulte conduit à une forme de société de droits qui fonctionne à partir de l'invocation de l'Etat de droit mais qui débouche en réalité sur un pluralisme juridique aux conséquences diverses. C'est le risque nécessaire de la postmodernité démocratique.

La tyrannie des postmodernes

Le moment machiavélien a permis à la pensée occidentale de franchir un pas dans la sécularisation de la pensée politique. L'Occident a ainsi passé un cap irréversible lui permettant de disjoindre les valeurs morales des valeurs politiques. C'est ce qui a permis à la politique d'être non seulement un art, mais aussi une science et une technologie. C'est ce qui a permis de dresser un rempart entre la sphère privée et la sphère publique. De ce point de vue, Constant peut être envisagé comme un héritier de Machiavel.

297

Mais, ce faisant, tandis que naissait un rempart contre l'autoritarisme ancien, la même source a forgé les armes d'un totalitarisme nouveau où l'oubli de l'homme se conjugue avec l'émergence de nouveaux pouvoirs. A l'oubli de l'être en métaphysique répond l'oubli du citoyen en politique.

La tyrannie moderne correspond à l'émergence de l'Etat-nation tandis que la tyrannie classique revêtait le masque plus bonhomme du pouvoir personnel. Mais l'une et l'autre se trouvent dépassées par des pouvoirs d'une autre nature. Hors du champ politique s'affirment des pou-

voirs qui influencent décisivement le politique, notamment les pouvoirs économiques et religieux qui, par définition, n'ont pas vécu le moment machiavélien.

L'enjeu démocratique est intimement lié aux vicissitudes de la condition humaine. Il en épouse la dimension d'incertitude consubstantielle à la liberté. L'évolution de nos approches anthropologiques, de nos définitions de l'homme crée une tension entre les invariants de l'idéal démocratique et les innovations de notre temps. Le kaléidoscope humain renvoie au kaléidoscope politique. A l'homme multi-dimensionnel répond nécessairement la politique multi-dimensionnelle, non pour absorber l'homme mais pour le respecter.

298 Alors, Ulysse peut échapper à Polyphème en s'affirmant comme personne.

La humanidad amenazada

Daniel Innerarity

Como dice Ulrich Beck, a diferencia de otras civilizaciones anteriores, nosotros no podemos imputar todo aquello que nos amenaza a causas externas; las sociedades están confrontadas a ellas mismas, a la producción de aquello que no desean. Explicar esta propiedad contrasta con nuestro sentido común, que tiende a establecer causalidades netas, distingue los sujetos de los objetos, piensa en términos de jerarquía y entiende la defensa con categorías de protección espacial. Para identificar y comprender la naturaleza de las amenazas en un mundo que es de todos y de nadie se exige un esfuerzo “metaforológico”. Voy a proponer aquí tres metáforas para corregir nuestra manera habitual de pensar estos asuntos. Comienzo con la idea de que el mundo puede explicarse a partir de ciertas propiedades gaseosas, mejor que líquidas; en segundo lugar, analizo las propiedades y efectos de esa superposición en la que nos

encontramos cuando rigen las lógicas de la interdependencia; y finalmente sostengo que nuestro mundo carece de alrededores, en el sentido de que, de hecho, nada queda fuera, al margen o completamente aislado, y como principio normativo que nos impide considerar nada como absolutamente exterior. Entre estados gaseosos, realidades contagiosas y espacios que no se cierran nos jugamos la comprensión del mundo en el que vivimos, tan necesaria para hacer algo razonable con él.

1. Un mundo gaseoso

300 Tal vez a las metáforas también las cargue el diablo y por eso, quien pone una metáfora en circulación, al mismo tiempo que ilumina determinados aspectos de la realidad termina comprobando sus limitaciones. Del mismo modo que no hay luz sin sombras, tampoco hay metáfora brillante que no deslumbre ocasionalmente y nos impida percibir algunas dimensiones de la realidad que se pretendía explicitar. Así le ocurre a la imagen de una sociedad que se hubiera vuelto “líquida” con la que el sociólogo Zygmunt Bauman ha caracterizado al mundo actual, el mundo de los flujos por contraposición a la rigidez de los Estados nacionales y los marcos tradicionales de gobierno. Según esta perspectiva, se habría modificado la relación a la geografía que funda la geopolítica tradicional y la cuestión central ya no sería tanto el control del espacio geográfico como el control de tales flujos líquidos.

Ahora bien, por seductora que resulte la metáfora de la liquidez, con ella no podemos describir adecuadamente, a

mi juicio, toda la realidad de los actuales procesos sociales; esta es la razón por la que fracasan los intentos reguladores de los Estados y los organismos internacionales, como se comprueba reiteradamente en materia de control de la emigración, evasión de capitales o gobernanza del cambio climático, por poner sólo algunos de los ejemplos más elocuentes. Estamos topando con los límites de eso que se ha llamado “keynesianismo hidráulico”. La metáfora de la liquidez —debido al carácter homogéneo del elemento líquido— no consigue dar cuenta de las turbulencias mediáticas de dimensión planetaria —los *buzz*— que se crean en torno a un evento, inicialmente explosivas pero que rápidamente se desinflan; tampoco ilustra suficientemente el fenómeno de las burbujas financieras, la volatilidad económica y la especulación. Puestos a elegir una imagen elocuente, las burbujas de Sloterdijk (1998) tienen más fuerza explicativa para entender un mundo compuesto de fenómenos más atmosféricos que materiales, un mundo hecho de bulos, rumores, nebulosas, riesgos, pánico, especulación y confianza.

301

Las limitaciones explicativas suelen venir acompañadas por fracasos estratégicos; las teorías insuficientes se traducen en acciones ineficaces. Hace tiempo que sabemos que el control de los canales por los que transitan los intercambios no garantiza el control del contenido. Aunque Rusia, por ejemplo, controle una parte importante de los tránsitos mundiales del gas y del petróleo, apenas participa en la fijación final de sus precios en la plaza de Nueva York o Londres. Países o actores que no ejercen ningún poder fi-

sico sobre los canales de tránsito “líquidos” tienen una influencia considerable en la formación de tales precios. Hay una desconexión creciente entre los flujos comerciales, los flujos de capitales y los intercambios de divisas; la superioridad en volumen de estos últimos en relación con los productos sobre los que se basan, el crecimiento espectacular de los mercados de opciones y futuros o la especulación económica son fenómenos que se aproximan más a la irrealidad atmosférica que a la elasticidad líquida. También están cada vez más desconectados el valor intrínseco del “líquido” subyacente que circula por los tubos (el gas, los flujos financieros, las informaciones...) y el valor de uso para sus utilizadores finales, valor que puede “contractarse” o “explotar” en virtud de las oscilaciones especulativas.

302

El control de los canales no se ve siempre coronado por el éxito. Esto es especialmente patente cuando se intenta poner barreras a la emigración considerándola una cuestión de flujos y canales, como si olvidáramos que es un asunto que depende más bien de las condiciones económicas generales. La emigración no se produce porque hayas vías de paso entre un país y otro sino porque hay desigualdades que el movimiento de trabajadores tiende a reequilibrar como lo hace el espacio de las presiones atmosféricas. Por eso el control estricto de fronteras apenas modifica el resultado final de los flujos migratorios a los que no frena ninguna barrera sino tan sólo el desinflarse de las oportunidades económicas.

Más que un mundo líquido, el proceso de globalización ha conducido a un “mundo gaseoso”. Esta metáfora responde mejor a la realidad de los actuales mercados finan-

cieros y al mundo de los medios que se caracterizan, como los volúmenes que se contraen y se expanden del estado gaseoso —por ciclos de expansión y contracción, de crecimiento y recesión—, que no tienen un volumen constante. Lo gaseoso responde mejor a los intercambios inmateriales, vaporosos y volátiles, muy alejados de las realidades sólidas que caracterizaba eso que nostálgicamente denominamos economía real, pero también más complejos que el discurrir de los flujos líquidos. Es una imagen muy apropiada también para describir la naturaleza cada vez más incontrolable de determinados procesos sociales, el hecho de que todo el mundo financiero, mediático y comunicativo se base más sobre la información “gaseosa” que sobre la comprobación de hechos.

303

En el nuevo contexto de este mundo gaseoso, la posibilidad de los Estados o los organismos internacionales para organizar los procesos es tan deseable como difícil. La metáfora propuesta puede ayudarnos a comprender el por qué de esta complejidad. Es más difícil controlar las emanaciones gaseosas que la circulación de un líquido. El gran problema político del mundo contemporáneo es cómo organizar lo inestable. Para ello no basta con controlar los contenedores y los canales de transmisión, ya que una parte cada vez mayor de los intercambios se realiza más allá de las vías tradicionales y su valor de uso depende crecientemente de las condiciones particulares impuestas por el utilizador final.

Toda tentativa de regulación debería centrarse en actuar sobre las *condiciones* y los *contextos* que provocan la ex-

pansión o la contracción de estos fenómenos especulativos gaseosos. La tarea política fundamental es crear un *ambiente de mercado* cuyos parámetros esenciales puedan ser gobernados de alguna manera. La clásica acción rígida de la *canalización* debería ser sustituida por una *configuración* flexible que, como hace el campo magnético con las partículas eléctricas, se ejerce a distancia definiendo los límites dentro de los cuales los movimientos son libres y no controlados. Esta flexibilidad permitiría conciliar las libertades individuales con las regulaciones que parecen necesarias para que esos movimientos libres no destruyan sus condiciones de posibilidad, el sistema dentro del cual pueden ejercerse sin provocar situaciones catastróficas.

304 En estas condiciones, el efecto de atracción es tan mecánico como funcional: el flujo que va de un lugar a otro es tan banal como los vientos que operan entre dos campos de diferente presión. A este nivel se podría hablar de regulación, como lo testimonia la historia europea del siglo XIX y la actual necesidad de reequilibrio demográfico a escala internacional.

2. La exposición universal

Las principales preocupaciones que tiene hoy en día la humanidad no son tanto males concretos como amenazas indeterminadas. No nos inquietan peligros visibles sino riesgos difusos que se podrían extender a cualquier sitio y en el momento menos imprevisto, y para los que no tenemos protecciones suficientes. Por supuesto que hay peligros concretos que podemos identificar, pero lo que más

nos preocupa, por ejemplo, del terrorismo es su carácter imprevisible; lo inquietante de la economía actual es su volatilidad, es decir, la debilidad de nuestros instrumentos para protegernos de la inestabilidad financiera; en general, muchos de nuestros malestares se deben a lo expuestos que estamos frente a amenazas que solo podemos controlar parcialmente. Nuestros antepasados habitaban en un entorno más peligroso pero menos arriesgado; seguramente vivieron en una miseria que hoy nos resulta intolerable, mientras que nosotros estamos expuestos a unos riesgos que ellos no conocieron. Si a nosotros nos cuesta entender la naturaleza de estos riesgos, a ellos les hubieran resultado literalmente inconcebibles.

Pensemos en todo lo que tiene que ver con los efectos del cambio climático, los riesgos de la energía nuclear, las amenazas terroristas (tan diferentes cualitativamente de los peligros de la guerra convencional), los efectos colaterales de la inestabilidad política, las repercusiones económicas de las crisis económicas, las epidemias que tienen su condición de posibilidad en la movilidad de las personas y los alimentos, las hasta hace poco desconocidas consecuencias de la financiarización de la economía, la propagación de los rumores, la desconfianza o el pánico, que es tan veloz e incontrolable como la velocidad de las informaciones... En todos estos fenómenos experimentamos la parte más preocupante de la interdependencia general que caracteriza al mundo globalizado: contagio, encadenamientos, contaminación, turbulencias, toxicidad, inestabilidad, fragilidad compartida, afectación universal, superexposición.

Se podría hablar del carácter epidémico de la sociedad contemporánea (Lemarchand, 2003; Neyrat, 2004). En el origen de nuestros malestares se encuentra ese “miedo pánico de un flujo que desbordaría todos los códigos”, al que se referían Deleuze y Guattari hace ya unos años y que el paso del tiempo no ha hecho sino acrecentar (1972, p. 164).

306 ¿Cuál es la causa de este sentimiento de estar tan expuestos y su correspondiente malestar? Esa inquietud se la debemos a la realidad de nuestra mutua dependencia, algo que por cierto también nos ha procurado muchos beneficios. Hablar de interdependencia es una manera de referirse al hecho de que estamos expuestos de una manera que no tiene precedentes, sin un adecuado seno protector. Interdependencia equivale a dependencia mutua, intemperie compartida. Vivimos en un mundo en el que “*all things hang together*”, o, por decirlo con lenguaje leibniziano, “todo conspira”. No hay nada completamente aislado, ni existen ya “asuntos extranjeros”; todo se ha convertido en doméstico; los problemas de otros son ahora nuestros problemas, que ya no podemos divisar con indiferencia o esperando que se traduzcan necesariamente en provecho propio. Este es el contexto de nuestra peculiar vulnerabilidad. Las cosas que nos protegían (la distancia, la intervención del Estado, la previsión del futuro, los procedimientos clásicos de defensa) se han debilitado por distintas razones y ahora apenas nos suministran una protección suficiente.

Podríamos afirmar sin exageración que se han acabado las grandes distinciones entre el afuera y el adentro, entre la naturaleza y lo humano, entre lo propio y lo ajeno; o, si se

quiere formularlo con una afirmación más aceptable, el final de esas distinciones en tanto que distinciones netas y no controvertidas. “*Les grands partages*”, que según Latour han organizado hasta ahora nuestros espacios de vida, deben ser pensados como dimensiones que se entreveran, dando lugar a lógicas en parte inéditas (Latour, 1999). Es lo que Ulrich Beck denominaba la desaparición del concepto de “entorno”: no hay manera de expulsar hacia el exterior lo indeseable de nuestras acciones, que terminará afectándonos en un efecto boomerang. Podríamos definirlo como la auto-afectación constitutiva del mundo moderno.

Tal vez no hayamos sacado todas las consecuencias geopolíticas que se derivan de estas nuevas lógicas que nos hacen tan dependientes unos de otros. En un mundo así enredado ni siquiera el más poderoso está suficientemente protegido: la lógica de la hegemonía choca con el hecho de que, aunque el pequeño no haya sido nunca despreciable, los actuales fenómenos de fragmentación y autonomización crean situaciones de asimetría y desequilibrio que no son siempre favorables al juego del poderoso. El débil, cuando está cierto de que no va a ganar, puede dañar al más fuerte e incluso hacerle perder finalmente. Mientras que, en el orden westphaliano, la ley era el peso específico de cada uno de los Estados; en un mundo de interdependencias el más fuerte es continuamente el rehén del más débil: en su seguridad, en su salud, en su estabilidad económica o en la protección de “su” medio ambiente. Todos están expuestos a los efectos del desorden y las turbulencias que se desarrollan en la periferia.

Cuando las fronteras se desdibujan de manera que no es fácil determinar dónde está lo propio y lo extraño, cuando los fenómenos circulan y se expanden a gran velocidad, cuando no hay acción sin réplica, es lógico que el problema de las amenazas y las protecciones se plantee con la mayor imperiosidad, aunque a veces sea de modo delirante. En ausencia de protecciones globales y a la vista de la débil protección que proporcionan los Estados, los individuos buscan microesferas inmunológicas como muros, coches, estigmatizaciones del otro, proteccionismos, segregación... De aquí surge toda esa política paranoica que busca fronteras, que se empeña en recuperar la vieja distinción entre el afuera y el adentro, las insularidades autistas que pretenden la inmunidad total.

308

El problema es que ciertos mecanismos de defensa son peligrosos, que resultan potencialmente autodestructivos cuando quieren proteger. Las burbujas autistas corren el riesgo de transformarse en protecciones redundantes que provocan desastres similares a aquellos que pretenden conjurar. Pensemos en la asociación peligrosa de medicamentos, guerras preventivas que se pierden, muros que más que protegernos contra el mal nos aíslan del bien y exacerbamos el odio al otro. Tal vez lo que mejor ilustre este vínculo paradójico entre superexposición y sobre-inmunización, la lógica de las protecciones nocivas, sea la descripción del hombre occidental como un ser sometido a la tensión del automobilista, a esa condición doble, ambivalente, entre sensación inmunitaria y exposición máxima (Broszat, 2003, p. 95).

¿Cómo despertar de este sueño inmunológico? ¿Cómo protegerse sin auto-destruirse? Entre los riesgos de la “inmuno-política” (Sloterdijk, 1998; Esposito, 2002) está la destrucción de la comunidad, de la puesta en común, mediante la asimetría de las protecciones. En la dualización social entre los inmunes y los máximamente expuestos se expresa la peor de las desigualdades. La comunidad se destruye cuando no hay reciprocidad e interacción porque una comunidad es una cierta comunidad de riesgos. En una sociedad excesiva y desigualmente protegida, en vez de comunidad lo que tenemos son distintas esferas de auto-protección que permiten “poner al otro a distancia” configurando así una suerte de “cuerpos intangibles” (Brossat, 2003, p. 15).

309

Pero hay, además, una cuestión de principio que revela las paradojas de toda inmunidad. Quien quiera protegerse debe empezar por limitar el alcance y extensión de sus dispositivos de defensa, si no quiere destruirse a sí mismo en el caso de que los mecanismos de defensa vayan más allá de la destrucción de los elementos supuestamente patógenos; deberá, por tanto, “protegerse contra su propia protección, su propia policía, su propio poder de rechazo, su propio aislamiento, es decir, contra su propia inmunidad” (Derrida, 2001, p. 67). El mal absoluto, dice Derrida, sería la inmunidad total, el éxito de las protecciones, que equivaldría a una autodestrucción. El mal absoluto es el fracaso de la indemnización absoluta, o sea, su éxito total.

Esta situación de superexposición en buena parte inédita y por eso suscita numerosos interrogantes para los que

no tenemos las oportunas respuestas. ¿De qué naturaleza pueden ser las protecciones en un mundo así?

Debemos superar, de entrada, la tentación de producir esferas de seguridad herméticas; la estanqueidad absoluta es imposible y la ilusión de esa imposibilidad exige una energía considerable. Aprendamos del organismo humano, que dispone de unos procedimientos de protección muy sofisticados, pero menos rígidos de lo que solemos suponer o de lo que en principio deseáramos. Y es que debemos nuestra singular supervivencia a la flexibilidad de nuestras defensas.

310 Si la ecología nos ha suministrado el modelo de pensamiento sistémico, podríamos pensar en una ecopolítica global que tuviera en cuenta alguna de sus propiedades. Para empezar, conviene caer en la cuenta de que el organismo humano tiene diez veces más micro-organismos simbióticos que sus propias células. Cabría incluso decir que el organismo es más exógeno que endógeno. Hay una verdadera simbiosis en el caso de las bacterias del intestino que son indispensables para la digestión; ciertos micro-organismos que toleramos desempeñan igualmente una función inmunitaria. No tiene ningún sentido, por tanto, considerar las bacterias como exterioridades peligrosas y la inmunidad del organismo como una lucha a muerte contra lo distinto de sí. Por el contrario, pensar la inmunidad a partir de los fenómenos de tolerancia, interacciones e internacionalizaciones habituales significa afirmar que el organismo no está separado de su entorno y protegido absolutamente frente a sus influencias. Lo que podríamos llamar barre-

ras —como la piel o las mucosas— son más lugares de intercambio que de aislamiento. El organismo no solo es capaz de interiorizar seres exteriores, sino que esta interiorización es necesaria para su preservación, para su funcionamiento normal, su inmunidad.

Por supuesto que no hay vida posible sin protección. Si las burbujas autistas son peligrosas, la pura exposición a todo lo que viene es impensable. Pero las protecciones son eficaces cuando permiten cierto tipo de relación y son integradas en procesos de construcción de lo común.

No es extraño que una globalidad vulnerable, contagiosa, dispare inevitablemente estrategias de prevención y protección, que no siempre son eficaces ni razonables, que se traducen con frecuencia en movimientos histéricos, miedos infundados y reacciones desproporcionadas. Muchas de nuestras actuales estrategias de defensa —cuyo icono por antonomasia podría ser la construcción de barreras— o son literalmente ineficaces o despiertan unos sentimientos de miedo y xenofobia que terminan por hacernos más daño como sociedades que aquello de lo que quisiéramos protegernos. En la época del calentamiento climático, bombas inteligentes, ataques digitales y epidemias globales, nuestras sociedades deben ser protegidas con estrategias más complejas y sutiles. No podemos seguir con procedimientos que parecen ignorar el entorno de interdependencia y la común exposición respecto de estos riesgos globales.

Debemos aprender una nueva gramática del poder en un mundo que está constituido por más bienes y males comunes que intereses propios. Estos no han desaparecido, por

supuesto, pero resultan indefendibles fuera del marco del juego común en el que todos estamos implicados. Mientras que el antiguo juego del poder promovía la protección de lo propio y la despreocupación por lo ajeno, la superexposición obliga a mutualizar los riesgos, a desarrollar procedimientos cooperativos, a compartir información y estrategias. Hay que profundizar en ese debate que apunta hacia la gobernanza global, el horizonte que la humanidad debe perseguir hoy con la mayor de sus energías. Suena duro pero no tiene nada que ver con el pesimismo: gobernar los riesgos globales es el gran imperativo de la humanidad si no queremos que la tesis del final de la historia se verifique, no ya como apoteosis de una placida victoria de la democracia liberal sino como el peor fracaso colectivo.

312

3. 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, 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 condeñado, 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 cultu-

ras, 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.

314 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, 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. **315** 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, desde 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 ultimamente 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, econó-

mica...). 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).

317

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.

319

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 financie-

ras 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 costosas 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.

320 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 cooperativa. 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 yuxtaponer 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.

321

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 in-

comodidad 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 decisiones (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.

322

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 vita-

les son significativamente afectadas por determinada decisión (Held, 2005, p. 252). Y no parece aventurado asegurar que en el futuro 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.

Bibliografía

- ALBROW, Martin (1996). *The Global Age. State and Society beyond Modernity*. Cambridge, Polity.
- BECK, Ulrich y GRANDE, Edgar (2004). *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp.
- BROSSAT, Alain (2003). *La démocratie immunitaire*. Paris, La Dispute.
- DERRIDA, Jacques (2001). *Foi et savoir*. Paris, Seuil.
- DEWEY, John (1927 [1988]). "The Public and its Problems". En *Later Works*, ed. por J. A. Boydston. Carbondale, Southern Illinois Press.
- ESPOSITO, Roberto (2002). *Immunitas*. Torino, Einaudi.
- GRANDE, Edgar y RISSE, Thomas (2000). "Bridging the Gap. Konzeptionelle Anforderungen an die politikwissenschaftliche Analyse von Globalisierungsprozessen". En *Zeitschrift für Internationale Beziehung*, n. 7, p. 235-66.
- HABERMAS, Jürgen (1996). *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp.

Daniel Innerarity

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.

INNERARITY, Daniel (2004). *La sociedad invisible*. Madrid, Espasa.

JONAS, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*. Frankfurt, Insel.

KANT, Immanuel (1968). *Zum ewigen Frieden, Werke: Akademie Textausgabe*. Vol. 6. Berlin, De Gruyter.

324

LATOUR, Bruno (1999). *Politiques de la nature*. Paris, La Découverte.

LEMARCHAND, Frédéric (2003). “Vers des sociétés épidémiques?” En DUPONT, Y. (ed.). *Dictionnaire des Risques*. Paris, Armand Colin.

NEYRAT, Frédéric (2004). *Surexposés*. Paris, Lignes & Manifestes.

OLSON, Mancur (1971). *The Logic of Collective Action*. Cambridge. Harvard University Press.

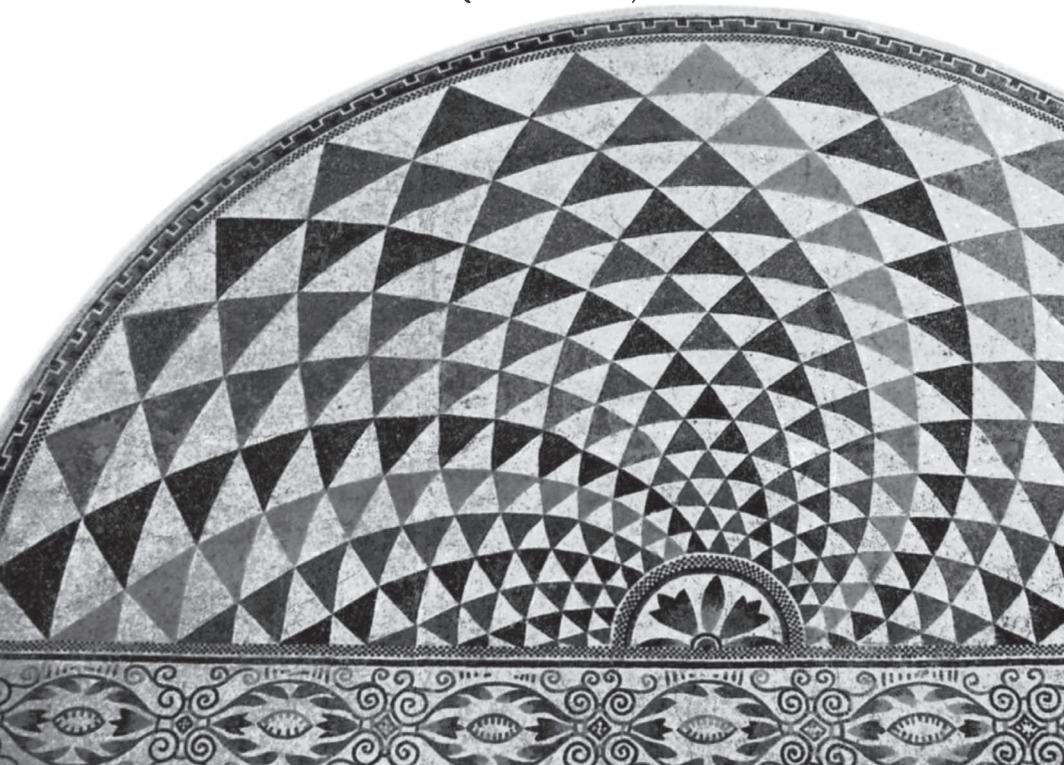
ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London, Sage.

SHAW, Martin (1996). *Civil Society and Media Global Crisis*. London, Pinter.

SLOTERDIJK, Peter (1998). *Sphären I. Blasen*. Frankfurt, Suhrkamp.



Médiations,
Transitions,
Déplacements
(Partie II)



La menace écologique, un défi pour la démocratie

Jean-Pierre Dupuy

1. Le monde s'est rapproché de l'apocalypse de deux minutes — Le 17 janvier 2007, le physicien Stephen Hawking, le découvreur des trous noirs, et l'astronome royal Sir Martin Rees, qui occupe la chaire d'Isaac Newton à Cambridge, ont avancé l'aiguille des minutes de l'horloge de l'apocalypse de deux minutes. Nous ne sommes plus qu'à cinq minutes de minuit, minuit signifiant conventionnellement le moment où l'humanité se sera annihilée elle-même.

L'horloge de l'apocalypse (*Doomsday clock*) a été mise en place en 1947 par un groupe de physiciens atomiques qui, choqués par le largage des bombes sur Hiroshima et Nagasaki, avaient lancé en 1945 une revue, qui existe toujours, de réflexion sur l'arme de destruction massive par excellence, le *Bulletin of Atomic Scientists*. En 1947, ils fixèrent

la grande aiguille à 7 minutes avant minuit. C'était le début de l'ère nucléaire. Depuis lors, l'aiguille a été avancée et retardée 17 fois. C'est en 1953, lorsque l'Amérique et l'Union soviétique testèrent la bombe à hydrogène à neuf mois d'intervalle l'une de l'autre que l'aiguille se rapprocha le plus de minuit, à 2 minutes seulement. Après l'effondrement de l'Union soviétique et la fin de la Guerre Froide, elle s'éloigna à 17 minutes, pour revenir à 7 minutes de minuit en 2002, après les attentats terroristes du 11 septembre 2001.

328 Nous sommes aujourd'hui à 5 minutes de minuit, plus près donc qu'en 1947. Les arguments avancés par les physiciens pour justifier leur sinistre pronostic méritent réflexion. Il y a d'abord que nous sommes entrés dans un deuxième âge nucléaire, marqué par la prolifération et le terrorisme. Le tabou sur l'usage de la bombe qui s'établit après Hiroshima et Nagasaki est en train de perdre de sa force, le temps et l'oubli faisant leur œuvre. Mais, pour la première fois dans l'histoire de l'horloge de l'apocalypse, un argument qui n'a rien à voir avec la menace nucléaire est mis en avant: les risques liés au changement climatique.

Les plus grands scientifiques du moment reconnaissent donc que l'humanité peut recourir à deux types de méthode pour s'éliminer elle-même: la violence intestine, la guerre civile à l'échelle mondiale, mais aussi la destruction du milieu nécessaire à sa survie. Ces deux moyens ne sont évidemment pas indépendants. Les premières manifestations tragiques du réchauffement climatique, ce ne seront pas la montée des océans, les canicules, la fréquence des événements extrêmes, l'assèchement de régions en-

tières, mais bien les conflits et les guerres provoqués par les migrations massives que l'anticipation de ces événements provoquera. Les attendus du prix Nobel de la paix attribué conjointement à Al Gore et au GIEC ont bien mis ce point en exergue.

A noter que les scientifiques mentionnent une autre menace qui pèse sur la survie de l'humanité: la course incontrôlée et déchaînée aux technologies avancées et à leur convergence, en particulier la convergence entre les nanotechnologies et les biotechnologies.

L'un de ces savants conclut: "Les scientifiques ne devraient pas se dérober à leur devoir de se faire les porteurs de mauvaises nouvelles. Ils feraient preuve d'une négligence coupable à se comporter autrement."

329

2. La survie et les valeurs — Notre civilisation est en crise. Le mode de développement scientifique, technique, économique et politique du monde moderne souffre d'une contradiction rédhibitoire. Il se veut, il se pense comme universel, il ne conçoit même pas qu'il pourrait ne pas l'être. L'histoire de l'humanité, va-t-il même jusqu'à croire dans ses délires les plus autistiques, ne pouvait pas ne pas mener jusqu'à lui. Il constitue la fin de l'histoire, une fin qui rachète en quelque sorte tous les tâtonnements qui l'ont péniblement précédée et par là même leur donne sens. Et pourtant il sait désormais que son universalisation, tant dans l'espace (égalité entre les peuples) que dans le temps (durabilité ou "soutenabilité" du développement), se heurte à des obstacles internes et externes inévitables, ne serait-ce que parce que l'atmosphère de notre globe ne le supporte-

rait pas. Dès lors, il faut que nous disions sans détour ce qui pour nous compte le plus: notre exigence éthique d'égalité, qui débouche sur des principes d'universalisation, ou bien le mode de développement que nous nous sommes donné. Ou bien le monde que nous disons développé s'isole, ce qui voudra dire de plus en plus qu'il se protège par des boucliers de toutes sortes contre des agressions que le ressentiment des laissés pour compte concevra chaque fois plus cruelles et plus abominables; ou bien s'invente un autre mode de rapport au monde, à la nature, aux choses et aux êtres, qui aura la propriété de pouvoir être universalisé à l'échelle de l'humanité.

330 La survie de l'humanité ne peut se faire à n'importe quel prix. A quoi lui servirait de se sauver elle-même si elle en venait à perdre son âme? Or la panique qui s'emparerait des peuples de la Terre s'ils découvraient trop tard que leur existence est en jeu risquerait de faire sauter tous les verrous qui empêchent la civilisation de basculer dans la barbarie. Les forces de l'esprit et les valeurs de justice seraient balayées. Il existe donc une double menace, qu'il faut analyser simultanément: la *menace sur la survie* et la *menace sur les valeurs*. On doit empêcher que la seconde se nourrisse de la lutte contre la première. Ce double défi ne peut être relevé que par une nouvelle alliance entre la science, l'éthique et la politique qui exigera de chacune des trois composantes une transformation radicale.

On a pu dire que la notion de *catastrophe* à éviter est en voie de remplacer dans l'imaginaire politique celle de *révolution* à préparer. Ce mouvement est inévitable, mais

il est indispensable d'en dégager la face positive. C'est au moment même où elle comprend que sa survie est en danger que l'humanité prend conscience d'elle-même et de son unité. Il lui revient de se donner les moyens de continuer la tâche civilisatrice que son histoire a fait émerger. La reconquête du sens et de l'esprit est la chance à saisir en ce moment de crise.

C'est dans ce contexte que j'entends poser la question de la démocratie. Les démocraties modernes sont-elles à même de prévenir les catastrophes annoncées? Ne faudrait-il pas un tout autre régime politique, du type technocratie éclairée ou, pire, une forme d'écofascisme, pour assurer la survie? Les peuples démocratiques, assoupiés dans le confort individualiste des sociétés de consommation, trouveront-ils les ressorts nécessaires pour se transformer en citoyens responsables, prêts à organiser une mutation profonde de leur mode de vie? En cas de catastrophe majeure, les démocraties résisteraient-elles aux vents de la barbarie?

331

Dans nos sociétés, c'est ce qu'on appelle *l'écologie politique* qui porte en grande partie sur la place publique les inquiétudes que les scientifiques nourrissent dans le secret de leurs laboratoires. Mais l'écologie politique a très mauvaise presse. La médiocrité de ses performances électorales n'a d'égale que l'image désastreuse qui est la sienne, en général, aux yeux des penseurs de la chose politique. Quand on ne souligne pas ses origines fascistes, on affirme qu'elle est foncièrement incompatible avec les valeurs, tant morales que politiques, de la démocratie et, plus généralement, de la modernité scientifique et tech-

nique. La préoccupation écologique resterait prise dans les rets de la structuration religieuse des sociétés archaïques ou traditionnelles. Les hommes se sentiraient punis pour avoir franchi des limites sacrées.

Je voudrais illustrer, sinon défendre, la thèse suivante, qui s'exprime en deux propositions dont il convient de saisir la compatibilité:

- a) Non, il n'y a pas d'incompatibilité intrinsèque, bien au contraire, entre les exigences de la survie et l'assomption pleine et entière des valeurs de la modernité démocratique, libérale, laïque, scientifique et technique. Ceux qui affirment le contraire le font en général pour mieux ridiculiser et écarter les préoccupations dites écologiques, qui sont en fait celles de la survie.
- b) Comme nos démocraties actuelles ne sont pas prêtes, le scénario le plus probable est en effet qu'elles seront balayées par les catastrophes et les crises à venir.

J'illustrerai cette double proposition sur cinq points.

3. L'écologie politique, ce serait le summum de l'anti-humanisme, car l'amour de la Nature ne serait que le masque de la haine des hommes. Je ne passerai pas beaucoup de temps à écarter cette affirmation imbécile, préférée pourtant par des esprits qui se veulent ou se croient éclairés. Il n'y a pas plus d'amour de la Nature dans la décision de la préserver afin de nous préserver, nous, qu'il n'y a de haine de la Nature dans sa destruction. Les hommes

ne détruisent pas la Nature parce qu'ils la haïssent. Ils la détruisent parce que, se haïssant les uns les autres, ils ne prennent pas garde aux tiers que leurs coups assomment au passage. Et la Nature figure au premier rang de ces tiers exclus. L'indifférence et l'aveuglement tuent beaucoup plus que la haine.

La destruction de la Nature engendre la violence, et la violence détruit la Nature. Nous sommes pris dans ce cercle, et il nous faut en sortir.

4. L'écologie politique, ce serait le rejet de la science et de la technique, puisque la science et la technique ont vocation à nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature, ambition cartésienne incompatible avec le respect de cette même Nature. Pour faire bonne mesure, on ajoutera, naturellement, que l'écologie politique entend nous ramener à l'éclairage à la bougie, voire à l'âge de pierre. Or "le déploiement du fait démocratique est intimement solidaire de l'appréhension technicienne et transformatrice de l'univers naturel, comme il l'est du mode subjectif de la rationalité, toutes nouveautés qui ne s'entendent en leur unité qu'à partir du foyer commun que fournit la dissolution de l'ancienne structuration religieuse du monde".¹

333

Je crains que cette accusation sommaire témoigne d'un aveuglement par rapport à une double mutation de notre rapport technique à la nature. Certes, l'humanité a toujours dû se garder de deux types de menaces: la force de

¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Tel, Gallimard, 2002, p. 84.

la nature et la violence des hommes; les tremblements de terre qui effondrent les cités glorieuses et la barbarie de la guerre qui massacre, mutile, viole leurs habitants. C'est en apprenant à mieux connaître la nature que les hommes ont réussi partiellement à la dompter; c'est en devenant plus lucide sur les mécanismes de la haine et de la vengeance qu'ils ont compris que l'on peut s'entendre avec ses ennemis et qu'ils ont bâti les civilisations. Mais il existe depuis toujours un troisième front sur lequel il est beaucoup plus difficile de se battre, car l'ennemi, c'est nous-mêmes. Il a nos propres traits, mais nous le reconnaissons pas et tantôt nous le rabattons du côté de la nature, tantôt nous en faisons une Némésis haineuse et vengeresse. Le mal qui nous

334 fond sur la tête depuis ce troisième front est la contrepartie de notre faculté d'agir, c'est-à-dire de déclencher des processus irréversibles et qui n'ont pas de fin, lesquels peuvent se retourner contre nous et prendre la forme de puissances hostiles qui nous détruisent.

Or le fait totalement inédit qui caractérise nos sociétés fondées sur la science et la technique est que nous sommes désormais capables de déclencher de tels processus *dans et sur la nature elle-même*. Avec une prescience extraordinaire, Hannah Arendt analysait dès 1958 cette mutation de l'action dans son ouvrage majeur *Human Condition*.² Les sécheresses, cyclones et autres tsunamis de demain, ou tout simplement le temps qu'il fera, ce temps qui de-

² Traduction française: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 (voir pages 259-61).

puis toujours sert de métonymie à la nature, seront les produits de nos actions. Nous ne les aurons pas *faits*, au sens de fabriqués, car l'activité de fabrication (*poiesis* pour les Grecs), contrairement à l'action (*praxis*), a non seulement un commencement mais aussi une fin, dans les deux sens du terme:but et terminaison. Ils seront les produits inattendus des processus irréversibles que nous aurons déclenchés, souvent sans le vouloir ni le savoir.

Par ailleurs, confondre l'appréhension technicienne du monde et le projet de maîtrise, c'est rester prisonnier d'une conception de la technique qui voit en celle-ci une activité rationnelle, soumise à la logique instrumentale, au calcul des moyens et des fins. Mais la technique est précisément aujourd'hui cette capacité de déclencher des processus sans retour. Je citerai simplement ce visionnaire américain de la convergence entre nano- et biotechnologies, convergence qui doit aboutir à la fabrication d'une cellule vivante artificielle, Kevin Kelly: "Il nous a fallu longtemps pour comprendre que la puissance d'une technique était proportionnelle à son 'incontrôlabilité' [*out-of-controlness*] intrinsèque, à sa capacité à nous surprendre en engendrant de l'inédit. En vérité, si nous n'éprouvons pas de l'inquiétude devant une technique, c'est qu'elle n'est pas assez révolutionnaire." Le "nano-rêve" étant en dernière instance de déclencher dans la nature des processus complexes irréversibles, l'ingénieur de demain ne sera pas un apprenti sorcier par négligence ou incompetence, mais par dessein (*design*). Le vrai design, aujourd'hui, n'est pas la maîtrise, mais son contraire.

On m'accordera que les conditions de possibilité d'une démocratie scientifique et technique changent du tout au tout lorsqu'on passe d'une science qui vise à la maîtrise, à une technique qui se donne pour objectif de déchaîner l'immaîtrisable. S'il n'existe pas de société autonome sans principe et capacité d'auto-limitation, on se demande avec inquiétude quelles institutions et quelle culture politique pourront s'opposer au principe d'illimitation qui aujourd'hui gouverne la dynamique technologique.

5. L'écologie politique serait l'ennemie de l'économie, du marché, et donc des fondements mêmes d'une démocratie libérale

336 — A quoi l'on oppose que seule une économie, voire un capitalisme, verts peuvent nous permettre de sortir de la crise écologique tout en respectant les "équilibres sociaux". C'est vrai dans une certaine mesure, mais dans une certaine mesure seulement. Si, pour résoudre les problèmes sociaux de la France, il faut une croissance de la PIB de 5% l'an, ainsi que le préconise la commission dite Attali, on sort complètement de l'épure: jamais nous ne serons capables de respecter le protocole de Kyoto, dont les exigences, pourtant, sont dérisoires comparé à ce qu'il faut impérativement faire pour éviter un désastre écologique.

Mais il y a bien plus grave. On notera que dans la prospective des conflits et des guerres à venir, telle que la mettent en scène les gardiens de l'horloge de l'apocalypse, il n'a pas été question de ce qu'il est convenu d'appeler la crise de l'énergie. Et pourtant, les ressources fossiles (pétrole, gaz et charbon) s'épuisant à vue d'œil, les pays émergents comme la Chine, l'Inde et le Brésil bien décidés à

rattraper leur retard en un temps record, on voit déjà se profiler une guerre qui sera sans merci entre les grandes puissances consommatrices, lesquelles se battront avec l'énergie du désespoir pour s'approprier qui la dernière goutte de pétrole, qui la dernière tonne de charbon. La tension sur les prix, qui pourrait dégénérer en panique, amplifiée par une crise financière majeure, se fait déjà sentir. Les économistes libéraux en tirent satisfaction, confiants qu'ils sont dans les mécanismes du marché, qui saura selon eux opérer les substitutions nécessaires: les réserves, comme par miracle, se trouveront multipliées, car il sera rentable d'exploiter des gisements difficiles d'accès, des énergies qui n'étaient pas économiques, comme le solaire ou les biocarburants, le deviendront, etc.

337

Or, si nous voulons éviter le désastre irréversible que serait une augmentation de la température de 3 degrés à la fin du siècle, l'humanité doit s'astreindre impérativement à ne pas extraire du sous-sol dans les deux siècles qui viennent plus du tiers du carbone qui s'y trouve accumulé, sous forme de pétrole, de gaz et de charbon. Conclusion: *ce n'est pas de rareté qu'il faut parler, mais de surabondance*: nous avons trois fois trop de ressources fossiles. Mais, je l'ai dit, la régulation du marché relayée par la dérégulation des paniques collectives va précipiter tout le monde, tête baissée et tant pis pour les plus faibles qu'on écrase ou piétine au passage, dans une course folle à qui s'emparera des ressources ultimes. Qui, quoi, peut arrêter cette débandade?

Le libre jeu de la fixation des prix? Mais les prix ne savent refléter que les raretés relatives, ils ne peuvent en rien gérer l'excès de ressources. Déjà on voit la Chine rem-

placer massivement le pétrole par le charbon, dont elle dispose en abondance, avec des conséquences écologiques désastreuses, que l'on peut suivre sur les cartes de pollution de la planète. Henri Prévot, du Conseil Général des Mines, estime qu'à moyen terme, le prix du pétrole ne dépassera pas les 70 dollars le baril. C'est qu'il existe une technique, la liquéfaction du charbon, qui produit des hydrocarbures à ce coût de revient. On y recourra massivement, car le charbon est la ressource fossile la moins comptée.

338

Pour éviter une catastrophe climatique terrifiante, il faudra imposer un prix du carbone très nettement supérieur à ce que la prise en compte de la seule raréfaction des ressources requerrait, et alors même que cette dernière provoquera des conflits d'approvisionnement majeurs. Jamais une démocratie d'opinion n'acceptera ce traitement, sauf si un Etat autoritaire le lui impose, comme cela se produit en économie de guerre.

6. L'écologie politique, s'adressant aux générations futures, ferait intervenir à la table du contrat social des êtres inexistantes, parasitant le jeu normal de la négociation collective — Il est vrai que le recours au langage des droits, des devoirs et de la responsabilité pour traiter de "notre solidarité avec les générations futures" soulève des problèmes conceptuels considérables, que la philosophie occidentale s'est révélée pour l'essentiel incapable d'éclairer. En témoignent éloquentement les embarras du philosophe américain John Rawls, dont la somme, *Théorie de la justice*,³ se présente comme la synthèse — dé-

3 Seuil, 1987 (origin. 1971).

passement de toute la philosophie morale et politique moderne. Ayant fondé et établi rigoureusement les principes de justice qui doivent gérer les institutions de base d'une société démocratique, Rawls est obligé de conclure que ces principes ne s'appliquent pas à la justice entre les générations. A cette question, il n'offre qu'une réponse floue et non fondée. La source de la difficulté est l'irréversibilité du temps. Une théorie de la justice qui repose sur le contrat incarne l'idéal de réciprocité. Mais il ne peut y avoir de réciprocité entre générations différentes. La plus tardive reçoit quelque chose de la précédente, mais elle ne peut rien lui donner en retour. Il y a plus grave. Dans la perspective d'un temps linéaire qui est celle de l'Occident, la perspective du progrès héritée des Lumières, il était présupposé que les générations futures seraient plus heureuses et plus sages que les générations antérieures. Or la théorie de la justice incarne l'intuition morale fondamentale qui nous amène à donner la priorité aux plus faibles. L'aporie est alors en place: entre les générations, ce sont les premières qui sont moins bien loties et pourtant ce sont les seules qui peuvent donner aux autres!⁴ Kant, qui raisonnait dans ce cadre, trouvait inconcevable (*"rätselhaft"*) que la marche de l'humanité pût ressembler à la construction d'une demeure que seule la dernière génération aurait le loisir d'habiter. Et cependant, il ne crut pas pouvoir écarter ce qui se présente en effet comme une ruse de la nature ou de l'histoire accomplissant en quelque sorte le chef d'œuvre de la

⁴ *Théorie de la justice*, section 44, "Le problème de la justice entre les générations".

rationalité instrumentale: les générations antérieures se sacrifient pour les générations terminales.⁵

Notre situation est aujourd'hui très différente, puisque notre problème majeur est d'éviter la catastrophe suprême. Est-ce à dire qu'il nous faut substituer à la pensée du progrès une pensée de la régression et du déclin? C'est ici qu'une démarche complexe est requise. Progrès ou déclin?, ce débat n'a pas le moindre intérêt. On peut dire les choses les plus opposées au sujet de l'époque que nous vivons, et elles sont également vraies. C'est la plus exaltante et c'est la plus effrayante. Il nous faut penser à la fois l'éventualité de la catastrophe et la responsabilité peut-être cosmique qui échoit à l'humanité pour l'éviter. A la table du contrat social selon Rawls, toutes les générations sont égales. Il n'y a aucune génération dont les revendications aient plus de poids que celles des autres. Eh bien non, les générations ne sont pas égales du point de vue moral. La nôtre et celles qui suivront ont un statut moral (*a moral standing*, comme dirait l'anglais) considérablement plus élevé que les générations anciennes, dont on peut dire aujourd'hui, par contraste avec nous, qu'elles ne savaient pas ce qu'elles faisaient. Nous vivons à présent l'émergence de l'humanité comme quasi-sujet; la compréhension inchoative de son destin possible: l'autodestruction; la naissance d'une exigence absolue: éviter cette autodestruction.

Non, notre responsabilité ne s'adresse pas aux "générations futures", ces êtres anonymes et à l'existence pure-

5 Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.

ment virtuelle, au bien-être desquels on ne nous fera jamais croire que nous avons une quelconque raison de nous intéresser. Penser notre responsabilité comme exigence d'assurer la justice distributive entre générations mène à une impasse philosophique.⁶

C'est par rapport au destin de l'humanité que nous avons des comptes à rendre, donc par rapport à nous-mêmes, ici et maintenant. Au chant X de *l'Enfer*, le poète écrit: "Tu comprends ainsi que notre connaissance sera toute morte à partir de l'instant où sera fermée la porte du futur." Si nous devons être la cause de ce que la porte de l'avenir se referme, c'est le sens même de toute l'aventure humaine qui serait à jamais, et rétrospectivement, détruit. Si nous admettons avec Sartre que le sens du passé est toujours en suspens et que c'est l'avenir qui le détermine, alors l'annihilation de l'avenir est simultanément celle de tout le temps humain.

341

Pouvons-nous trouver des ressources conceptuelles hors de la tradition occidentale? C'est la sagesse amérindienne qui nous a légué la très belle maxime: "La Terre nous est

6 A ce propos, une anecdote circule dans le milieu des astrophysiciens. A la suite d'une conférence donnée par l'un d'entre eux, quelqu'un dans la salle pose la question: "Combien de temps avez vous dit qu'il va se passer avant que le soleil vaporise tout ce qui se trouve sur la terre?". Entendant de nouveau la réponse: "six milliards d'années", le questionneur pousse un soupir de soulagement: "Ah bon, Dieu merci! J'avais compris six millions". Anecdote rapportée par Martin Rees in *Our final hour, A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in this Century—on Earth and Beyond*, New York, Basic Books, 2003, p. 182. La plaisanterie marche mieux en anglais, jouant sur l'allitération *billion/million*.

prêtée par nos enfants.” Certes, elle se réfère à une conception du temps cyclique, qui n’est plus la nôtre. Je pense, cependant, qu’elle prend encore plus de force dans la temporalité linéaire, au prix d’un travail de re-conceptualisation qu’il s’agit d’accomplir. Nos “enfants” — comprendre les enfants de nos enfants, à l’infini — n’ont d’existence ni physique ni juridique, et cependant, la maxime nous enjoint de penser, au prix d’une inversion temporelle, que ce sont eux qui nous apportent “la Terre”, ce à quoi nous tenons. Nous ne sommes pas les “propriétaires de la nature”, nous en avons l’usufruit. De qui l’avons-nous reçu? De l’avenir! Que l’on réponde: “mais il n’a pas de réalité!”, et l’on ne fera que pointer la pierre d’achoppement de toute philosophie de la catastrophe future: nous n’arrivons pas à donner un poids de réalité suffisant à l’avenir.

Or la maxime ne se limite pas à inverser le temps: elle le met en boucle. Nos enfants, ce sont en effet nous qui les faisons, biologiquement et surtout moralement. La maxime nous invite donc à nous projeter dans l’avenir et à voir notre présent avec l’exigence d’un regard que nous aurons nous-mêmes engendré. C’est par ce dédoublement, qui a la forme de la conscience, que nous pouvons peut-être établir la réciprocité entre le présent et l’avenir. Il se peut que l’avenir n’ait pas besoin de nous, mais nous, nous avons besoin de l’avenir, car c’est lui qui donne sens à tout ce que nous faisons.

Bref, si nous arrivons à comprendre cela, il suffira peut-être d’une forme d’égoïsme rationnel pour que nous trouvions en nous les ressources pour nous sauver tout en sauvant la planète.

7. L'écologie, et la peur de l'Apocalypse qui l'anime, ce serait la régression dans l'univers religieux dont les démocraties modernes ont réussi, non sans mal, à se déprendre — L'éthique environnementale serait une morale et une religion. Les hommes ayant dépassé les limites sacrées que la Nature, ou Dieu, leur imposaient, ils seraient punis spectaculairement pour cela — à la manière dont les dieux de l'Olympe dépêchaient Némésis pour châtier leur démesure. Mais cela, c'est une histoire grecque qui n'a rien à voir avec le judéo-christianisme. Il y a en effet des rapports profonds entre la catastrophe écologique qui s'annonce et l'Apocalypse, mais le combat écologique n'implique pas de sacrifier la Nature, et l'Apocalypse, ce n'est pas le châtement divin.

343

Je crois en effet que la crise présente est *apocalyptique*, au sens étymologique du mot: elle nous *révèle* quelque chose de fondamental au sujet du monde humain. Et ce dévoilement porte, comme dans les apocalypses de la Bible, du chapitre 7 du livre de Daniel au livre éponyme de Jean de Patmos, en passant par les apocalypses des évangiles synoptiques, sur la violence des hommes. Des hommes et non pas de Dieu.

Dans l'apocalypse de Marc (13, 1-37), un disciple de Jésus lui fait admirer la splendeur du Temple. Jésus lui répond: "Tu vois ces grandes constructions? Il ne restera pas pierre sur pierre: tout sera détruit." Les disciples demandent quand cela se produira, et quels seront les signes annonciateurs. Mais Jésus refuse de se laisser entraîner dans l'excitation apocalyptique. Il désacralise tant le

Temple que l'événement de sa destruction. Tout cela n'a aucune signification divine: "Quand vous entendrez parler de guerres et de rumeurs de guerres, *ne vous alarmez pas*: il faut que cela arrive, mais ce ne sera pas encore la fin. On se dressera en effet nation contre nation, et royaume contre royaume; il y aura en divers endroits des tremblements de terre, il y aura des famines; ce ne sera que le commencement des douleurs de l'enfantement." Et plus loin: "Alors, si quelqu'un vous dit: Vois, le Messie est ici! Vois, il est là!, ne le croyez pas. De faux messies et de faux prophètes se lèveront et feront des signes et des prodiges pour égarer, si possible, même les élus." La conclusion: "Prenez garde, restez éveillés, car vous ne savez pas quand ce sera le moment."

344 Ce texte admirable use du langage apocalyptique pour désacraliser l'Apocalypse. C'est une ruse qui subvertit l'Apocalypse de l'intérieur. Mon "catastrophisme éclairé" n'est que la transposition de cette ruse à notre crise présente.

Rudolf Otto définissait le sacré comme *tremendum et fascinatum*. Rappelons-nous l'exaltation, pour ne pas dire l'exultation de la planète lorsque le tsunami de décembre 2004 provoqua une chaîne quasi-mondiale de solidarité. Beaucoup crurent alors que l'humanité était devenue une et que la fin des temps était proche. Des sentiments semblables s'étaient déjà exprimés avec plus de force encore après les attentats terroristes du 11 septembre 2001. Le spectacle était sublime, on parla d'Armageddon. L'Évangile a par avance démythologisé tout cela. Ce n'est pas Dieu qui se venge cruellement des hommes, le Sauveur n'a

pas enfin raison des méchants. La seule leçon délivrée par Jésus est: prenez garde, veillez!

Dans la tradition apocalyptique vulgaire, l'Apocalypse est la fin des temps. La révélation est donnée à la dernière ligne, comme dans un roman policier banal. Mais tout chrétien conséquent croit que la catastrophe-révélation a *déjà* eu lieu, non pas à la fin, mais au milieu de l'histoire, avec la mise à mort du Christ, la Passion. Le sens de l'histoire appartient à une temporalité qui n'est pas celle de l'histoire, précisément, mais celle de l'éternité. Cela se voit au fait que les apocalypses synoptiques font annoncer à Jésus une catastrophe, la destruction du temple par Titus en 70, qui appartient à son avenir mais est déjà pour elles du passé, tout en mettant dans la bouche du Christ des propos tirés du livre de Daniel! Dans le temps de l'histoire, l'éternité se dit au futur antérieur. Quand le moment sera venu, l'histoire de ce monde sera devenue l'éternité. En attendant, vous n'avez qu'une chose à faire: veillez, et ne vous laissez pas prendre à la fascination des grandes catastrophes.

345

Nous trouvons dans cette auto-démystification de l'Apocalypse tous les ingrédients de ce que devrait être le combat écologique, fût-il, comme il doit l'être, complètement laïque. Il n'existe aucune limite que le sacré ou la Nature, ou la Nature sacralisée, nous imposent. Or il n'y a de liberté et d'autonomie que par et dans l'autolimitation. Nous ne pourrions trouver les ressources de celle-ci que dans notre seule volonté libre. Mais garde à la tentation de l'orgueil! Si nous nous contentions de dire que l'homme est responsable de tous les maux qui l'assaillent, jusques et y compris

les catastrophes naturelles, à l'instar de Rousseau après le tremblement de terre de Lisbonne, nous perdrons la dimension de transcendance que préserve l'apocalypse désacralisée. Le catastrophisme éclairé consiste à se projeter par la pensée dans le moment de l'après catastrophe et, regardant en arrière en direction de notre présent, à voir dans la catastrophe un destin — mais un destin que nous pouvions choisir d'écarter lorsqu'il en était encore temps. C'est une ruse qui, pour nous inciter à *veiller*, nous enjoint de faire comme si nous étions les victimes d'un destin tout en sachant que nous sommes seuls responsables de ce qui nous arrive.

346 J'assume entièrement cette dimension religieuse de l'écologie, pour la bonne raison que toute pensée des questions dernières est inévitablement prise dans le religieux. Mais l'erreur à dénoncer est la confusion du religieux et du sacré. Il en va de la possibilité d'une écologie politique qui ne verse pas dans le moralisme voire dans le fascisme, et qui reste compatible avec les valeurs et les principes d'une démocratie moderne.



A Communist Ethics*

*Susan Buck-Morss***

The First Point: Politics is not an ontology. The claim that the political is always ontological needs to be challenged.¹ It is not merely that the negative the case—that the

* This paper grows out of a presentation for the conference, “Communism: A New Beginning,” convened by Slavoj Žižek and Alain Badiou at Cooper Union, NYC, October 2011. The author felt increasingly uncomfortable with the word communist. The “u” had to go. Communist describes more accurately the ethical argument being made.

** I want to thank my colleagues in the Committee on Globalization and Social Change at the CUNY Graduate Center, who will recognize here the influence of our discussions.

1 (Bosteels cites Mouffe, p. 40-1) Mouffe: “(...) [I]t is the lack of understanding of ‘the political’ in its ontological dimension which is at the origin of our current incapacity to think in a political way” (Chantal Mouffe, *On the Political*, New York, Routledge, 2005, p. 8). Also Negri: “Here is where communism is in need of Marx: to install itself in the common, in ontology, And vice versa: without historical ontology there is no communism” (Negri, “Est-il possible d’être communiste sans Marx?,” cited by Bosteels, p. 49).

political is never ontological² (as Badiou points out, a simple negation leaves everything in place³), instead, what is called for is a reversal of the negation: the ontological is never political.

It follows that the move from *la politique* (everyday politics) to *le politique* (the very meaning of the political) is a one-way street. With all due respect to Marcel Gauchet, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben, and a whole slew of others, the attempt to discover within empirical political life (*la politique*) the ontological essence of the political (*le politique*) leads theory into a dead end from which there is no return to actual, political practice. There is nothing gained by this move from the feminine to the masculine form. The post-metaphysical project of discovering ontological truth within lived existence fails politically. It fails in the socially disengaged Husserlian-Heidegerian mode of bracketing the *existenziell* to discover the essential nature of what “the political” is. And it fails in the socially critical, post-Foucauldian mode of historicized ontology, disclosing the multiple ways of political being-in-the-world within particular, cultural and temporal configurations.

2 For a critical discussion of the a leftist ontology, see Carsten Strathausen, ed., *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009, particularly the concluding “Afterward” by Bruno Bosteels, reprinted as “The Ontological Turn” in his informative, new book, *The Actuality of Communism*, London-New York, Verso, 2011.

3 “On Evil: An Interview with Alain Badiou,” *Cabinet* 5 (2001/02), <http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php>.

This is not news. From the mid-1930s on, it was Adorno's obsessive concern, in the context of the rise of fascism, to demonstrate the failure of the ontological attempt to ground a philosophy of Being by starting from the given world, or, in Heideggerian language, to move from the *ontic*, that is, being [*seiend*] in the sense of that which is empirically given, to the ontological, that which is essentially true of existence (*Dasein* as the “*a priori* structure” of “*existentiality*”⁴). Adorno argued that any ontology derived (or reduced⁵) from the *ontic*, turns the philosophical project into one big tautology.⁶ He has a point, and the political implications are serious.

Ontology identifies. Identity was anathema to Adorno, and nowhere more so than in its political implications, the identity between ruler and ruled that fascism affirmed. Indeed, even parliamentary rule can be seen to presuppose a striving for identity, whereby consensus becomes an end in

349

4 For post-metaphysical ontology, essence cannot be a transcendent category but must remain immanent to existence. As Heidegger writes: “the ‘essence’ [*Wesen*] of this entity lies in its ‘to be’” (Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962, p. 67; German original, p. 42). The being referred to here (being with a small “b”) is the “given” world, the world which “*es gibt*” (which “there is”) and conscious, human being is ontologically understood as “*Dasein*” (“being-there”).

5 Cf. Husserl's method of phenomenological reduction that influenced Adorno as a student.

6 At the level of the *ontic*, the verb “is” is used descriptively and truth is a matter of accurate perception, hence basically an epistemological problem. But it is quite another thing to suppose, by delving into the structures of the *ontic*, that they themselves are capable of disclosing a deeper, ontological truth. If such an “ontological difference” is impossible, as Adorno claimed, then the whole procedure is a sham.

itself, regardless of the truth content of that consensus.⁷ It is not that Heidegger's philosophy (or any existential ontology) is in-itself fascist (that would be an ontological claim). Rather, by resolving the question of Being *before* subsequent political analyses, the latter have no philosophical traction. They are subsumed under the ontological *a priori*s that themselves must remain indifferent to their content.⁸ Existential ontology is mistaken in assuming that, once "the character of being" (Heidegger) is conceptually grasped, it will return us to the material, empirical world and allow us to gather its diversities and multiplicities under philosophy's own pre-understandings in ways adequate to the exigencies of collective action, the demands of actual political life. In fact, the ontological is never political. A commonist (or communist) ontology is a contradiction in terms.

350

7 Adorno criticized the liberal-parliamentarian notion of compromise, as did Schmitt, but precisely for the opposed reason, that the differences in positions were not different enough. Adorno's principle of non-identity—his claim that the truth is not the safe middle; rather, *les extrêmes se touchent*—could be interpreted politically as an uncompromising means to this democratic end.

8 "[T]he existential analytic of Dasein [Being with a capital B] comes *before* any psychology or anthropology, and certainly before any biology" [i.e., before the material bodies of actual human beings! (*Being and Time*, p. 71, German, p. 45)]. Or, another example, tools are mere "beings-at-hand" and his example is the pen with which he writes. If the ontological precedes the ontic, there is no way that the ontological description can differentiate between the philosopher's tools-at-hand and those of a worker on an assembly line (*Being and Time*, p. 95-102; German, p. 67-72). Or, on the relationship between philosophy and the social sciences: "We must always bear in mind that the ontological foundations can never be disclosed by subsequent hypotheses derived from empirical material, but that they are always 'there' already, even when that empirical material simply gets *collected*" (*Being and Time*, p. 75; German, p. 50).

But, you may ask, did not Marx himself outline in his early writings a full ontology based on the classical, Aristotelian claim that man is by nature a social animal? Are not the 1844 manuscripts an elaboration of that claim, mediated by a historically specific critique, hence an extended, *social* ontology of man's alienation from nature (including his own) and from his fellow man? Yes, but in actual, political life, this ontological "man" does not exist.

Instead, we existing creatures are men and women, black and brown, capitalists and workers, gay and straight, and the meaning of these categories of being is in no way stable. Moreover, these differences matter less that whether we are unemployed, have prison records, or are in danger of being exported. And no matter what we are in these ontic ways, our beings do not fit neatly into our politics as conservatives, anarchists, evangelicals, Teaparty-supporters, Zionists, Islamists, and (a few) Communists. We are social animals, yes, but we are also anti-social, and our animal natures are thoroughly mediated by society's contingent forms. Yes, the early Marx developed a philosophical ontology. Nothing follows from this politically. Philosopher-king-styled party leaders are not thereby legitimated, and the whole thorny issue of false consciousness (empirical vs. imputed/ascribed [*zugerechnetes*] consciousness) cannot force a political resolution. At the same time, philosophical thought has every right—and obligation—to intervene actively into political life. Here is Marx on the subject of intellectual practice, including philosophizing:

But again when I am active scientifically, etc.—when I am engaged in activity which I can seldom perform in direct community with others—

then I am social, because I am active as a man [human being⁹]. Not only is the material of my activity given to me as a social product (as is even the language in which the thinker is active): my own existence is social activity, and therefore that which I make of myself, I make of myself for society and with the consciousness of myself as a social being.¹⁰

Again, no matter how deeply one thinks one's way into this ontological generalization, no specific political orientation follows as a consequence. It describes the intellectual work of Heidegger and Schmitt every bit as much as it does that of Marx or of us ourselves.

352 For Marx, ontological philosophy was only the starting point in a lifelong practice of scientific thinking that developed in response to the historical events surrounding him. Through the trajectory of his work, the entire tradition of Western *political* philosophy took a left turn away from metaphysics and toward an engagement with the emerging social sciences—economics, anthropology, sociology, psychology—understood not in their positivist, data-gathering or abstract-mathematical forms, but as sciences of history—not historicity, historicity, historicism or the like, but concrete, material HISTORY. With this hard-left turn (which is an orientation that may or may not involve elements from

9 "Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* [ital. mine] tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir — wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist — als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein *ist* gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens."

10 Robert C. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed., New York, W. W. Norton & Company, 1978, p. 86.

“the linguistic turn,” the “ethical turn,” the “aesthetic turn”), political philosophy morphs into social theory done reflectively, that is, critically. It becomes critical theory.

When Marx said thinking was itself a practice, he meant it in this sense. He did not then ask: what is the ontological meaning of the *being of practice*. Instead, he tried to find out as much as he could about the socio-historical practices of actual human beings in his time.

So the question Marx’s early writings leaves us with is this: How do we turn this social—we could say in a descriptive way, *socialist*—fact of our work, and our consciousness of this work as social beings, into a communist practice? How are we to conceive of a communist ethics? Not by the phenomenological reduction to some essence of what it is to be a social being: i.e., a caring being, a being-to-death, a being-with, etc., as Heidegger proposed, but rather, by an analysis, a becoming-conscious of the specific society, the specific cares, the specific deaths that are simultaneous with our own, not common in the sense of the same as ours (experiences are very unequal in today’s society), but as happening to others who share, in common, *this* time and *this* space—a space as big as the globe and a time as actual as now.

353

II

Marx changed the relationship between politics and philosophy by creating a hinge out of the social sciences. This hinge has worn thin. Today’s philosophically naive social sciences purport to be objective as they splinter reality into self-referential, academic disciplines that argue from pres-

ent-day “givens” as a quasi-natural base (rather than dynamic, unstable structures that depend on human action). For its part, philosophy, going it alone, retreats to the humanities—to normative thinking, an analysis of reason and the Kantian world of moral oughts, or, alternatively, to a Nietzschean-inspired anti-rationalism, the celebration of affect, cultural relativism, literary narativity, hermeneutic contingency. Even *critical* philosophy shares with the positivist sciences from which it has cut itself off the presumption that it can know reality on its own. Both approaches—thought without empirical understanding and empirical understanding without thought, without critical reflection—are extremely susceptible to reification.

354

Meanwhile, Marxism, orphaned by both sides of the academic project, the sciences and the humanities, risks dogmatism if it claims to provide knowledge beforehand (*a priori*) of the political meaning of events on the basis of century-old texts, fitting every empirical factoid into its preexisting interpretive frame. As the master-code of history, Marxism grants to an anthropomorphized capitalist system all-powerful agency. Capitalism masterminds events, exploits voraciously for private gain, delights in crisis, all the while thwarting our best moral intentions, determining historical outcomes with a cleverness far greater than any Hegelian cunning of reason could provide.

Marx, as everyone knows, used the term capitalism only a handful of times. The big book is called *Capital*. And it is a critical exposure of the economic practices of his time, including the processes of fetishism and reification that make it appear that the laws of capital are our necessary fate.

Now I am going to make a tedious point: Due to the epistemological consequences, we need to reject creating an—ism out of any political or theoretical orientation. No communISM, no capitalISM, no MarxISM, no totalitarianISM, no imperialISM,— no isms at all.¹¹ These are cosmological systems, economies of belief that resemble the medieval Christological economy (*oikonomia*) in that all the elements are internally consistent and logically satisfying, as long as there is no contamination by facts or events that, like some sort of illegal aliens, enter from the outside. The simple words—communist or socialist, capitalist or Marxist, etc. are a different story. If they are used merely as descriptive adjectives, they refer to qualities (determinations) of objects in the world, which they define—objects that, if we are to be consequent materialists, must have priority over the concepts we use to name them.¹²

355

Political practice, too, is vulnerable to seduction by the—ism. It is a mistake to adopt anarchISM or socialISM, TrotskyISM or IslamISM, radicalISM, or parliamentarianISM as a system of belief determining one's actions in advance. Conditions change, and practice needs to respond to new situations. Seize state power so as to control its ideological apparatuses? Yes, but what if, after the global transformation of capital, the state itself has become an

11 I am grateful to Ahmad Jalali of Iran for gently questioning my choice of the title for my book, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*, on precisely these grounds.

12 Cf. Adorno's insistence on the priority of the object (*Vorrang des Objekts*).

ideological apparatus? Base one's politics on an anarchist respect for democratic agency? Absolutely. But not if that means yielding to the manipulative tactics of right-wing populism in its increasingly widespread forms.

To say, with Althusser, that Marx abandoned his early humanism for a “science of history” implies that Marxist science is trans-historical and eternal, an ontological first principle immune to precisely the historical specificity on which it insists—as if science were not itself historical. (We have only to think of the historical limits of the science of Ricardo or Malthus, or, given the present crisis, the Chicago School of economics, to make that point clear.) To argue, with Negri, for a “historical ontology” based on a scientific understanding of the process of capitalist class struggle is a dubious alternative. Negri wants to add historical contingency to the mix, at the same time counting on an ontological fix to avoid the dangers of relativism that contingency implies. He does not let go of the class struggle as the *prima philosophia*, the philosophic first principle, on which the whole political project is grounded. But if, *pace* Negri, there can be no ontology of history, it is because history is the realm of human freedom, and *therefore* the realm of the unpredictable—in thought as well as in practice. At this point, rather than trying to develop an ontology of freedom, we need to recognize freedom's surprising, and fleeting appearance in the world.

I am showing my true colors. I am an incorrigible pragmatist when it comes to critical theory. But that is not pragmatISM, in Rorty's or even Dewey's sense (and it has noth-

ing to do with being an American). It is closer to what Bert Brecht described (and admired) as *plumpes Denken*—non-elegant thinking. So, for example, where the elegant philosopher would discover a concept by searching for the classical Greek meaning of a term, I take my lead from modern Greek, *demotiki*, the street language of the people (*demos*), that, along with the so-called fiscal irresponsibility of the Greeks themselves, is largely disdained by the European intelligentsia. *Ta pragmata* in modern Greek refers to the practical things that you use in daily existence. In German: *die Klamotten*, in the sense of the stuff—it might look like junk to others, but it’s the stuff that you need and use every day.

Deployed in this sense, a pragmatic approach to doing theory bears a resemblance to the point that the Nigerian novelist Wole Soyinka made when he criticized the understanding of *Négritude* as ontology by saying: “A tiger does not proclaim its tigrity, he pounces.” He later clarified: “a tiger does not stand in the forest and say ‘I am a tiger.’ When you pass where the tiger has walked before, you see the skeleton of a duiker, you know that some tigrity has emanated there.”¹³ (Images 1 and 2.)

357

13 Soyinka, cited in *Refusal of the Shadow, Surrealism and the Caribbean*, London, Verso, ed. Michael Richardson, “Introduction”, p. 10.



358

Images 1 and 2.

Soyinka abandons ontology for something close to what I mean by a theoretical pragmatics.¹⁴ It is a practice

14 Of course, Achille Mbembe is absolutely right to point out that *Négritude* was not a philosophy of first principles but a fully engaged political practice. We have to acknowledge that the writers who theorized *Négritude* were engaged in a pragmatics of counter-hegemony with real institutional and political effects (Achille Mbembe, seminar, Committee on Globalization and Social Theory, CUNY Graduate Center, September,

of theorizing whereby things acquire meaning because of their practical, pragmatic relationship with other things, and these relationships are constantly open, constantly precarious. Their future cannot be predicted in advance.

Now if we were interested only in the empirical science of tiger practice, we would be behaviorists, observing from a safe distance what a tiger does. But as political actors in the midst of things, we are duikers, and duikers need to know the latest news.

Can we imagine Lenin without a newspaper? (Image 7, p. 362.) Or Marx, or Hegel, for that matter? Marx wrote for newspapers about events far away from Europe—colonialism in India, China trade, the U.S. Civil War. And Hegel was formulating the dialectic of master and slave because of the Haitian Revolution that he read about in successive issues of the political periodical, *Minerva*.

359

Lenin, let us remember, did not expect the revolution would happen

- a) in Russia at all
- b) in the summer, or even fall of 1917.

But he allowed his theory to yield to historical developments as they actually occurred.¹⁵ The historical event

2011). See also Ngugi wa Thiong'o, *Globalectics: Theory and the Politics of Knowing*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 23.

15 See the book by Lars T Lih, *Lenin Rediscovered: What is to Be Done? In Context*, London, Haymarket Books, 2008, on his trust of the workers, especially German Social Democrats, when he wrote this pamphlet. Many argue that the Russian Revolution came too early and *therefore* failed. Perhaps, instead, the too-early years of the Bolshevik revolution are the

that surprises—this is the “radical reality” to which Lenin remained open.¹⁶ Here I am in total agreement with Badiou regarding the political centrality of the event, and on the same page as he, when he stresses “the absolute unpredictability of the event” that “can be the source of the emergence of the radically new.”¹⁷ But I would take liberties with Lacan’s formulation in ways that Badiou does not. It is not “truth” that “punches a hole in knowledge.” Rather, it is social action. And the truth that such action reveals is the possibility of human freedom. So, if we put together the idea of pragmatics and the idea of the event, we get: *a pragmatics of the suddenly possible* as an expression of human freedom. And that is not a bad definition of what communist ethics would imply.

360

most relevant, in that their practices have never ceased to inspire: the aesthetic avant-garde, the street theatre, agitprop trains, the world-wide general strike of 1919 that was one of the earliest, largely spontaneous acts of global solidarity. In the US, Eugene V. Debs responded to Lenin’s victory by exclaiming: “From the top of my head to the bottom of my shoes, I am a Bolshevik, and proud of it!” In 1920 ran for President from jail as the Socialist Part candidate and won a million votes. The journalist Victor Berger posted on billboards: “War is Hell Caused by Capitalism”—and was elected the first Socialist candidate elected to U.S. Congress. Convicted, like Debs, under the Espionage Act, he was denied the Congressional Seat into which he was twice voted by the electorate.

16 V. I. Lenin, cited in Robin Blackburn, ed., *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, New York, Verso, 1991, p. 167.

17 Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham, New York, Continuum, 2005.

Spoken in the inelegant language of *plumpes Denken*, then, the philosophically infused questions that a pragmatics of the suddenly possible would need to ask are these:

1. **What's Happening?** (the pragmatic alternative to “historical ontology”).
2. **What's New?** (Is there an “event” going on here?).
3. **What Gives?** (What structures of power are suddenly yielding to the actors in the event).
4. **What's Going On?** (Are certain structures NOT in the process of change?).

And only then do we get to the Big Question:

5. **WHAT TO DO?** (“What is to be Done?” is the wrong translation of Что делать?).

We might tarry over these questions for a while to view them in a communist mode.

361

III

1. “What's happening?” (Images 3 and 4)

The event is not a miracle that overcomes us with awe and strikes us down. It lifts us, precisely because it is accomplished by ordinary people who interrupt business as usual in order to act collectively, empowering not only those who are present, but those who, in watching, feel a tremendous surge of solidarity and sense of human togetherness—even (dare I say it?) universality. We witness the actuality of human beings joining together to overcome barriers, to initiate change. This capacity to act in common is the real possibility of a communist ethics.



Image 3: The Fall of the Berlin Wall, November ,1989.

362



Image 4: Caravaggio, *Conversion of Saint Paul*, 1601.

The solidarity produced in the spectator, made famous by Kant in the case of the French Revolution, has become intense in the electronic age. Different from Kant's time, and also from Lenin's, it was television's live coverage of political action that tipped the balance in favor of non-violent resistance. (Terror may be a political tool [Badiou], but it is a very blunt instrument, as historically dated, perhaps, as the hydrogen bomb).¹⁸ In recent years, in the Iranian election protests of 2009-2010, and throughout the Jasmine revolutions of the Arab Spring, the power of non-violent protest has multiplied exponentially.

For Kant, because of the bloodiness of French revolutionary events, it was only the idea that garnered enthusiasm. On Tahrir Square it was the reality of peaceful force¹⁹—the force of non-violence in the face of violence, articulating a meaning of martyrdom that has universal human implications. The technological revolution of hand-held internet devices has exploded the potential for eye-witness reporting of events. In live time, the reporting itself becomes a

363

18 **Badiou on what is to be done:** "(...) the use of terror in revolutionary circumstances or civil war does not at all mean that the leaders and militants are insane, or that they express the possibility of internal Evil. Terror is a political tool that has been in use as long as human societies have existed. It should therefore be judged as a political tool, and not submitted to infantilizing moral judgment. It should be added that there are different types of terror. Our liberal countries know how to use it perfectly." See the video of this lecture: <http://www.youtube.com/watch?v=kBzp0PZKtwe>. (His paper for this conference, delivered yesterday, clarifies that violence is not a necessary condition of the communist idea.)

19 **Not violence (*Gewalt*) but force (*Kraft*),** as the term is used by Hegel in the *Encyclopedia Logic*, paragraph 136.

weapon of resistance. No doubt, how the new technologies are used depends on the hands that hold them. But what is remarkable is how reliable such information sharing has been. Human actors have taken responsibility for others in ways that risk their own personal safety, releasing what has all the appearance of a pent-up desire for non-commercial, non-self-interested information exchange, and trusting the international community of viewers to respond in solidarity—and they do.²⁰ (Perhaps we are by nature *socialist* animals after all.)

364

On the first level, then, “what’s happening” is an empirical question. Approached from the mandate of a commonist ethics, answering this question requires first and foremost the full freedom of communication, by anyone who has knowledge to share, to anyone who has the desire to know. Here the reporting of independent media, the reliable collection of news, and its unfiltered, unblocked dissemination, are political projects of the highest import.²¹

20 In contrast, in the Iranian case, the (Finnish-German) corporation of Noika put political conscience aside to work with the Iranian Government in blocking the demonstrators’ internet communication.

21 The effects of government regulation have already been felt in China, where the government blocked Facebook and Twitter as detrimental to “Chinese national interest.” Google refused to comply, and moved its towers to Hong Kong, leaving the Chinese domestic search engine (Baidu) space to expand. Regulating virtually national borders produces a global trade war on information (see the work of Ying Zhu, and the film, *Google v. China*).

The more dispersed the points of observation, the fuller the picture of events will be.²²

Incidentally, Steve Jobs' life *is* about the U.S. benefiting from immigration (his father was a Syrian Muslim, his mother was from German ancestry). While he is praised as a hero of free enterprise, his crucial *political* contribution is the fact that in developing the personal computer, he gave people control over the means of production of the global economy—a communist act if there ever was one. Cell phone videos keep citizen protest and state violence in view. But Apple takes away citizen power when it designs the iPhone and iPad as a platform for profits from rent, and when these forms diminish the use-ability of the keyboard, emphasizing instead the internet as a place of consumption, where users' actions are under surveillance, monitored, and sold as information.

365

On the second level, what's happening is an act of interpretation. To know what is happening, beyond the virtually mediated sense perception (which, when it means seeing videos of brutality toward unarmed protesters is the most unanimously and universally opposed moment in the

22 I am not impressed with the idolization of figures like Julian Paul Assange, who has gained celebrity status and perhaps other narcissistic pleasures from his simple leaking of a mass of private documents. To say that his dumping of pentagon papers sparked the Tunisian revolution is a bit like crediting Ronald Regan for the fall of the Berlin Wall. Such acts are far more likely to be politically useful as an excuse for self-named democratic governments to implement control of the internet (which means that, regardless of his personal motives, Assange needs to be defended in this case).

event), is to name the action and place it in context. It is here that the difficult, often contentious work of political analysis begins, and this on the most basic level. What are we to call this moment of citizen action? Is it democracy that we are witnessing? Yes, surely. But by calling it this, we already seem to suggest the trajectory of events: Success then means founding political parties, holding elections, and declaring loyalty to a secular, nation state that plays by the pre-determined rules of the given world order. In other words, that which is suddenly possible in an event is to follow the lead of the self-proclaimed democracies that are already established. But none of those steps necessarily follows from what has happened, which, for the

366 old, self-proclaimed democracies is a cause for alarm. The known steps, the ones they have taken, reduce the meaning of the suddenly possible to a pre-written script. If we then revisit the question—“what’s new?”—the answer ends up being: not much.

But what if the truly eventful social action initiated in Tunis, Cairo and elsewhere is a previously unimagined structure of politics—not the universal one-size-fits-all relevance of nation-state democracy that, even allowing for the difference of culturally pluralistic contexts, presumes an eternal verity for two-century-old, Euro-American forms (which at present are responding badly to the global economic crises that their economic institutions caused), but a glimpse of global solidarity wherein national and cultural identities are suspended, and unity is the consequence, not of who you are but, rather, what you do? Let us call this a

commonist practice.²³ The whole process of the act of protest and its virtual dissemination is, in its non-exclusionary, horizontal organizational forms, a brilliant manifestation of a qualitatively different, commonist ethic, pointing to the suddenly possible power of global solidarity. This is the new that reveals itself in this event, an event that is less a rupture than an opening for alternatives to the given state of things.

The idea here would be to oppose Schmitt's and Agamben's definition of the sovereign as he who decides in a state of emergency, turning its temporality and its agency inside-out, and we can do this by returning to the 16th century meaning of the English word, "emergency," as the condition of emergence.²⁴ The state of emergency that pro-

367

23 If we are to find a precedent in Hegel, it would be his comment in the *Encyclopedia Logic* that people are to be judged not by their motives, but by their actions: "[H]ere, too, the essential unity of inward and outward generally holds good; and hence it must be said that a person *is* what he *does* (...)." In this same section, he criticizes what was then called "pragmatic historiography," referring (different from our use here of "pragmatic") to those who debunk the whole idea that historical actors are motivated by anything other than personal vanity, foibles, etc. Hegel maintains that, as one's inner essence appears in one's actions, "it must be recognized that the great men willed what they did and did what they willed." One does not need to adopt his Great Man theory of history to argue, nonetheless, that self-conscious, collective action inspires us precisely because it evinces the human possibility of personal interests being sublated within the collective good. Indeed, critical reflection tells us that what society claims is in our self-interest is in fact always mediated by the interests of others, and in its present, individualist form, deeply alienating (see Hegel, *Encyclopedia Logic*, paragraph 140).

24 This linguistic connection does not work in German (emergence = *Entstehung*) but another connection does. What for the sovereign is a sudden

duces a crisis for the sovereign is a liberating possibility for the sovereign's subjects, a moment for the "emergency" of a new situation, a possibility that subjectivity itself can be transformed.

368 Finally, on September 28th, the *New York Times* brought to mainstream media the biggest political story of the year, officially acknowledging what has been happening all along (Image 5 and 6). A front page story²⁵ put together the global pieces: The Arab Spring, India's supporting Anna Hazare's hunger strike, Israeli citizen pro-justice protests, days of rioting in Athens and London, the *Indignados de la República* in Spain, as well as citizen-sleep-ins of the "excluded" that are on-going in civic spaces from Tahrir Square to the Plaza del Sol, to Zuccotti Park. We need to add: the amazing bravery of citizens in Syria, Yemen, and Bahrain who, with no help from NATO, persist in the face of violent repression by governments, the legitimacy of which they steadfastly refuse to recognize.

state of emergency (in German, *Notstand*), is, for the subjects, a rupture of their everyday experience of existential precariousness and poverty (in German, *Not*). Whereas the sovereign reacts to crisis with lightening speed and dictatorial power—there is no time for legal niceties—the sovereign's subjects have no need to move quickly; they demand time for change to emerge. To use Walter Benjamin's image, perhaps revolution is not, *pace* Marx, the locomotive of history, but the reaching of humanity riding in that train for the emergency brake (*Notbremse*).

25 By Nicholas Kulish (with networked colleagues Ethan Bronner in Tel Aviv and Jim Yardley in New Delhi). Chinese protests in Lufeng is from a later article by Andrew Jacobs with ia Li contributing, 24 September, 2011.



Image 5: Tunis, January 2011.



Image 6: Wall Street, NYC, September 2011.

Arab Spring, European Summer, Wall Street Fall. We are witnessing a global, social movement that affirms diversity and universality, both at once. Clearly, it is radical, refusing to accept the given rules of the game. Is it a turn to the Left? Perhaps this nomenclature can no longer

be used—and this fact, too, is what’s new. In our cyber-geographic situation, Left-turns are positioned differently on the ground. They are local in orientation and necessarily plural. This, among many things, separates global, commonist action from right-wing populism. Where the latter marshals anger at the global disorder to support rigid ideologies of neo-nationalism, free-market privatization, and anti-immigration, thereby co-opting grass roots movements for the benefit of existing political parties, the trans-local constellation of forces refuses to be nationally or politically contained. For “left” and “right” to make any political sense, there have to be borders—territorial borders between nations, and partisan borders within them. The new activists are unwilling to be seduced by the rhetoric of divide and rule. Are they impractically naive? Is this an event at all?

370



Image 7: Lenin in Moscow.



Image 8: Protester in Occupied Wall Street.

IV

What gives? Walls fall, tyrants fall, an African-American, immigrant's son, is elected President of the United States. But what goes on? What continues through all these transformations? Marxists will tell you, the global capitalist system, and the answer is not wrong. When Warren Buffett proclaims (speaking the truth *from* power): “there’s class warfare alright, and we are winning,” he could have added, worldwide. In a meeting like ours today, where we are considering a new political beginning, the 600-pound gorilla in the room is radical politics’ past, its debt to Marx’s analysis of capital that dealt intensely with economic inequality, outlining a theory of global exploitation of land and labor, a dialectical history of class struggle, and a rationale

for the necessity of political revolution in order for human society to move forward.

Never, in my lifetime, has the Marxist critique of capital and its global dynamics seemed more accurate. And never has it seemed more wrong to go back to *Marxism* in its historical forms. At least through the 1960s, Marxist theory was the lingua franca of activists globally, no matter how much they disagreed on the proper interpretation (Soviet, Trotskyist, Maoist, humanist). The fall of the Soviet Union and the adoption of capitalist elements by the Republic of China dealt a fatal blow to this commonality. At the same time, Marxist theory could not withstand the scrutiny of feminist, post-colonial, critical race theorists, and others

372 who extended the meaning of oppression and exploitation far beyond what happens on the factory floor. In its definition of human universality, Marxism was provincial at best. And its logic, often determinist, was firmly lodged in a theory of historical stages that has been shown to be simply inaccurate—by Samir Amin, Janet Abu-Lughod, and Dipesh Chakrabarty, to name a few.

And the idea of the revolutionary proletariat? Is the working class as political vanguard still the relevant organizational form? Official unions—not all of them, but too many and too often—have acted as groups that do not rise above economist concerns. Clearly, labor protests continue to matter in innovative ways. From Suez, Egypt, where non-official unions played a crucial role in empowering the Tahrir activist by their own power to block the Suez Canal, to Xintang, China, where migrant workers took to the

streets to protest against being denied access to basic citizen rights, to Madison Wisconsin, where the very right to collective bargaining was under attack, to the Workers Councils and other labor groups that have come to Occupy Wall Street in support, labor organizing remains a crucially important location of struggle.²⁶ But not only are most jobs in most places in the world today non-union. The reasons Marx argued for the pivotal importance of the organized working class may no longer hold. The wage rate, as “variable capital,” was supposed to be the part of the cost equation in the production process that lent itself to downward pressure (as opposed to the fixed capital of machines), but as we have seen, it functions by a different logic when productivity eliminates jobs completely. The International Labor Organization estimates that the number

373

26 Striking is the consciousness of those in power that the trans-local protests of 2011 are connected. “Wisconsin Rep. Paul Ryan, a rising star in the Republican Party, on Thursday equated the protests against his home-state Gov. Scott Walker’s (R) budget plan to the world-historic demonstrations in Egypt that last week led to the fall of President Hosni Mubarak. ‘He’s getting riots. It’s like Cairo’s moved to Madison these days,’ Ryan said on MSNBC’s ‘Morning Joe’” (downloaded October 9: <http://www.rawstory.com/rs/2011/02/17/wisconsin-labor-protests-like-cairo-gops-paul-ryan-exclaims/>). In the case of Xintang: “The security clampdown this year is also generally attributed to the protests roiling the Middle East and North Africa, which Chinese authorities don’t want to see imitated in their country” (downloaded October 9: <http://www.pbs.org/newshour/rundown/2011/07/china-protests.html>). For the significance of the unofficial Suez unions in Egypt’s spring, see “Striking Suez Unions fuel the Uprising after 10 Years of Labor Organizing,” see (downloaded October 22, 2011): http://www.democracynow.org/2011/2/10/egyptian_uprising_surges_as_workers_join.

of unemployed workers worldwide is 200 million.²⁷ A January 2011 Gallop poll puts world unemployment at 7% of the workforce.²⁸ The young generation is particularly hard-hit. Unemployed youth today, worldwide, fears less the status of an economically necessary, labor reserve army, than being economically *unnecessary*, a superfluous population of permanently excluded, expendable human beings. And that is a really frightening (but at the same time, dialectically powerful²⁹) answer to the question: What's new?

374 As the mega-cities of the globe make evident, massive proletarianization of the workforce has indeed taken place. But factories have left the cities and moved to enclaves. Striking is the fact that the migrant workforces they employ have shown themselves to be remarkably capable of collective action, despite their precarious position and despite ethnic and linguistic differences.³⁰ And yet, their own cosmopolitan consciousness remains far in advance

27 See the UN News Story on unemployment (downloaded October 22, 2011): <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=37370&Cr=unemployment&Cr1>.

28 This according to the *LA Times*, January 19, 2011 (downloaded October 22, 2011): http://latimesblogs.latimes.com/money_co/2011/01/worldwide-unemployment-is-about-7-new-gallup-survey-finds.html.

29 Zizek is absolutely correct in pointing this out: "As this logic reaches its extreme, would it not be reasonable to bring it to its self-negation: is not a system which renders 80 percent of people irrelevant and useless *itself irrelevant and of no use*?" (Slavoj Zizek, *First as Tragedy, Then as Farce*, London, Verso, 2009, p. 103).

30 See Paul Apostolidis, *Breaks in the Chain: What Immigrant Workers Can Teach America about Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

of what has been achieved by nationally organized, political parties.

Where is the revolutionary class? This may be the wrong question to ask. Perhaps neither category—neither revolution *nor* class—has the necessary traction in our time. First: is societal transformation any longer about revolution in the classical–modern sense? It has long been my suspicion that the Iranian Revolution of 1979 was the last in a long tradition that has run its course, whether in pro-nationalist, anti-colonial, Marxist, or theocratic form. Khoumeini’s political institution of sovereign power, *Wilayat al-Faqih*, was a personal invention, foreign not only to Western traditions, but to Sunni Islam and even Shi’ite political thought. And yet, his triumph in a violent civil war has affinities with the French Revolutionary prototype in many of its distinguishing characteristics: prolonged fratricide, tens of thousands of political executions, including the ritualistic beheadings of political enemies before the public, a trajectory of increasing radicalism, a reign of virtue, a Thermidorian reaction of authoritarian centralization, and, finally, a Girondist foreign policy of revolutionary expansion. But if you can spread revolution by twittering your triumph to the world, why choose the path of a foreign invasion?

375

Today, the videotaped beheadings of random victims does not have the same effect as regicide on the crowd of citizens at the Place de la Révolution. It is not felt by the global public as justified revenge. As is the case with the bombing of civilians, the bulldozing of houses, and the torturing and humiliation of prisoners, it is perceived as inhu-

man and wrong. Abstraction here works dialectically: without the legitimating language of the perpetrators, without the contextual pre-given meanings, the viewing of violence toward the powerless evokes an affective, visceral reaction from global observers who, precisely because the scene is taken out of context, respond concretely, and with empathy. Fratricide, the bloody struggle of civil war as the means of social transformation, is short sighted, as the truth and reconciliation process that must follow proves enormously difficult. And as Thermedorian Reactions make clear, it is far easier to smash the old order than to construct the new.

376

So much for violent revolution. But are we really done with class? The 100 pound gorilla is still with us, the fact that In this global capitalist world, virtually across the board geo-politically, the rich keep getting rich and the poor poorer—and those in power, far from protesting, tell us that this system needs greater, special protection, far greater than that given to the citizens themselves. Free markets (uncontrolled capitalist accumulation) and free societies (democracies Western style) have joined hands, and the end product is global oligarchy. The so-called community of nations protects a global system of enclosures, which works to appropriate every use value that can be turned into a profit-making endeavor. Nothing—not schools, not prisons, not human genes, not wild plants, not the national army, not foreign governments—nothing is exempt from this process of privatization.

So, there *is* class warfare being waged, from the top down. But is there class war? Only if the rest of the world, the 99% of us, responds in kind. (Even Warren Buffett is

not happy with the role he is supposed to play.) I want to oppose the idea that the whole point of politics is to name the enemy (Schmitt's friend/enemy distinction), and to structure one's political organizing in an instrumental way in order to defeat that enemy.

Agonistic politics is a mutually dependent social relationship. Both sides must play the game. Perhaps nothing would appeal to those believing that the bad old is better than the possibility of the new being good, than if this struggle *were* to be defined as class war. Perhaps nothing would make the authorities more relieved than if Occupy Wall Street became a violent movement, because the state can then justify using police violence to put it down. But the vast majority, the 99%, has the force they need in sheer numbers, and does not require armed struggle to prove its point. And that point is: the system upon which we depend, the system that is incorporating more and more of our world, is not only out of control. It is punishing, irrational, and immoral—in Badiou's words, brutal and barbaric.

377

A world community of democratic and sovereign nation-states was supposed to be the end of history, not the end of humanity. But what are we to make of our world, based on absurd contradictions, in which the democratically elected parliament of Greece taxes the people into destitution in order to save the nation? Or the nation of Iraq is liberated by the destruction of its infrastructure and death or displacement of 20% of the population? The logic has indeed something fundamental in common with that of the Cold War, when the capacity to destroy life on the planet was the gold standard of military security, and when post-

colonial villages in Vietnam were bombed into oblivion in order to save their inhabitants from communism.

This is acceptable social behavior, and it's crazy! A communist ethics requires us to say so. The free choice of citizen voters is not freedom, and it is not a choice.³¹ The new tautology: our subjection to the capitalist ethic produces the objectivized spirit of capitalism, which reproduces the capitalist ethic, in an eternal return of the same.

V

378 The glow of optimism felt worldwide when Barak Obama won the US presidency in 2008 was a last (and lost) chance to believe that the system was capable of righting itself. In Obama's loyalty to the two pillars of the world order—capitalist economics and national self interest—his presidency has demonstrated the bankruptcy of both. Given that free markets in a free society have failed to deliver basic human needs, can the world's citizens be asked to hope again? Of course the analogy is exaggerated, and political emergency is qualitatively different—Obama is, happily, not a fascist, and, sadly, not socialist enough—but one is reminded of an exchange between Albert Speer and Adolf Hitler in March 1945, as the Soviet Army closed in on Berlin. Hitler was enraged to discover Speer had blocked his orders, but then calmed down and said “in a relaxed tone”:

31 Hegel's criticism of liberal democracy's understanding of free choice as formal freedom, hence “not freedom itself at all,” is pertinent (see Hegel, *Logic*, paragraph 145).

“Speer, if you can convince yourself that the war is not lost, you can continue to run your office.” (...)

“You know I cannot be convinced of that,” I replied sincerely but without defiance. “The war is lost.”

Hitler launched into his reflections (...) of other difficult situations in his life, situations in which all had seemed lost but which he had mastered. (...) [H]e surprisingly lowered his demand: “If you would believe that the war can still be won, if you could at least have faith in that, all would be well. (...)

Agitated. (...) I said: “I cannot, with the best will in the world. (...)”

Once again Hitler reduced his demand to a formal profession of faith:

“If you could at least hope that we have not lost! You must certainly be able to hope (...) that would be enough to satisfy me.

I did not answer.

There was a long, awkward pause. At last Hitler stood up abruptly. (...)

“You have twenty-four hours to think over your answer! Tomorrow let me know whether you hope that the war can still be won.” Without shaking hands, he dismissed me.³²

Again, the point of comparison is not one of leadership. It is only to point out that hope, too, can be an ideology. I cannot help feeling that Obama himself is aware of this danger, surely having believed in the democratic process that brought him to electoral victory such a short time ago. Obama was fond of repeating: “this is not about me.” And he was precisely correct. It was not. But he himself lacked faith in the people who elected him. Obama is proud to call himself a pragmatist. He just forgot one thing. In attempting to be realistic within the confines of the crazy status quo, he betrayed the pragmatics of the suddenly possible,

32 A. Speer, cited in Nicholas H. Smith: “Peter Dews, *The Idea of Evil*”, book review in *Critical Horizons*, v. 9, n. 1, 2008, p. 13.

which is, after all, the force that elected him in the first place. It is a global force, and it desperately wants change. It is the only sane politics the world now has.

At this moment, being pragmatic in the sense of being cautious, proceeding reasonably within the irrational whole, is the truly risky path. Will the world's leaders recognize this? Will they wake up to the fact that the system they rely on is bankrupt, and that their power rests on air?

In conclusion (Image 9): **What to Do?**

As the Egyptian Feminist Nawal Sadaawi, responded last spring: Make your own revolution. The ways forward will be as varied as the people of this world. Feminists globally have taught us the need for such variety.³³ All of these ways forward deserve our solidarity and support. We, the 99%, must refuse to become invisible to each other. The experiments that are going on now in thousands of locations need space, the space that Walter Benjamin called a *Spielraum* (space of play) to try out doing things differently. And they need time, the slowing of time, the pulling of the emergency brake, so that something new can emerge. This is time that state power wants to cut short, and space that old-style political parties want to foreclose.

33 See Zillah Eisenstein and Chandra Mohanty, "In Support of Occupy Wall Street," *The Feminist Wire*, posted, October 14, 2011 <http://thefeministwire.com/2011/10/in-support-of-occupy-wall-street/>.

o que fazer?	ماذا؟	چه کاری انجام دهید؟	cosa fare?
Was Tun?	kaj storiti?	kisa w dwe fè?	
מה לעשות?	что делать?	میں کیا کروں؟	apa yang perlu dilakukan?
何をやるか？	Que Faire?	怎么办？	
ماذا تفعل؟	What to Do?	phài lăm gi?	
¿qué hacer?	ne yapmali?	што пабиус?	hva du skal gjøre?
무엇을 위해?	çfarè tè bēni?	क्या करना है?	Co s tím?
hvað á að gera?	τι να κάνω;	què fer?	
ဘာလုပ်ဖို့အတွက်?	hүү үүтэг;	nini cha kufanya?	

Image 9.

Susan Buck-Morss

There is no rush. The slowing of time is itself the new beginning.³⁴ Every day that this event continues, it performs the possibility that the world can be otherwise. Against the hegemony of the present world order that passes itself off as natural and necessary, global actors are tearing a hole in knowledge. New forms emerge. They nourish our imagination, the most radical power that we as humans have.

382

³⁴ Badiou's critique of capitalist time in yesterday's talk is right to the point here.

Les Figures de la démocratisation

Alain Touraine

La démocratie n'est pas un état naturel; elle a toujours été conquise. On le comprend dès l'instant où on définit la démocratie. Ce qu'il faut faire ici très rapidement pour se concentrer sur le processus ou les formes et les figures de la démocratisation.

I. Rappel: la démocratie

Le fait premier est le pouvoir, la domination du plus fort et de celui qui dispose des ressources les plus grandes. Il transmet son pouvoir à des institutions qui assurent la paix civile, c'est-à-dire le respect du pouvoir en place et qui prélèvent sur la masse de la population une partie du produit de leur travail sous la forme de biens matériels, de journées de travail gratuites ou de participation aux guerres dirigées par ceux qui détiennent le pouvoir. L'idée de démocratie renverse sim-

plement cette conception. Elle pose le principe premier de la souveraineté populaire et elle invente d'abord des moyens de donner un sens concret et efficace à cette expression et ensuite de transformer la souveraineté populaire en processus de gouvernement, de gestion politique qui a son tour contrôle l'exécutif, c'est-à-dire l'État dont l'existence est d'abord indispensable à cause des rapports avec d'autres groupes ou collectivités.

a) Le peuple n'est pas par lui-même le fondement de la démocratie, il ne l'est que s'il devient la nation et même la république, c'est-à-dire si la souveraineté est affirmée comme le droit de prendre les décisions qui affectent l'ensemble de la collectivité.

384

La création d'une nation est une tâche longue, difficile et qui n'aboutit pas toujours à un résultat positif et stable. Beaucoup de pays, qui sont aujourd'hui considérés comme des États indépendants, ne reposent pas sur une conscience nationale. On vient de s'en apercevoir avec le cas de la Libye qui est restée, même sous la férule brutale du colonel Kadhafi, un agglomérat de tribus qui s'étaient d'abord organisées sous forme de trois territoires créés par les romains puis qui étaient devenus un territoire unifié sous la domination italienne mais qui était resté en réalité un ensemble de tribus nomades appuyées, d'un côté sur le territoire de la Cyrénaïque et de l'autre sur celui de la Tripolitaine. La création de la nation entraîne presque toujours l'élimination ou la subordination de minorités ethniques, linguistiques ou religieuses. Parfois, cette subordination ou cette élimi-

nation sont poussées très loin. Le modèle français de République a voulu pendant longtemps reposer sur une assimilation obligatoire, forcer des minorités régionales et parfois même religieuses dans la guerre violente menée par Louis XIV pour détruire les protestants, en particulier dans les Cévennes. L'instrument principal de création d'une nation a été toujours l'imposition d'une langue nationale, même là où il existait un certain nombre de langues régionales, comme c'est le cas en Chine, comme cela a été le cas en Allemagne et surtout en Italie où, jusqu'à une date récente, les individus et les familles s'identifiaient plus à un ensemble plus régional ou même urbain qu'à un ensemble national. C'est tout récemment, avec les efforts courageux faits par le gouvernement Prodi qu'une conscience nationale, qui existait certes mais faiblement, a été renforcée par la nécessité de l'Italie de se transformer pour être capable d'entrer dans l'ensemble européen, et plus précisément encore dans la zone euro. Certains pays importants n'ont pas réussi ou ont finalement échoué à créer une République unifiée. C'est le cas de pays qui ont été des empires, par conséquent hétérogènes. Le cas le plus intéressant en Europe occidentale est celui de l'Espagne, pièce maîtresse d'un empire et qui aujourd'hui, privée de l'empire, devenu Pays-Bas, ou partie de l'Allemagne, ou de l'Autriche devient une fédération de communautés parmi lesquelles la Catalogne et le Pays basque ont atteint un niveau d'autonomie assez grand pour qu'on puisse presque parler de confédération plutôt que de fédération. Beaucoup de pays africains ont été dévastés par des guerres qu'on peut appeler tribales, fondées

sur les conflits entre des régions qui correspondent plus ou moins à des ethnies. La création d'une nation suppose un État fort, disposant à la fois du pouvoir monétaire et du pouvoir militaire, c'est-à-dire du pouvoir de lever des impôts et des soldats. Le peuple a pris conscience de lui, souvent quand il était en armes. Le cas particulièrement important fut celui de la France au moment de la Révolution française quand le pays, attaqué par les monarchies européennes, se leva en arme, ou plutôt fut mobilisé, mais comme participation volontaire à la défense de la nation qui devint sous cette pression une République.

386

b) L'unité du peuple doit se transformer en pluralité de groupements ou de partis politiques ou para politiques entre lesquels les membres du peuple, parce qu'ils sont citoyens, c'est-à-dire parce qu'ils ont des droits politiques, peuvent choisir librement et en faisant imposer leur volonté collective ou au moins majoritaire aux décisions des pouvoirs politiques.

c) L'État est nécessairement unique; s'il ne l'est pas, la guerre civile ou la guerre des factions détruisent l'unité du peuple. La plupart des pays qui sont considérés aujourd'hui comme les plus démocratiques ont connu de longues périodes de guerres civiles qui étaient parfois, en particulier dans le cas anglais, des luttes de dynasties comme les Tudor et les Lancaster. Une condition essentielle de démocratie est la possibilité pour le peuple, à travers ses représentants politiques, de contrôler et de limiter les pouvoirs de l'État et même de les destituer, c'est le sens même de la souveraine-

té populaire. La séparation des pouvoirs à laquelle Montesquieu a attaché tant d'importance est un aspect particulier de la démocratie et dont le sens est moins clair qu'autrefois car il n'est pas suffisant de séparer les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires. Il faut aussi que soit reconnue la liberté de la presse et plus généralement aujourd'hui des médias et on peut facilement et à juste titre définir d'autres pouvoirs dont il faut maintenir l'indépendance.

Cet ensemble de relations entre la nation, les partis et l'État élu et révocable semble à beaucoup et à moi-même impliquer une séparation entre l'État et les autorités religieuses, qui par définition s'estiment en droit de formuler et d'imposer des normes de conduite et d'expression. Autant on peut facilement imaginer l'existence de nations qui s'identifient fortement avec une religion, autant l'État doit être indépendant d'une religion telle qu'elle soit. Un exemple important de cette situation nous est donné aujourd'hui par la Turquie qui a gardé d'Atatürk sa nature de République laïque, et qui pourtant est à la fois un pays très fortement islamisé et placé depuis un certain nombre d'années sous l'autorité d'un parti qui détient le pouvoir d'État et qui se définit lui-même comme islamique. Des exemples moins importants nous sont donnés par des pays du nord de l'Europe où existe une religion d'État qui appartient à l'ensemble des Églises réformées, luthériennes ou anglicanes mais qui sont elles-mêmes, tout en étant des Églises d'État, des garants de la laïcité de l'État étant donné leur absence d'intervention dans le domaine politique.

II. Tendances positives et tendances négatives à la démocratisation

388 Une théorie qu'on peut nommer classique tant elle a été largement acceptée a associé, dans un schéma évolutionniste, la modernisation économique, la complexité des formes de vie sociales et la démocratie. Le principe posé était simple: plus un pays est moderne, plus il est démocratique, formule qui voulait même dire que ce n'est que par la modernisation économique qu'un pays peut devenir démocratique puisque la modernisation pose la libre circulation des biens et des idées et donc la soumission d'un pouvoir politique à la complexité changeante des relations entre groupes économiques et, par conséquent, aussi sociaux. Parmi beaucoup d'auteurs, Martine Lipset a donné à cette théorie sa forme canonique. Vision optimiste qui montrait l'association nécessaire de ce que l'on appelle le progrès économique et la marche vers la démocratie, la démocratisation était donc conçue comme l'aspect politique de la modernisation. Tout ce qui faisait progresser la vie économique, son adaptation aux changements et sa complexité, non seulement était considéré comme favorable à la démocratisation mais encore était considéré comme une condition indispensable. Cette théorie s'est appuyée sur des exemples historiques très importants, en particulier sur l'exemple britannique. La Grande-Bretagne a été à l'avant-garde de la société dominée par le commerce et surtout par l'industrie contre les sociétés agricoles dominées par une aristocratie foncière et c'est en Grande-Bretagne qu'a été proclamé l'*Habeas corpus*, principe fondamental de la li-

berté des citoyens et donc de la rupture avec l'absolutisme. Dès 1688, la Grande-Bretagne a proclamé des principes de gouvernement qui représentent la première formulation de l'idée majeure des Droits de l'homme. À l'exemple britannique on peut ajouter l'exemple hollandais, pays placé au centre des échanges économiques avant que s'installe la domination britannique et qui fut le refuge de tous ceux qui étaient menacés par l'intolérance. La formation des nations ne correspondit pourtant pas à ce schéma dans la mesure où le pouvoir absolu résistait à la démocratisation et où c'est souvent par des mouvements de libération et aussi des mouvements révolutionnaires que se constituèrent des nations libres qui formèrent la base de la démocratie.

Mais à côté de cette idée de la démocratie comme forme politique de la modernisation, il est devenu indispensable de donner autant d'importance à une conception opposée. La modernisation crée des systèmes de communication, de relation et d'information qui peuvent permettre la création de pouvoirs et être capables d'exercer un contrôle de plus en plus large et multiforme des conduites des citoyens. Cette observation correspond au sentiment très répandu que le monde le plus modernisé correspond à des sociétés de masse et, par conséquent, à la pénétration dans tous les aspects de la vie des individus et des groupes d'orientation de formes d'organisation qui sont commandées par la recherche du pouvoir politique, du profit économique et de ce qu'on appelle la culture de masse. Il n'est pas acceptable de dire que la modernisation de la production, de la consommation et des communications entraîne

la démocratie ou au contraire la détruit. Les deux expressions sont également justes mais également fausses si on veut y voir une tendance unique. C'est ce qui fait que la démocratisation n'est pas une situation ou une tendance historique mais une action qui renforce les relations entre la modernité économique et la démocratie et s'oppose à la création de société et d'économie de masse, c'est-à-dire dirigée non pas par des pouvoirs mais par les forces dominantes de l'économie, de la politique et de la culture. On a pu dire que la démocratie s'était lentement et difficilement imposée dans un certain nombre de pays; elle a beaucoup augmenté dans la période récente à partir du XX^{ème} siècle mais elle fut détruite par la création de pouvoirs totaux ou même totalitaires. Les monarchies absolues ne possédaient pas une capacité de contrôle aussi diversifiée et approfondie sur les individus et les groupes. Elles agissaient avant tout par la répression en définissant des normes d'organisation et de conduites. Les sociétés totalitaires des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles sont au contraire des sociétés qui, de diverses manières, soit sous la direction d'un pouvoir capitaliste, soit sous la direction d'un pouvoir politique et militaire, soit enfin sous la direction d'un pouvoir religieux et culturel, imposent des valeurs et des normes de conduite dans tous les domaines de l'expérience individuelle et collective. Ces constatations opposées conduisent à reconnaître l'existence de deux conditions complémentaires de la démocratisation. La première est la disparition des pouvoirs absolus, et par conséquent l'existence de la tolérance et de la pluralité politique, mais la deuxième, qui a au-

tant d'importance, est l'intériorisation de la conscience de citoyenneté, c'est-à-dire la conscience de l'existence de droits politiques revendiqués par les citoyens et qui leur donne la réalité du pouvoir en dernière instance qui est le pouvoir du peuple qu'on appelle la République, quel que soit la forme concrète des institutions qui peuvent être des monarchies comme dans le cas britannique, ce qui n'est pas un obstacle à la démocratie.

III. Les étapes de la démocratisation

On peut considérer les trois niveaux que la plupart des auteurs distinguent dans le fonctionnement de la démocratie et que j'ai rappelés en commençant:

- La formation d'une nation qu'on peut appeler aussi République.
- La libre formation de choix politiques multipliés par des élections libres et générales.
- Le contrôle du pouvoir exécutif par un pouvoir élu pouvant aller jusqu'à la révocation du pouvoir politique.

391

Cette succession de trois conditions, allant de la base au sommet de la société politique, peut être traduite en termes d'évolution. On admet souvent que la démocratie politique, c'est-à-dire la citoyenneté, est la condition première d'autres formes de démocratie et qu'il est impossible de créer ces autres formes en l'absence d'une démocratie politique. En particulier, la démocratie qu'on peut appeler économique et sociale ne peut pas exister en dehors de

la présence de la démocratie politique, parce que celle-ci concerne l'ensemble des citoyens tandis que l'unité de formation et d'expression de la démocratie économique et sociale est toujours un ensemble particulier, car les problèmes de l'agriculture ne sont pas ceux des petites entreprises artisanales et encore moins ceux de la grande industrie ou de l'information et de la consommation. C'est une affirmation essentielle qui impose la priorité de la démocratie politique sur toutes les autres formes de démocratie. Parler de démocratie sociale ou même populaire en l'absence de démocratie politique n'est qu'un geste de propagande qui est contredit par la réalité observable. Une dictature politique ne peut pas créer ou même seulement respecter une

392 démocratie sociale et économique. Les droits sociaux ont été à juste titre conçus comme une extension des droits politiques. C'est la force de la démocratie politique anglaise qui a permis aux Fabiens, groupe d'intellectuels et de syndicalistes, de revendiquer et d'obtenir l'extension de la démocratie politique au respect de droits sociaux s'appliquant dans les cadres divers de l'activité économique. La reconnaissance de droits sociaux seuls ne peut pas conduire au caractère universel de la reconnaissance des droits. Seule l'idée de citoyenneté porte en elle cette revendication universaliste, comme l'avait compris au XVIII^{ème} siècle à la fois les Américains libérés de la colonisation anglaise et proclamant leur indépendance et les révolutionnaires français qui, après avoir proclamé la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen s'efforcèrent, d'abord sans succès, de les étendre aux domaines économiques et professionnels

avant d'y parvenir tardivement, comme les Américains de leur côté, alors que les Anglais et les Allemands reconnaissent et affirment l'existence de droits sociaux et économiques dès la fin du XIX^{ème} siècle et dans le cas de l'Allemagne à l'époque de Bismarck, le chancelier de fer.

De la même manière, on a affirmé que la reconnaissance de droits culturels, c'est-à-dire linguistiques et religieux mais aussi touchant la vie quotidienne, l'alimentation et les formes de vie familiale n'ont pu être conquises — et elles ne le sont en général que très partiellement — que dans la mesure où elles sont portées en avant et soutenues par la démocratie politique et la démocratie économique et sociale. Il ne faut pas confondre cette succession de phases avec l'idée d'un progrès de la démocratie participative. Celle-ci n'a pas encore acquis assez d'importance pour pouvoir être considérée comme une étape de la démocratisation aussi fondamentale que la reconnaissance de la citoyenneté et celle des droits des travailleurs.

393

En réalité, ce qui a été dit plus haut sur l'existence de deux tendances opposées dans l'organisation politique, l'une qui mène vers l'individualisation, la reconnaissance des droits et de l'autonomie de chaque individu et l'autre, celle qui renforce la capacité d'intervention d'un pouvoir central qu'il soit économique, politique ou culturel constitue ce qu'on appelle une société de masse ou une société soumise à la domination d'un capitalisme globalisé ou dans le cas le plus extrême la soumission de tous à un État totalitaire. Il nous oblige à renverser l'ordre des trois étapes qui vient d'être établi, sans le supprimer d'aucune manière mais

pour montrer la formation des fondements de la démocratie qui peuvent s'opposer le plus efficacement à l'extension des pouvoirs centraux. Dans cette perspective il faut, au lieu de prendre comme point de départ le renversement de la monarchie absolue prendre, à l'inverse comme l'étape la plus fondamentale du processus de démocratisation, l'affirmation des droits de l'individu considérée comme un principe universel et non pas un principe limité à chaque individu qui serait différent par nature de tous les autres. Les Droits de l'homme que j'ai déjà évoqués sont bien des droits universels mais qui sont présents dans chaque individu. C'est peut-être ici qu'on atteint le plus directement le fondement le plus important et le plus général de la démocratisation.

394 L'affirmation des droits du peuple peut conduire à tous les types de déviation si le peuple n'est pas considéré comme l'expression collective des droits absolus parce qu'universels de chaque individu. Cet individualisme doit donc s'exprimer en termes de droits, ce qui n'a rien à voir avec l'individualisme de l'enrichissement et de la consommation. La capacité pour un individu de s'enrichir n'a rien à voir avec la démocratie, ni positivement, ni négativement.

Lorsqu'on passe au deuxième niveau, c'est-à-dire celui des relations économiques et sociales, l'élément qui constitue la démocratie est l'existence de négociations sociales, c'est-à-dire de la recherche de participation de responsabilité sociale de tous les travailleurs qui compense la puissance du détenteur individuel de la richesse ou de la propriété. Ce n'est pas un hasard si l'existence des conventions collectives a joué un rôle aussi central dans la formation de

la démocratie économique et sociale, ce qui veut dire que les syndicats ont joué un rôle de démocratisation à ce niveau, comme la citoyenneté au niveau politique. Le dernier niveau est celui de la culture qui inclut la consommation mais aussi l'appartenance à des groupes non pas d'intérêts mais culturels comme la religion, les groupes nationaux, linguistiques ou des groupes politiques et des associations de tous les ordres. Il s'agit ici de reconnaître la diversité. On est au plus loin de l'affirmation universaliste du citoyen puisqu'il s'agit de reconnaître, au contraire, l'appartenance à des groupes particuliers le plus souvent donc minoritaires. Mais c'est bien là la ligne directrice de la démocratisation comme processus progressif. On commence par reconnaître le caractère universel des droits politiques; puis on les étend aux droits économiques et sociaux, qui par définition concernent des groupes très divers comme le sont les diverses professions. Ainsi se combinent une unité et l'universalisme de la citoyenneté avec la diversité relative des milieux professionnels qui se placent néanmoins facilement à l'intérieur de règles générales émises par les États démocratiques et qui reconnaissent le droit de tous les travailleurs à signer un contrat personnel qui comprend des obligations des deux côtés. Enfin, lorsqu'on aborde le niveau culturel sous tous ses aspects on rencontre la diversité qui peut apparaître comme contradictoire avec l'unité de la citoyenneté, mais il n'y a de démocratisation au niveau le plus élevé que quand on accepte de combiner l'unité de la citoyenneté, qui appartient à tous, avec le respect de la diversité des cultures donc des droits de certains

à, par exemple exprimer des opinions politiques ou des appartenances religieuses ou des goûts culturels qu'il n'est pas question d'imposer à tous. C'est ainsi par ce double mouvement qui va de l'individu à l'État et de l'État à l'individu que la démocratisation se trouve fondée et surtout protégée contre les deux modes opposés et complémentaires dans leur action des destructions de la démocratie, que sont d'une part l'individualisme économique, qui conduit l'individu à ne se soucier que de son enrichissement sans prendre en considération les effets sociétaux ou les effets sur d'autres individus, qui sont par exemple condamnés à la misère à cause de leur dépendance de celui qui est devenu riche et propriétaire. De l'autre côté, il s'agit du rôle d'écrasement des libertés personnelles par un État qui se dit dépositaire des droits universels de chaque citoyen ou de chaque catégorie professionnelle. Ce principe est le fondement le plus solide et donc le plus essentiel, nécessaire, d'une œuvre de démocratisation. Vouloir que tous les citoyens soient identiques, aient le même culte patriotique, les mêmes modes de consommation et d'éducation et de communication a pu être un élément positif de la démocratisation à l'époque où les différences régionales, locales et professionnelles constituaient des barrières sociales presque sans communication. Aujourd'hui au contraire, il est clair que ce n'est pas l'uniformité, l'homogénéité, l'identité collective qui sont des fondements solides de la démocratisation, mais au contraire la combinaison de l'universalité des droits avec la diversité des appartenances culturelles et même sociales. Nous attachons en ce moment une impor-

tance particulière aux problèmes très difficiles de la combinaison de la démocratie avec la diversité des religions. Que la reconnaissance de la diversité religieuse soit un principe fondamental de démocratie c'est la nature même de la laïcité qui le dit, mais il n'est plus suffisant de reconnaître la "liberté des cultes" comme si ceux-ci n'appartenaient qu'à la vie privée, il faut aussi que les religions soient reconnues positivement comme des ensembles de croyance qui ont des effets sur les conduites morales et sur les rapports à l'État et aux autres éléments de l'organisation sociale. Il est important que l'État laïc ne soit pas un État qui ignore et tient en lisière les différentes religions. Il est souhaitable que chaque société appuie ce qui, dans une ou plusieurs religions, assure l'autonomie et donc les droits universels des individus. Ce principe religieux est favorable à la démocratie, tout autant que le commandement de la vie sociale par les autorités religieuses et par des références à des messages religieux, divins ou non est contradictoire avec l'existence de la démocratie. Ce que nous voyons s'esquisser aujourd'hui en Tunisie et ce que nous voyons depuis plus longtemps et plus solidement en Turquie, mais aussi l'importance de la tradition catholique et chrétienne dans des pays européens, permet de construire des combinaisons chaque fois originales entre l'universalisme des droits et le particularisme des sujets concrets, des catégories sociales et surtout des groupes culturels qu'ils soient politiques, linguistiques, religieux ou autres, sans oublier les droits à la diversité sexuelle qui commencent à peine à gagner du terrain dans l'ensemble du monde.

IV. Les étapes de la modernisation

Il me semble nécessaire de revenir sur cette idée des étapes de la modernisation car elle signifie que la démocratisation commence par son aspect le plus universaliste, mais aussi le moins défini socialement, et s'élève vers une démocratie sociale et économique où l'universalisme est toujours présent, mais doit être combiné avec des différences sociales, en particulier économiques et professionnelles qui font des milieux d'activités économiques un ensemble très diversifié et sans unité, voire même rempli de conflits. Et finalement, l'universalisme ne peut plus être séparé de la diversité, du respect des différences dans le domaine de la culture en donnant une importance particulière aux phénomènes religieux, et plus largement à tous les éléments de ce qu'on peut appeler le jugement moral. Mais à toutes les étapes il doit y avoir une complémentarité, une association entre l'universalisme des droits et le caractère particulier d'une société. De la même manière, on n'est pas citoyen du monde mais citoyen d'un pays ou même seulement d'un ensemble plus petit, local ou régional, dans la mesure où des conventions collectives correspondent à des milieux professionnels qui peuvent être très larges mais aussi très restreints dans le domaine culturel; la reconnaissance des droits s'applique à la pluralité des appartenances religieuses, ethniques, linguistiques, sexuelles, etc.

V. Les ennemis de la démocratisation

Ce thème vient d'être rapidement esquissé mais il mérite d'être présenté de manière plus directe. Présentons-le

historiquement, c'est-à-dire en référence aux trois étapes de la démocratisation: politique, économique-social, culturel. Admettons aussi que dans le cas du monde occidental, ces étapes ont correspondu pour l'essentiel à la période du XV^{ème} au XVIII^{ème} siècle dans le cas de la démocratie politique, au XIX^{ème} et XX^{ème} siècles dans le cas de la démocratie économique et sociale et à la fin du XX^{ème} et au début du XXI^{ème} siècle pour la démocratisation culturelle. A chacune de ces étapes, il existe deux types principaux de déviation ou même de destruction du processus de démocratisation.

Dans la première étape, celle de la démocratie politique qui a dominé la longue période qui va du XV^{ème} au XVIII^{ème} siècle et où on a vu se constituer les premières démocraties soit dans les communes italiennes, soit dans les villes et dans les États du nord de l'Europe, en particulier des Pays-Bas, l'action négative contre la démocratisation s'est formée et l'accumulation de la richesse personnelle et, par conséquent, la formation de milieux dirigeants économiques et politiques qui sont d'abord politiques, c'est-à-dire associés à l'État qui le domine ou sont contrôlés par lui; d'autre part il existe dans cette même étape des phénomènes qui sont simplement des échecs de la démocratisation plutôt que de destruction active de celle-ci. Il s'agit de l'instabilité du pouvoir affaibli par des luttes pour le pouvoir ou des tentatives de dictature.

Dans l'étape dominée par la démocratisation économique et sociale, ce qui est le plus négatif n'est plus ici l'enrichissement personnel mais l'enrichissement collectif d'une classe dirigeante et dominante qui peut devenir aussi une classe

de colonisateurs. On peut encore considérer comme faisant partie de cet ensemble les privilèges obtenus par des fidèles d'une religion par rapport à d'autres.

Enfin dans la troisième étape de cette évolution, l'échec de la démocratisation est ce qu'on appelle la société de masse, formé d'un ensemble d'individus consommateurs qui ne revendiquent pas une égalité, qui ne revendiquent pas non plus des droits universels mais simplement l'accès le plus large possible à des biens de consommation de tous ordres. Enfin, beaucoup plus négatif est, à ce troisième niveau, la domination exercée par un pouvoir total ou même totalitaire qui impose à l'ensemble de la population des conduites politiques, culturelles, religieuses ou mêmes alimentaires et vestimentaires. Par conséquent, la démocratisation qui progresse d'une étape à l'autre est en même temps constamment menacée et les menaces peuvent être plus graves, plus générales et globales dans la troisième étape que dans la première. Ce que nous exprimons simplement en reconnaissant que les monarchies absolues européennes ou d'autres parties du monde exercent un contrôle sur les conduites individuelles et collectives brutales mais beaucoup plus limitées que les États totalitaires du XX^{ème} et du XXI^{ème} siècles qui pénètrent dans tous les domaines, et en particulier dans des domaines qui concernent le plus directement la subjectivité, les croyances, les attitudes, les formes de vie qui peuvent entraîner une conscience très vive de persécution quand les choix des individus ne sont pas respectés, ce qui est nécessairement le cas dans les régimes totalitaires.

VI. Réforme ou révolution

La présence et l'opposition de ces deux processus de démocratisation est bien connue et même est devenue classique. Très nombreux sont en effet les auteurs qui opposent des mécanismes de destruction par l'extérieur, c'est-à-dire par la violence en premier lieu d'un régime politique anti-démocratique à l'évolution de l'intérieur grâce à une modernisation économique et sociale autant que politique, de l'élargissement de la vie politique et l'extension de la facilité de la démocratie politique vers la démocratie économique et sociale et vers la démocratie culturelle. La démocratisation par rupture, par attaques extérieures ou par mouvements révolutionnaires intérieurs détruit le plus complètement le pouvoir anti-démocratique, c'est-à-dire la monarchie absolue, mais la violence révolutionnaire exercée contre un pouvoir s'étend aussi à des actes de violence et d'exclusion contre des catégories de la population, contre l'aristocratie, la bourgeoisie, les ordres religieux et le clergé séculier, selon les situations. Cette origine révolutionnaire de la démocratie permet de renverser des pouvoirs monarchiques ou oligarchiques que d'autres méthodes ne permettent pas d'atteindre, mais le remplacement de la loi par la violence entraîne fatalement une destruction, qui peut être complète, de la démocratisation. Le monde est encore plein aujourd'hui de régimes fondés sur la violence et qui en appellent souvent à leur nature démocratique, sans que cette affirmation soit acceptable. Avant tout autre exemple, la Révolution française a montré comment un mouvement libérateur anti-monarchique pouvait aboutir pendant la du-

rée de l'Assemblée constituante à de grands actes de libération et à la Proclamation de Droits de l'homme, mais à partir du moment où les luttes sociales intérieures se sont accentuées et ont été doublées par des attaques venant des armées "des princes" on a vu la violence l'emporter, au nom de la démocratie mais en fait contre elle, en Vendée, à Nantes, à Lyon et à Paris par exemple, au moment des massacres de septembre et pendant la période dite de "la Grande Terreur" qui s'acheva avec l'exécution de Robespierre et d'autres dirigeants de la Convention montagnarde. Mais il serait tout aussi faux de considérer qu'une démocratisation sans violence, par élargissement progressif du corps électoral ou la généralisation de certains droits peut mener au même résultat final sans les tragédies créées par la violence politique. On peut, au contraire, penser que cette évolution pacifique conduit plutôt au remplacement d'une élite dirigeante par une autre, plutôt qu'à un progrès de la démocratisation, et en particulier de l'égalité et du respect des droits de tous. La combinaison des deux modes de changement politique peut être conçue et trouver des expressions réelles fréquentes dans l'histoire. La violence a le droit de s'exercer contre ce qu'on nomme toujours les privilèges qui n'ont pas de fondement légal même s'ils ont des fondements coutumiers. La nuit du 4 août 1789 fut le résultat de la Grande peur, c'est-à-dire d'attaques menées contre des châteaux pour supprimer des titres de propriétés des nobles. On peut donc parler d'une violence qui a obligé la noblesse à renoncer à ses privilèges mais on ne peut pas considérer une telle violence comme condamnable puisque

ce qui a été supprimé n'est pas un droit, mais le contraire d'un droit général, c'est-à-dire un privilège. Inversement, l'union d'une pression pour la démocratie avec une phase de transformation et d'élargissement du monde économique peut aboutir sans violence et sans discontinuité à une démocratisation étendue au domaine économique et social et, aujourd'hui même, au domaine culturel. Nous voyons tous les jours des barrières tomber, des interdits disparaître et des conduites jusque-là interdites reconnues par la loi. Nous sommes dans une période où la reconnaissance du mariage et de l'adoption par des couples homosexuels a pris un caractère de fortes pressions dans beaucoup de pays. Certains d'entre eux ont déjà accepté ces nouveaux droits et on peut penser que ce mouvement va s'accélérer et se généraliser dans les années ou dans les décennies qui viennent. Il est de même probable que les libertés religieuses vont s'étendre. Il faut ici parler plus précisément. La diversité des conduites culturelles, qu'elles concernent l'alimentation ou des croyances religieuses est acceptable, et même positive, lorsqu'elles se combinent avec le respect ou même le renforcement de l'universalisme des droits fondamentaux, c'est-à-dire en particulier avec la citoyenneté. Si la diversité culturelle n'a pas cette contrepartie, elle entraîne presque nécessairement des guerres civiles excitées par la passion religieuse. Au contraire, lorsque l'égalité de tous dans les droits politiques, sociaux et culturels est fortement établie, la reconnaissance des droits culturels donc, qui sont toujours des droits à la différence, est tout à fait justifiée dans la mesure et dans la mesure seulement où

sont reconnus au-dessus des droits culturels, des droits universels. Un exemple domine les autres par son importance. Il est souhaitable et même nécessaire que la liberté religieuse soit respectée partout, c'est-à-dire que les différentes églises ou organisations religieuses puissent organiser le culte et leur activité annexe librement, y compris dans des manifestations publiques. Mais il est plus important encore que soit reconnue la liberté religieuse de chacun, c'est-à-dire que chaque individu puisse choisir une Église, changer de choix, refuser toutes les Églises, épouser un conjoint qui appartient à une autre Église ou qui n'appartient à aucune. Il va sans dire que ces règles ne rencontrent aucune difficulté dans le mariage civil et qu'il

404 n'est pas question de modifier l'état de choses existant dans ce domaine, mais il est nécessaire que les Églises, quelles qu'elles soient, reconnaissent le droit de chaque individu de ne pas être religieux ou d'appartenir à une autre confession religieuse quelle qu'elle soit, à condition qu'elle soit reconnue comme une Église au sens le plus large du terme, et non pas comme une secte au sens le plus étroit et le plus négatif de ce terme. Rien ne nous assure que l'évolution culturelle sera de plus en plus pacifique, aura pour but principal la reconnaissance des libertés réclamées par tous les groupes ou catégories. J'ai déjà dit presque en commençant que la période présente était favorable aux dangers majeurs que représentent le totalitarisme, qui est le contraire des monarchies absolues, qui peut être moins brutal du point de vue des droits politiques et plus brutal en ce qui concerne la vie sociale et culturelle.

Il est donc probable qu'au cours du siècle qui commence nous verrons se développer des mouvements de libération cherchant à détruire des interdits et à faire respecter le droit des minorités, qu'elles soient religieuses, politiques, nationales ou sexuelles.

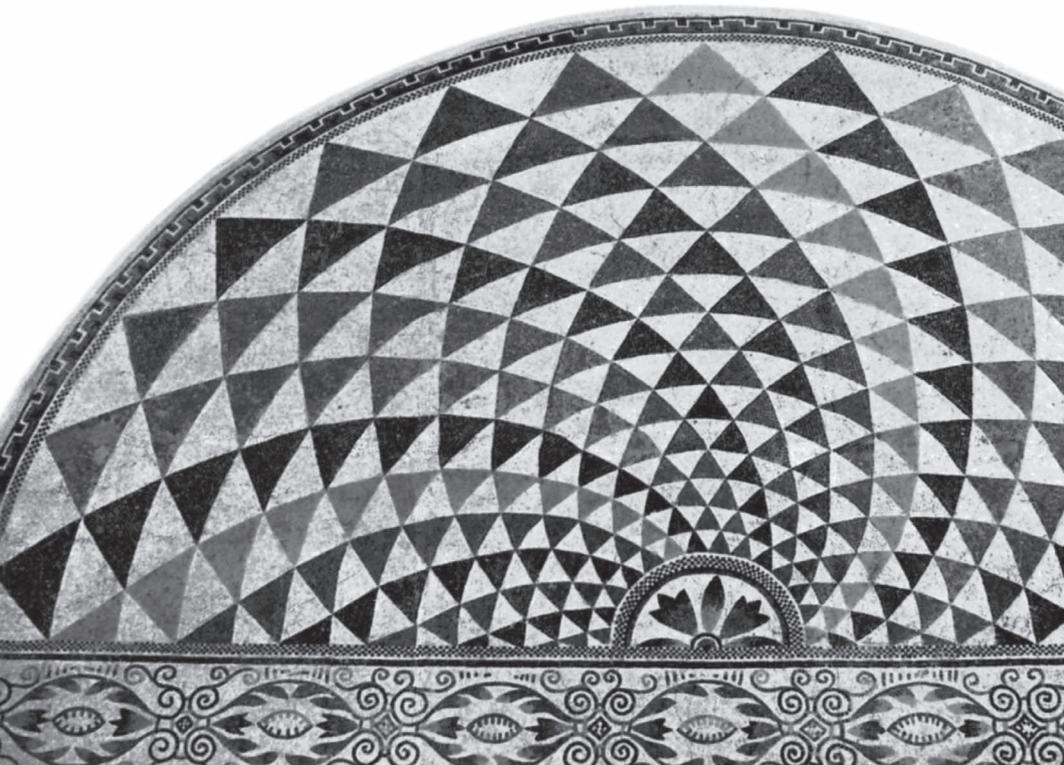
La seule évolution qui ne soit pas ambivalente, qui n'ait pas des effets à la fois positifs et négatifs sur la démocratisation, est l'intériorisation de la conscience de soi, de ses droits et de ses appartenances. Intériorisation qui n'est pas séparable du caractère de plus en plus universel des droits reconnus. Plus un droit est reconnu consciemment par chacun comme un droit personnel et plus il peut être facilement reconnu comme un droit universel puisqu'il est détaché de plus en plus de catégories particulières. L'évolution des droits associe de plus en plus étroitement l'individualité des droits à leur universalisme, et par conséquent au recul des droits catégoriels, professionnels, économiques, religieux ou autres. On pourrait même résumer toute l'évolution de la démocratie de cette manière. Idée qui n'est pas nouvelle et qui a eu un succès mérité quand elle a été présentée par Benjamin Constant qui a décrit le passage de la liberté des anciens à la liberté des modernes. La liberté des anciens, selon lui, était celle de leur société, la liberté de la cité et donc de ses citoyens, au contraire la liberté des modernes est celle des individus par rapport à des pouvoirs, qui, comme je l'ai déjà indiqué, sont de plus en plus envahissants. Le passage à la liberté des modernes, qui nous concerne directement depuis plusieurs siècles, est par conséquent le débordement de toutes

les formes d'organisations et de tous les droits particuliers, touchant des groupes professionnels, politiques, religieux ou autres à la liberté de l'individu, c'est-à-dire à la liberté de tous, présente en chacun et permettant à chacun de protester au nom de droits universels pour défendre ses droits individuels en affirmant le caractère universel de ses droits. Beaucoup de sociologues ont fait appel à la notion de sujet, qui avait été condamnée pendant une certaine période, pour désigner ce caractère à la fois individuel et universel des droits. Les droits politiques et sociaux, et surtout culturels sont des droits qui combinent le caractère universel du droit et la particularité, la spécificité de la catégorie concernée. L'idéal dans le point final d'une telle évolution pouvant être définie comme l'universalisation de l'existence individuelle, ce qui supposerait une conscience individuelle, respectueuse de toutes les conditions nécessaires aux libertés des autres, ce qui relève probablement de l'utopie mais indique bien la direction dans laquelle il semble souhaitable de l'évoquer. C'est bien sur cette idée de Benjamin Constant qu'il faut conclure. Dans les temps modernes, avec la complexité de leur organisation et de leur réseau de communication ainsi que de leur appareil de production, la liberté et donc la démocratie ne peuvent être fondées que sur la reconnaissance de l'universalisme de droits individuels. Droits individuels qui peuvent prendre la forme de droits collectifs quand il s'agit de reconnaître une liberté économique, professionnelle ou sociale, comme cela est déjà le cas dans beaucoup de pays. L'intériorisation des droits, le fait que le fondement des droits est dans la na-

ture de l'individu lui-même, qui peut prendre conscience de lui-même, et par conséquent affirmer ses droits, est le sens le plus général de l'évolution politique, ce qui ne veut pas dire que cette évolution se réalise nécessairement. On peut au contraire, comme je l'ai fait moi-même ici, souligner la gravité de la perte des droits et donc de la disparition de la démocratie dans les régimes totalitaires. Inversement, nous apprenons ainsi que la meilleure défense contre ces régimes totalitaires est l'affirmation de la conscience morale et donc des droits de chaque individu et de chaque collectivité.



Collaborateurs



Collaborateurs

Abdulrahman Al-Salimi (Oman). Docteur (PhD) (Durham University, Royaume-Uni, 2001), il est le rédacteur en chef de la revue *Al Tasamoh (Tolérance)*, publiée par le Ministère des Dotations et Affaires Religieuses du Sultanat de Oman. Professeur d'Études Islamiques à l'Institut d'Études de la Shariah, à Muscat, Oman, étant chargé de l'organisation de la première conférence internationale sur la jurisprudence islamique, ayant lieu à Oman. Auteur de nombreux travaux et articles de journaux/quotidiens, revues, magazines et encyclopédies.

Alain Touraine (France). Sociologue, directeur des études de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris. Après avoir écrit de nombreux ouvrages sur le mouvement ouvrier, la société industrielle et les mouvements sociaux, il a publié à partir de 1992 des travaux dont l'objectif est de rénover la théorie sociologique (*Crise de la modernité*). Ses derniers livres sont *Un nouveau paradigme* (2005), *Le monde des femmes* (2007), *Penser autrement* (2007), *Si la gauche veut des idées* (avec Ségolène Royal, 2008) et *Après la crise* (2010).

Candido Mendes (Brésil). Président de l'Université Candido Mendes, président du Forum de Recteurs de Rio de Janeiro, membre de l'Académie brésilienne de lettres, Secrétaire Général de l'Académie de la latinité, membre du Conseil pour le Développement économique et social de la Présidence de la République du Brésil, président du Comité Directeur du Conseil International des Sciences Sociales (ISSC) et ambassadeur de l'Alliance des Civilisations. Il a été aussi secrétaire général de la Commission Brésilienne de Justice et Paix et président de l'Association Internationale de Sciences Politiques (IPSA). Parmi ses livres les plus récents, on peut mentionner *A Presidência Afortunada* (1999), *Lula: a Opção mais que o Voto* (2002), *Lula depois de Lula* (2005), *Lula apesar de Lula* (2006), *Dr. Alceu, da 'Persona' à Pessoa* (2009) et *Subcultura e Mudança: por que me Envergonho do meu País* (2010).

Catherine Wihtol de Wenden (France) est directrice de recherches au CNRS, au CERI (Centre d'Études et de recherches internationales de Sciences-Po), spécialiste des migrations internationales, auteur et

co-auteur d'une vingtaine d'ouvrages sur les migrations et de plus de 150 articles, elle enseigne aussi à Sciences-Po. Ses derniers ouvrages ont pour titre: *La Globalisation humaine* (2009), *Atlas mondial des migrations*, (2009) et *La question migratoire au XXI^{ème} siècle* (2010). Elle a été consultante pour l'OCDE, le HCR, la Commission européenne et le Conseil de l'Europe.

Daniel Innerarity (Espagne). Responsable de la chaire de philosophie politique et sociale de l'Université de Saragosse et chercheur en sciences sociales de l'Ikerbasque, de l'Université du Pays basque. Il est également le directeur de son institut de Gouvernance démocratique (www.gobernance.com). Parmi ses derniers livres, nous citerons *La transformación de la política*, III Prix d'essai Miguel de Unamuno et Prix national de littérature en 2003 dans la modalité Essai; *La sociedad invisible*, Prix Espasa d'essai en 2004; *El nuevo espacio público; El futuro y sus enemigos; La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales* (avec Javier Solana); et *La democracia del conocimiento*.

411

Dick Howard (États-Unis). Il est professeur émérite de la Stony Brook University (New-York). Ses livres les plus récents sont *The Primacy of Political: A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions* (2001) et *Aux origines de la pensée politique américaine* (2008). Radio Canada le reçoit chaque semaine pour un commentaire sur la politique nord-américaine et il rédige un article mensuel sur l'actualité culturelle new-yorkaise pour la revue *Esprit*. On peut lire ses commentaires politiques sur son site internet: <http://www.dickhoward.com/>.

Enrique Rodríguez Larreta (Uruguay) est PHD en Anthropologie sociale (Université de Stockholm) et directeur exécutif de l'Instituto do Pluralismo Cultural, Centro de Estudos Globais (Université Candido Mendes). Parmi ses publications les plus récentes, citons: *Gold is Illusion: The Garimpeiros of Tapajos Valley in the Brazilian Amazon* (2002); *Gilberto Freyre, uma Biografia Cultural* — avec Guillermo Giucci (2007). Actuellement il poursuit ses recherches sur la dernière décennie de l'*Oikuméné* globale, l'épistémologie historique

Collaborateurs

des sciences sociales et les modernités culturelles; il se consacre tout particulièrement à la Chine — dans le contexte de son influence — et au Brésil dans le contexte de l'Amérique du Sud.

Federico Mayor (Espagne) est professeur de biochimie et de biologie moléculaire. Il a été recteur de l'Université de Grenade (1968-1972), ministre de l'Éducation et des Sciences du gouvernement espagnol (1981-1982), directeur-adjoint de l'Unesco (1978-1981) et directeur-général de ce même organisme de 1987 à 1999. Depuis l'an 2000, il est président de la Fondation Culture pour la Paix, dont les activités principales sont orientées vers les droits humains, la démocratie, la lutte contre la pauvreté et l'exclusion, la défense de la diversité culturelle, le dialogue entre les cultures et la prévention des conflits. Il est auteur de *La mémoire de l'avenir* (1994), *La nouvelle page* (1994), *Ciencia e poder* (1998), *Los nudos gordianos* (1999), *The World Ahead. Our Future in the Making* (1999), *L'Enseignement supérieur au XXI^{ème} siècle*, avec Sema Tanguiane (2000), *Gen-Ética* (2003), *La fuerza de la palabra* (2005), *Alzaré mi voz* (2007), *Voz de vida, Voz debida* (2007) et *En pie de paz* (2008).

François L'Yvonnet (France) est professeur de Philosophie et éditeur à Paris. Derniers ouvrages publiés: *Michel Serres, Cahier de l'Herne* (2010); *Louis Massignon, Écrits mémorables* (avec Ch. Jambet, Fr. Angelier et S. Ayada, 2009), *Le Défi de la différence* (avec Candido Mendes, 2006), *Simone Weil, le Grand passage* (2006) et *Baudrillard, Cahier de l'Herne* (2005).

Gianni Vattimo (Italie). Professeur de Philosophie de l'Université de Turin. A été professeur invité de plusieurs universités et ses ouvrages ont été traduits en plusieurs langues. Parmi les plus récentes, nous citerons *Nihilism and Emancipation. The Future of Religion*, avec R. Rorty (2006), *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era* (2007) et *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, avec Santiago Zabala (2011).

Hélé Béji (Tunisie) est agrégée de Lettres modernes. Elle a enseigné la Littérature française à l'Université de Tunis, occupé un poste de

fonctionnaire international à l'UNESCO et fondé en 1998 une société littéraire, le Collège international de Tunis. Elle est auteur d'essais, de récits et nouvelles. Entre autres: *Désenchantement national*, essai sur la décolonisation (1982), *L'œil du jour*, roman (1985), *L'art contre la culture* (1994), *L'imposture culturelle*, essai (1997), *Une force qui demeure* (2006), *Nous, décolonisés* (2008), *Islam Pride (Derrière le voile)* (2011), *La robe blanche à petits pois (Une enfance outre-mer)* (2001), *La vague et le rocher (Dernières nouvelles de l'été)* (2005), *Jamais, je ne me suis couchée de bonne heure (des Enfances tunisiennes)* (2010).

Jean-Michel Blanquer (France) est docteur en Droit et agrégé de Droit public. Professeur des Universités en France, il a été directeur de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine (Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 3). Il est par ailleurs président de l'Institut des Amériques (Groupement d'Intérêt Scientifique) et membre fondateur de l'Académie de la latinité. J.-M. Blanquer est Chevalier de l'Ordre national du Mérite, Chevalier de la Légion d'Honneur, Commandeur des Palmes académiques. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur le Droit public, la Théorie du droit, les Amériques et sur les systèmes éducatifs. Il a également publié une biographie consacrée à Michel Baroin.

413

Jean-Pierre Dupuy (France). Ingénieur général des mines. Professeur émérite de Philosophie sociale et politique à l'Ecole Polytechnique, Paris. Professeur de Philosophie et Littérature, et de Sciences politiques, à l'Université Stanford, Californie. Membre de l'Académie des Technologies et membre honoraire du Conseil Général des Mines, France. Membre de l'Académie catholique de France. Président du Comité d'Éthique et de Déontologie de l'Institut français de Radioprotection et de Sécurité Nucléaire. Directeur des recherches de la Fondation Imitatio. Ouvrages récents: *The Mechanization of the Mind* (2000); *Pour un catastrophisme éclairé* (2002); *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre* (2002); *La Panique (Les empêcheurs de penser en rond)* (2003); *Petite métaphysique des tsunamis* (2005); *Retour de Tchernobyl: Journal d'un homme en colère* (2006); *On the*

Collaborateurs

Origins of Cognitive Science (2009); *La Marque du sacré* (2009); *Dans l'œil du cyclone* (2009); *Contre l'économystification* (à paraître); *Penser l'arme nucléaire* (à paraître).

Nelson Vallejo-Gomez (Pérou) Né en Colombie en 1962. Il habite et travaille à Paris depuis 1982. Il obtint une licence et un master en philosophie de la Sorbonne (Paris IV). Il est Docteur Honoris Causa de l'Université de Caldas (2010), de l'Université de Cajamarca (2009), de l'Université de Tumbes (2007). Il a été le secrétaire de la Commission de Gargonza pour la fondation de l'Académie de la latinité en 1999 et secrétaire exécutif de celle-ci de 2000 à 2005. Il a publié *Edgar Morin, humaniste planétaire* (2009) et, avec Candido Mendes, *La Latinité à la recherche de l'universel* (2002; traduction en espagnol, 2007). Son dernier essai porte sur la poésie et le tango dans l'œuvre du *Cuarteto Cedron* (Aleph, Manizales, 2010).

414

Nilüfer Göle (Turquie). Professeur de Sociologie à l'École de Hautes Etudes en Sciences Sociales, à Paris. Elle travaille sur la visibilité islamique dans les espaces publics européens et sur les débats qu'elle engendre à propos de la différence religieuse et culturelle. Son approche sociologique a pour but ouvrir la voie à une nouvelle interprétation de la modernité dans une perspective non-occidentale et une plus large critique de l'Eurocentrisme dans la définition de la modernité laïque. Elle est l'auteur de *Islam in Europe: The Lure of Fundamentalism and the Allure of Cosmopolitanism* (2010).

Renato Janine Ribeiro (Brésil) — Professeur de Philosophie politique et d'Éthique à l'Université de São Paulo (USP), Brésil, depuis 1993. Il a traduit Thomas Hobbes en portugais et a publié de très nombreux articles et études sur cet auteur. Ses travaux sur la démocratie et la République font également autorité. Il a été directeur du programme d'évaluation de la CAPES entre 2004 et 2008, le rendant responsable, pour l'ensemble du Brésil, de l'évaluation de plus de trois mille programmes de maîtrise et de doctorat dans toutes les disciplines. Il rédige chaque semaine un article pour *Valor Econômico*, le plus grand quotidien économique brésilien. Les adresses de son site sur Internet sont les suivantes: www.renatojanine.pro.br et renatojanine.blogspot.com.

Sami Naïr (Algérie). Professeur de Sciences politiques et directeur du Centro Mediterráneo Andalusi de l'Université Pablo de Olavide de Séville. Il a aussi enseigné et donné des conférences dans différentes universités (Etats-Unis, Amérique latine, Europe, Maghreb). Nommé délégué interministériel au codéveloppement et aux migrations internationales du gouvernement français, il a ensuite été député européen de 1999 à 2004 et a élaboré le plan MEDA en 2001. Il est actuellement conseiller d'Etat honoraire et collabore régulièrement avec différents journaux (*Le Monde*, *Libération* en France, *El Periódico de Cataluña* en Espagne etc.) et chroniqueur pour *El País*. Parmi ses derniers ouvrages parus: *Un détournement, Nicolas Sarkozy et la "politique de civilisation"* (2008), *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo* (2010); *La lección tunecina. Cómo la revolución de la Dignidad ha derrocado al poder mafioso* (2011).

Susan Buck-Morss (États-Unis). Professeur de Théorie politique au Graduate Center de la City University de New York et à l'Université de Cornell. Ses livres les plus récents incluent: *Dreamworld and Catastrophe: The Passing Mass Utopia in East and West* (2000), *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (2003), and *Hegel, Haiti, and Universal History* (2009).

Yves Aubin de La Messuzière (France). Diplomate de carrière, il est spécialiste du monde arabe. Il a notamment occupé les postes de directeur d'Afrique du nord et du Moyen-Orient au Quai d'Orsay de 1999 à 2002 et d'ambassadeur de France en Tunisie de 2002 à 2005. Il vient de publier un ouvrage *Mes années Ben Ali* aux éditions Cérès. Il préside la Mission laïque française ainsi que le Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée à Marseille.

