

N°10

*Philosophie politique
et horizon cosmopolitique*

*Journée de la philosophie
à l'UNESCO*

2004

*Philosophie politique
et horizon cosmopolitique*

*La mondialisation et les apories
d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté
et des actions*

Les idées et les opinions exprimées dans ce livret sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO. Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones ou de leurs autorités, ni quant à leurs frontières ou limites.

Publié en 2006 par :

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
Secteur des sciences sociales et humaines
7, place de Fontenoy, 75350 Paris 07 SP

Sous la direction de Moufida Goucha, chef de la Section Sécurité humaine, démocratie, philosophie
Assistée de Mika Shino, Feriel Ait-Ouyahia, Kristina Balalovska, Valérie Skaf.

© UNESCO

Imprimé en France

Sommaire

Introduction	5
Résumés des articles	25
<i>Francisco Naishtat</i>	
Cosmopolitisme et Internationalisme : deux modèles, deux héritages	37
<i>Étienne Balibar</i>	
Raison(s) en traduction	65
<i>Rada Iveković</i>	
Monde global vs. monde historique : le nouveau grand récit atemporel du monde et la question du cosmopolitisme	93
<i>Francisco Naishtat</i>	
Quel(s) monde(s) projettent les images ?	131
<i>Patrick Vauday</i>	
Nouvelles souverainetés, nouvelles clôtures	145
<i>Éric Lecerf</i>	

La vie dans le monde et le modèle de la survie <i>Alexandra Théodoropoulou</i>	163
La culture du point de vue cosmopolitique <i>Páll Skúlason</i>	199
Les universités face à la globalisation : vers une université mondiale ? <i>Jean-Yves Béziau</i>	207
Les équilibres de la paix <i>Bernardo Correa López</i>	223
Le cosmopolitisme en question : l'étranger comme menace <i>Marcelo Raffin</i>	243

Introduction

Francisco Naishtat

La réactivation philosophique du cosmopolitisme

Ce projet de publication est issu de la Journée d'étude du CIPh « Philosophie et mondialisation du point de vue cosmopolitique » organisée par la direction de programme de Francisco Naishtat dans le cadre de la Journée de Philosophie de l'UNESCO le jeudi 18 novembre 2004 au siège de l'UNESCO à Paris. Nous partions de l'écart conceptuel entre trois termes qui opèrent dans le cadre historique du présent : *globalisation*, *mondialisation* et *cosmopolitisme*. Alors que les deux premiers renvoient respectivement aux champs économiques, politiques et sociologiques, le troisième est davantage lié à un registre philosophique qui remonte à la philosophie cynique et stoïcienne et resurgit avec les Lumières et la révolution moderne. Cependant l'idée d'un champ cosmopolitique en tant que champ agonal de débat philosophique est devenue un enjeu critique

majeur de l'actuelle mondialisation, posée à la fois par le dysfonctionnement croissant du capitalisme planétaire et par la crise croissante de légitimité des démocraties en tant que systèmes politiques de portée générale. Les modèles classiques de la science politique, de la sociologie et des sciences économiques semblent en effet plutôt dépassés pour relever le moment de transition actuel et donner une réponse critique aux questions ayant trait à une biopolitique des populations, à une guerre indéfinie et à une gouvernance mondiale dans le cadre d'états d'exception de plus en plus permanents. Dans ce contexte, l'opération de puiser dans le champ toujours disponible et ouvert du cosmopolitisme philosophique permet de reposer les questions pertinentes : le rapport entre le particulier et l'universel dans le cadre d'une crise de la raison moderne, les conditions d'une citoyenneté politique au-delà des appartenances identitaires, les problèmes d'une critique et d'une résistance cosmopolitique sans le recours des universels classiques et dans le nouveau cadre défini par les dérives militaristes et autoritaires de la gouvernance mondiale.

Il conviendrait cependant de nuancer l'idée que l'alternative politique à la globalisation capitaliste est quelque chose qui, à défaut de force effective, est tout de même suffisamment consolidée en termes théoriques et conceptuels. C'est au contraire la notion d'*aporétique* qui

correspond mieux au véritable état de la question d'une pensée critique des transitions actuelles. Mais *aporétique* n'est pas à prendre ici au sens négatif d'une impasse insurmontable, mais plutôt comme les conditions si l'on veut *productives* ou *dialectiques* dans lesquelles devra évoluer une cosmopolitique aujourd'hui. C'est donc l'idée d'aporétique qui trace le plan de cette intervention philosophique sur la question de la mondialisation, à travers les axes suivants : les cosmopolitiques de la citoyenneté, la « crise des universels » face au pluralisme et à la contingence du monde post-moderne, le « débordement des particularismes » face aux nouveaux « grands récits » de la mondialisation, l'action citoyenne face à la gouvernance d'échelle planétaire. En reprenant les idées de Foucault sur la possibilité d'une critique et d'un « éthos des Lumières » sans le compromis ontologique sur le progrès et l'histoire, le débat tracé par les différentes collaborations à ce volume se place dans la perspective ouverte par les travaux récents d'Étienne Tassin sur la cosmopolitique, d'Étienne Balibar sur la citoyenneté et les frontières, de Jacques Rancière sur la démocratie et la subjectivation politique, d'Ernesto Laclau, Chantal Mouffe et Judith Butler sur la question des rapports controversés entre les universels et les particuliers, de Giorgio Agamben sur l'état d'exception permanent et de Roberto Esposito sur les multitudes et la crise de la souveraineté classique.

Les questions sémantiques des mondialisations et l'herméneutique du cosmopolitisme

La globalisation (*globalisation*, *globalización*, *Globalisierung*) est un terme surgi dès la fin des années 80 dans le jargon économique américain¹ pour désigner un processus défini par la libéralisation des échanges commerciaux et des flux des capitaux à travers le monde dans le cadre d'une transformation technologique sans précédents et de ses effets révolutionnaires sur les conditions de circulation de l'information, des marchandises, du travail et des hommes. Cependant cette formule à dominante technocratique ne saurait cacher que la globalisation se caractérise par la généralisation d'un système, le capitalisme post-fordiste des années 80 et 90, qui plonge dans la généralisation de l'idéologie néolibérale après la dissolution de l'URSS et prêche pour la flexibilisation néo-capitaliste du travail, l'hybridation de l'éducation et de la recherche avec le marché et le démantèlement de l'État keynésien. Cette force, appuyée sur les nouveaux réseaux du capital transnational, apparaît souvent comme une tendance inflexible qui limite la

1. Il semblerait que le premier à avoir introduit ce terme fut Theodore Levitt, pour désigner la convergence des marchés dans le monde entier. Cf. Tassin (2003 : 217) et Th. Levitt, « The Globalization of Markets », *Harvard Business Review*, Harvard, 1983.

souveraineté des États nationaux et rétrécit les marges politiques des démocraties. Bref, *globalisation* renvoie selon son usage originare à un phénomène à portée économique lié à la transformation radicale des modes de circulation de l'information à travers le monde, alors que, de manière dérivée, ce même mot incorpore une autre signification : la généralisation de la version néolibérale du capitalisme et la destruction des politiques keynésiennes qui en résulte. Dans les deux cas la racine *globe* (*globus*) y est moins représentative d'un monde humain commun que de l'idée d'un processus hautement généralisé, aussi incontrôlable qu'opaque.

L'expression *mondialisation* n'a été au début qu'un des termes français employés pour traduire l'expression *globalisation*, en parallèle au terme français homonyme de *globalisation*, tout aussi admis dans le jargon des sciences sociales. Donc il n'y a pas au premier abord d'écart sémantique entre ces deux versions langagières. Cependant le terme *mondialisation* a été réapproprié ces dernières années par le langage critique pour soustraire l'expression à une emprise purement économique ou tout simplement néo-libérale. De cette manière, une distance a commencé à se creuser entre une première acception de l'expression *mondialisation* et une seconde couche de significations mettant l'accent sur l'idée d'un monde commun, d'une politique mondiale ou tout sim-

plement de l'humanité. Un symptôme de cette ouverture sémantique est l'emploi du mot au pluriel en mettant ainsi en évidence la multiplicité irréductible voire contradictoire des dimensions concernées par les mondialisations en cours : empirique, normative, culturelle, politique aussi bien qu'économique. Du point de vue normatif, par exemple, une politique mondiale des droits constitutionnels, écologiques, civils ou politiques commence à être pensée, souvent en termes de *justice globale* (*global justice*), pour contrecarrer un état de choses défini par les faits économiques bruts de la globalisation capitaliste. Du point de vue social et culturel, l'élargissement sémantique s'assortit de l'ouverture du concept sur un horizon historique plus vaste que celui impliqué dans la conjoncture des vingt dernières années. Ainsi Jacques Le Goff rappelle (Le Goff, 2002) que la notion de mondialisation a été anticipée en un sens essentiellement historique par l'œuvre de Fernand Braudel puis par celle d'Immanuel Wallerstein ; en effet, l'idée d'*économie-monde* chez Braudel (Braudel, 1979) et celle de *Modern World System* chez Wallerstein (Wallerstein, 1974) sont déjà opératoires pour parler de l'économie mondiale entre le *XV^e* et le *XVIII^e* siècles. Et quoique le phénomène de la mondialisation qui éclate aujourd'hui révèle un primat de l'économique, Fernand Braudel n'avait cessé d'insister avec force sur le fait que ne penser qu'à

l'économique c'est privilégier à l'avance une forme d'explication unilatérale et dangereuse car il y a dans toute mondialisation quatre aspects essentiels : économique, social, culturel et politique. Et si ces ordres ne fonctionnent pas chez Braudel séparément, mais à l'intérieur d'un système, ils mobilisent cependant des dimensions mutuellement irréductibles.

L'expression *cosmopolite* se place comme telle sur une perspective davantage philosophique ou philosophico-politique, qui remonte à l'Antiquité hellénistique et romaine, renaît avec les Lumières au XVIII^e siècle, se radicalise en tant qu'internationalisme à l'heure des révolutions et des utopies sociales du XIX^e et XX^e siècles et reprend vigueur aujourd'hui avec la naissance d'une philosophie politique des mondialisations. Comme le rappelle Étienne Tassin (Tassin, 2003 : 163) c'est le philosophe cynique Diogène de Sinope qui est réputé avoir été le premier à employer et définir le mot « cosmopolite » : interrogé sur ses origines il répondait qu'il était *cosmopolite*, c'est-à-dire, littéralement, *citoyen du monde*, voulant ainsi se placer au-dessus des conflits d'intérêts particuliers et mesquins des cités-États².

2. Rappelons ce passage de Cicéron par la voix de Lélius : « Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non

le stoïcisme entend substituer à l'allégeance politique envers la cité une allégeance plus haute, d'esprit religieux, envers le *politikon systema*, cette communauté de vie rationnelle obéissant à une loi universelle commune à tous les hommes » (Tassin, 2003 : 163)³. Il y aura après l'antiquité des formes de cosmopolitisme et d'occuménisme liés au fait de la chrétienté dont un exemple majeur est le phénomène de l'université médiévale avec ses groupements des *nations* et son monolinguisme savant. Cependant ce n'est qu'avec les Lumières et le phénomène de la révolution moderne que le cosmopolitisme réapparaît non plus comme expression de

3. Ces remarques s'assortissent cependant de trois réserves :

a) l'attitude stoïcienne n'est pas une fuite par rapport au présent mais se place au contraire entièrement dans un vécu de celui-ci en tant que plénitude ; elle est donc solidaire d'une vision dynamique du sujet engagé au présent, qui n'est pas sacrifié en vue d'un projet ni au vu d'une origine (Goldschmidt, 1998 ; Douailler, 2004) ;

b) le déplacement par rapport à la politique de la cité-État n'est pas un repli individualiste dans l'intériorité au sens où l'entendrait un moderne, mais il est au contraire entièrement médiatisé par l'acte pédagogique et par le phénomène du groupement sectaire qui est typique des périodes hellénistique et romaine (Foucault, 2001) ;

c) l'écart par rapport à la cité est de toute manière présidé par l'horizon historique impérial, c'est-à-dire, par la dissociation entre la civilisation et la *polis*, le déclin des cités, la conquête hellénistique puis romaine de l'Europe méditerranéenne et de l'Orient (Tassin, 2003).

forme de vie dont la basse antiquité avait donné l'exemple mais comme projet politique rationnel destiné, dans le cadre d'une pensée de l'humanité, à endiguer la guerre interétatique et à instituer une nouvelle forme de droit rationnel. Des déclarations des droits de l'homme et du citoyen durant la Révolution française aux projets de paix cosmopolitique, nous assistons au XVIII^e siècle à une nouvelle expression du cosmopolitisme qui prend cette fois la forme d'une cosmo-politique (Habermas, 1995 ; Tassin, 2003), dont une expression non moindre est le *Projet de Paix Perpétuelle* de Kant (1795). Ici Kant essaye précisément de dépasser le droit civil et le droit des gens (*ius gentium*) par une forme nouvelle du droit en tant que *droit cosmopolitique* ou droit de la personne en tant que citoyen du monde. Alors que les deux premières formes du droit restent figées par le phénomène étatique (intraétatique et interétatique respectivement), le droit cosmopolitique devrait pour Kant procéder d'une fédération des nations républicaines régie par des principes de la raison pratique, et non pas par l'intérêt empirique des États. Kant y voyait la seule manière d'instituer une paix permanente et de dépasser l'état de nature entre les nations. Il n'y a aucun doute que le projet cosmopolitique kantien reste redevable de la cosmovision optimiste et progressiste des Lumières, et que, comme le démontre Habermas (Habermas, 1995), les impasses et

les échecs historiques de cette utopie républicaine durant les siècles suivants suffiraient à enterrer une bonne partie des présupposés kantien. Cependant le principe d'une pensée cosmopolitique assortie d'une reformulation du lien entre le géopolitique et le politique d'une part, et entre la philosophie et la théorie démocratique d'autre part, resurgit d'autant plus fortement aujourd'hui que le cadre national de la démocratie classique semble dépassé par la crise de légitimité de nos systèmes politiques. Les questions ayant trait aux flux des populations du Sud vers le Nord, aux frontières *ad intra* et *ad extra* des démocraties capitalistes, à la pauvreté et exclusion structurelles à l'échelle mondiale, à la nouvelle modalité d'une guerre endémique de la puissance impériale, aux capacités de résistance et d'actions citoyennes au-delà des frontières nationales, à la gouvernance biopolitique mondiale en termes de contrôle des populations et d'états d'exceptions permanents, interpellent ce fond disponible du cosmopolitisme critique.

Les éléments d'une aporétique cosmopolitique et leur productivité philosophique

– Il est devenu courant dans le discours contestataire de poser les questions politiques de la mondialisation en termes quelque peu simplifiés : on les présente en effet sous la forme d'antithèse entre le processus hégémonique

et plus ou moins opaque du capitalisme global et une politique de portée mondiale appelée à en contrecarrer les effets ; ainsi, face à l'opacité du premier on oppose la clairvoyance naissante de la seconde, appuyée sur une conscience citoyenne naissante de portée mondiale. Cependant ici nous adoptons un autre point de mire, qui emprunte au régime postmoderne des concepts les principes de pluralisme et de complexité : face à la mondialisation capitaliste et à sa crise nous n'avons pas à opposer la certitude d'une marche nécessaire de l'histoire mais la conviction croissante d'un champ agonale complexe et nourri d'une multiplicité de questions ouvertes. Cependant la seule ouverture de ce champ agonale oppose déjà un net refus à la réification hypermoderne de la mondialisation dans les termes d'un processus unilinéaire.

– Cette aporétique a d'abord trait à la question de la paix mondiale. On sait en quels termes Kant avait laissé la question d'une paix cosmopolitique : a) l'idée que les républiques seraient par essence pacifiques et de nature à ne pas se faire la guerre entre elles ; b) l'idée téléologique d'un plan secret de la nature qui, à travers le commerce international voire la guerre et l'*insociable sociabilité* amènerait à l'état de paix permanente et à une conscience de l'humanité comme fin en soi ; c) l'idée d'un espace public dans les conditions d'une raison transparente et émancipatrice. C'est sous la condition de ce triple

présupposé que Kant concevait le progrès vers une paix perpétuelle garantie par une alliance interétatique républicaine ou fédération mondiale régie par des principes de raison pratique, et non par l'intérêt des États particuliers en termes de politique de puissance. Or comme l'a signalé Habermas (Habermas, 1995) les trois piliers du schéma kantien ont été démentis par le cours de l'histoire ultérieure des XIX^e et XX^e siècles, ce sur quoi il n'est nul besoin de s'étaler ici.

Mais que dire du XXI^e siècle qui à peine commencé donne déjà des signes d'un nouvel écart par rapport à l'imaginaire philosophique de la paix cosmopolitique, écart encore bien singulier et grave ? Notre situation actuelle, en effet, oblige la philosophie à repenser la question de la paix en reprenant sinon le contenu du moins l'horizon du cosmopolitisme kantien, alors que, pourtant, l'ébranlement actuel de la paix internationale ne procède pas des belligérants du type conventionnel considéré par Kant. Après les attentats de septembre 2001 aux États-Unis et la nouvelle modalité de « guerre préventive » qui les a suivis, avec notamment l'invasion de l'Irak par l'Amérique et sa coalition internationale, nous sommes face à une guerre qui n'a pas de contours définis, ni dans le temps ni dans l'espace : elle est devenue une sorte de guerre perpétuelle antiterroriste (Negri, 2004), qui se tient en dehors du cadre des guerres

classiques défini depuis le XVII^e siècle par les principes de limitation dans le temps et dans l'espace, de soustraction des populations civiles aux champs de bataille, d'échanges de prisonniers, de reconnaissance des belligérants, etc. Dans les nouvelles conditions de guerre perpétuelle tous ces repères conventionnels classiques semblent avoir éclaté. Il devient alors central pour la philosophie politique de se demander si l'humanité n'est pas en train de produire une régression au stade pré-Westphalie des guerres « humanitaires » de religion fustigé par Carl Schmitt (Schmitt, 1973). En tout cas on ne saurait se soustraire à cette question, en s'interrogeant sur les conséquences d'un tel tournant pour les États nationaux eux-mêmes. Jusqu'à quel point l'exceptionnalité d'une guerre indéfinie dans le temps et dans l'espace pourra-t-elle laisser indemnes les fondements de l'état de droit et ne pas importer à l'intérieur de celui-ci l'exceptionnalité prétendue sur le plan international, en produisant l'oxymoron d'une *exception permanente* (Agamben, 2005) à l'intérieur même de la politique de sécurité intérieure de l'État ?

– La mondialisation actuelle se caractérise, à la suite de la chute du Mur de Berlin, par la substitution de la coupure Nord-Sud à la coupure Est-Ouest, en vigueur après les accords de Yalta, ce qui introduit un sens très différent dans la ligne du partage du globe, non plus

définie en termes de régime politique mais en termes d'inclusion-exclusion au marché global. Ce déplacement introduit en même temps une nouvelle donne dans la question des étrangers : il ne s'agit plus seulement ni même principalement du mouvement individualisé et personnalisé caractéristique du traitement de l'asile politique à l'époque de la Guerre Froide, mais du mouvement en bloc des populations désespérées par la misère et l'exclusion et disposées à périr dans la recherche de nouvelles possibilités et opportunités de survie sur d'autres territoires. Cette situation a amené les États à combiner le traitement policier en termes du contrôle radioscopique des frontières avec l'assistance humanitaire, laquelle, recouverte par un catastrophisme naturaliste, est destinée à mettre les mouvements des populations dans le circuit médiatique. Ceci amène à poser des questions fondamentales : si le sens d'une citoyenneté démocratique dans tout pays ne peut qu'être défini par l'articulation à la question de l'autre, alors la réussite démocratique de toute société dépend de sa capacité à engendrer un espace politique inclusif et crédible où l'étranger et l'exclu soient avant tout des citoyens et des prises de parole reconnues plutôt que des variables humanitaires et du contrôle policier. Or la difficulté d'un tel postulat apparaît dès qu'on reconnaît en même temps l'impossibilité non seulement factuelle mais principielle d'abolir

les frontières : toute communauté politique s'articule à travers une histoire, ce qui l'ancre dans des frontières données lui permettant de poser sa différence et son identité, lesquelles, bien que changeantes, se définissent toujours par rapport à un autre. Poser une citoyenneté mondiale sans frontière ni territoire particulier semble donc une uchronie peu opératoire conceptuellement. Cette aporie entre une idée citoyenne de l'autre et une nécessité des frontières a généré des débats philosophiques d'une énorme importance dans la dernière décennie, dont les travaux reconnus d'Etienne Balibar (Balibar, 1998), (Balibar, 2001), Giorgio Agamben (Agamben, 1995), Jacques Rancière (Rancière, 1990), (Rancière, 1996) et la compilation du Collège International de Philosophie sur ce même sujet (Rue Descartes, 2002) donnent un aperçu critique.

– Non sans rapport à cette question, se tient le problème d'une citoyenneté cosmopolitique. S'il est vrai qu'une des questions pressantes aujourd'hui concerne une réforme souhaitable de l'ONU de manière à la doter d'un contenu à la fois plus démocratique, plus ouverte aux citoyens et non seulement aux États, moins dépendante de l'*hyperpuissance* mondiale et plus efficace face à la violation des droits de l'homme, du droit international et de l'équilibre écologique de la planète, l'autre grande question est celle d'une citoyenneté cosmopolitique,

posée en termes de participation cosmopolitique non médiatisée par la puissance étatique. Peut-on penser une citoyenneté non médiatisée par l'État ni par la souveraineté et qui soit non antithétique mais au contraire complémentaire de la citoyenneté nationale ? D'une part cela conduit derechef au paradoxe d'une citoyenneté non soutenue par deux des présupposés forts de la citoyenneté moderne : la communauté historique et la dimension exclusive de tout projet de citoyenneté politique ; mais d'autre part les expériences de plus en plus importantes de transnationalisation de l'action, de l'espace public politique et de l'opinion publique mondiale indiquent des voies inédites de participation citoyenne qui remettent en question les axiomes de la citoyenneté moderne, sans parler ici de l'expérience européenne contemporaine, où le présupposé de la communauté identitaire semble du moins questionné dans les faits comme présupposé de toute citoyenneté politique. En ce sens l'idée arendtienne d'action politique, réactivée dans le livre déjà mentionné d'Étienne Tassin (Tassin, 2003), permet de poser un des termes du débat à l'heure de penser la citoyenneté non par le truchement de la souveraineté mais par les notions de l'action politique et d'espace public.

- Balibar, E., 1998 : *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, L'Aube, Paris.
- Balibar, E., 2001 : *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris.
- Braudel, F., 1979 : *Civilisation matérielle. Économie et capitalisme, XV^e- XVIII^e siècle*, vol. III, Paris.
- Couzens Hoy, D., 2004 : *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*, MIT Press, Massachusetts.
- Douailler, S., 2004 : Notes de Cours sur l'Indifférence, Univ. Paris 8.
- Esposito, R., 2005 : *Catégories de l'impolitique*, Seuil, Paris.
- Foucault, M., 2001 : *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Paris.
- GERM, 2002 : *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Le Pré aux Clercs, Paris.
- Goldschmidt, V., 1998 : *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris.
- Guariglia, O. : *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Habermas, J., 1995 : *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf, Paris.
- Hardt, M. et Negri, A., 2004 : *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, La Découverte, Paris.
- Le Goff, J., 2002 : « Suerte y desgracia de las mundializaciones », *El País*, Madrid, 24/11/2001.

- Pogge, T., et al. : 2001 : *Global Justice*, Metaphilosophy, Vol. 32, Nos. 1 /2, Blackwell, Newhaven, Connecticut.
- Poulain, 2001 : « Mutation culturelle de la politique », *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Le Pré aux Clercs, Paris.
- Rancière, J., 1990 : *Au bords du politique*, Osiris, Paris.
- Rancière, J., 1996 : *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris.
- Rancière, J., *Les scènes du peuple*, Horlieu, Paris.
- Rancière, J., 2005 : *La haine de la démocratie*, La fabrique éditions, Paris.
- Rue Descartes, 2002 : *L'Etranger dans la Mondialité*, N° 37, 2002, Presses Univ. de France, Paris.
- Tassin, E., 2003 : *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Seuil, Paris.
- Wallerstein, I., 1974 : *The Modern World System*, Academic press, New York, London, Toronto.
- Zona Abierta 2000 : *Estado nacional, mundialización y ciudadanía*, Zona Abierta n° 92/93, Madrid.

Résumés des articles

Les auteurs de cette compilation ont repris différemment les axes que nous venons d'indiquer :

Le travail d'Étienne Balibar, qui a pour titre « Cosmopolitisme et internationalisme : deux modèles, deux héritages » a pour objectif, à travers une évocation très productive du cosmopolitisme kantien et de l'internationalisme marxien, de repenser le contenu, les croisements et les contrastes de ces deux perspectives. Il s'agit ainsi de penser deux encadrements différents du dépassement d'une citoyenneté purement co-extensive à l'institution de l'État national, sans omettre la différence de ces deux traditions avec notre propre conjoncture, laquelle paradoxalement en souligne la portée, tout « en en déstabilisant les présupposés ». Que le monde « mondialisé », où les idéaux du cosmopolitisme sont confrontés à l'épreuve de réalité, soit en fait l'un des plus violents de toute l'histoire, sans fin immédiatement prévisible, est l'une des racines du trouble profond qui entoure aujourd'hui tout débat sur l'idée de « citoyenneté du monde ».

Mais ce n'est pas la seule. Ce trouble résulte aussi pour Balibar de l'équivocité politique des discours qui se réclament de la mondialisation et de la citoyenneté mondiale. Le « Forum social mondial » né à Porto Alegre, a essayé d'en sortir en passant d'une terminologie « anti-mondialisation » à une terminologie « alter-mondialiste » : mais peut-on dire qu'il y soit parvenu ? Il n'est pas certain que le cosmopolitisme soit par nature, comme aiment à le croire beaucoup d'intellectuels formés dans la tradition démocratique et socialiste, du côté des forces populaires (ou des « multitudes ») du monde entier, dont les intérêts convergeraient en dernière analyse contre « l'empire », ou le « système » des privilèges, des pouvoirs établis et des impérialismes, plutôt que du côté des forces économiques dominantes et du marché capitaliste. On peut même, d'après l'auteur, se demander si ce n'est pas l'inverse : le capitalisme modernisateur et les « élites » seraient aujourd'hui plus ouverts intellectuellement, plus disposés au dépassement des particularismes nationaux que les « pauvres » et en général les masses « dominées ». D'où, en Europe et ailleurs, le développement des « populismes » (Le Pen, Haider, etc.), la résistance des idéologies nationalistes et « nativistes » et l'attraction qu'elles exercent sur des couches sociales qui se sentent « exclues » du nouveau monde et qui répondent à cette menace en exigeant de l'État un surcroît d'exclusion

xénophobe contre les « envahisseurs » et les « sans patrie ».

Jean-Yves Béziau écrit sous le titre « Les universités face à la globalisation : vers une université mondiale ? ». L'auteur analyse l'évolution des universités dans le processus actuel de mondialisation : les changements importants survenus dans les universités des pays de l'Est, l'industrie des universités privées dans les pays du tiers-monde, les programmes d'unification comme celui de Bologne. Il essaye de mettre en évidence comment les universités subissent la mondialisation et comment elles l'influencent. Béziau explique ensuite quel serait l'intérêt de la création d'une université mondiale et en quoi cela serait une alternative à la globalisation. Il présente ainsi une idée qui pourrait servir de base à la construction d'une telle université et quelques principes généraux qui pourraient la gouverner.

Le texte de Bernardo Correa, intitulé « Les équilibres de la paix » reprend, dans le contexte d'un conflit armé interne dont les acteurs sont l'armée officielle, la guérilla et les groupes paramilitaires d'extrême droite, la question du processus de paix mis en marche par le gouvernement colombien. Celui-ci a reçu les noms d'*Alternative Juridique, Vérité, Justice et Réparation* et *Justice et Paix*. Dans son article, l'auteur veut montrer, comme un premier pas en direction de ce qui doit être une étude plus

détaillée du sujet, l'état actuel de la discussion, en attirant l'attention sur les deux aspects que voici : les coûts moraux, juridiques et politiques qui peuvent résulter du fait de hisser la paix à « valeur supérieure » à atteindre et la variété de positions qu'à adopté à ce sujet l'intellectualité locale.

Rada Ivekovic se demande dans son texte quel est le rapport que l'on pourrait déduire et reconstruire sur de nouvelles bases entre *raison*, *liberté* et *égalité*, en prenant en compte l'échec historique et théorique de la raison comme point de départ et comme horizon ultime. Peut-on encore penser – se demande l'auteur – *république*, *démocratie*, *citoyenneté*, *liberté* et *égalité* dans ces nouvelles conditions non seulement politiques, mais également épistémologiques ? Car celles-ci sont le cadre de réflexion sur une nouvelle cosmopolitique possible. Celle-ci se révèle dans *l'inadéquation*, par principe, *de toute nation à elle-même*. Et la violence consiste précisément à faire cadrer la simple vie (le « réel ») de force dans la théorie, dans le schéma, même quand celui-ci ne lui correspond pas, et à passer sur l'écart entre le « peuple réel » et le « peuple idéal », ou encore à préférer le second au premier : cela se fait pour l'auteur encore aujourd'hui, y compris – nous le voyons – dans la construction de l'Europe. La violence épistémologique autorise le partage problématique, et insoutenable, entre une pensée

politique et une pensée pré-politique, entre la modernité et le pré-moderne (dit aussi « tradition ») qui ne sont que des formes de *partage de la raison*. Le concept d'une nation civique renvoie sans le vouloir à ce partage. Comment faire reposer la (construction de) la nation sur la raison pleine et entière, dès lors que celle-ci est traversée par le politique, et donc *partagée* ? Il y aurait là encore à faire la critique du rationalisme, bien intentionné mais malheureusement insuffisant à la fondation de quoi que ce soit. Le rationalisme, réfléchit l'auteur, fut par le passé, et il est toujours d'ailleurs associé au colonialisme en tant qu'ayant partie liée à l'histoire de l'État national (européen) dont il est un développement, de même que les Lumières. L'auteur fait ainsi l'hypothèse qu'on ne peut plus penser aujourd'hui, après les nombreuses mises en cause de la rationalité, la liberté et l'égalité sans réfléchir à, et mettre en cause, la raison qui prétend les fonder. Quel tour de vis supplémentaire serait-il alors nécessaire aujourd'hui – se demande l'auteur – dans la réflexion sur la contradiction entre citoyenneté nationale et citoyenneté cosmopolitique, une fois que nous avons été obligés de relativiser le concept du progrès d'une civilisation qui avancerait grâce aux aptitudes de la « race » européenne *directement* civique – un civisme que l'on refuse aux autres – une fois que nous avons été amenés à douter de la rationalité des

raisons nationale et internationale ? L'histoire coloniale jusque dans ses avatars aujourd'hui dans la construction de l'Europe bouleverse tout notre héritage de pensée et notre raison.

Dans l'article que l'auteur consacre ici à ce thème, elle passe en revue certains travaux de Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Gayatri Chakravorty Spivak, Bartolomé Clavero, Sandro Mezzadra, Ranabir Samaddar et quelques autres.

Le travail d'Eric Lecerf, titré « Nouvelles souverainetés, nouvelles clôtures », développe un constat posé dès sa première ligne : que la question de la souveraineté est à ce point une question récurrente dans ce qu'on appelle la *philosophie politique* que tous les discours qui en mobilisent le rappel, quelle que soit leur inscription idéologique, en finissent par se ressembler et par constituer une première forme de clôture pour la pensée politique elle-même. Aux antipodes de cette attitude il y a bien les résistances de fait. Pour l'auteur on ne saurait, en effet, comprendre comment il a été possible de voir se développer, dans les années 70, et 80, la lutte des immigrés ou celle des homosexuels, pour ne prendre que deux exemples se rapportant à des modes d'exclusion distincts, si l'on n'associe pas ces luttes à une critique de la souveraineté et de toutes ses institutions, sociales, morales, pédagogiques, religieuses ou syndicales. Et

même s'il ne nous faut en aucune façon oublier de parler de l'imposture sur laquelle le néo-libéralisme est fondé, imposture consistant à prétendre que le marché révoquerait les souverainetés traditionnelles et ouvrirait une sorte d'espace « nécessaire » de liberté, en somme rien de plus qu'une liberté instrumentale et conditionnée, il nous faut bien prendre en considération cette étatisation de l'émancipation comme un reflux de toute inventivité, comme une perte de conscience de soi qui entretient effectivement une relation directe, et certainement dialectique, avec cette impuissance d'agir qui donne le ton de notre actualité ; en clair comme l'une des plus fortes régressions jamais connues par les discours de l'émancipation ! Pour l'auteur on ne peut qualifier notre actuel « désir d'État » que comme une régression, comme l'expression d'une totale impuissance à transformer par nous-mêmes notre avenir. Reste donc à se trouver un nom qui déroge à toute souveraineté. Le « prolétaire » fut à cet égard une invention étonnante, mais dont les limites, notamment inhérentes à sa relation à la production, nous contraignent à nous placer dans ce geste kierkegaardien de *reprise*, à savoir de constitution d'un pur inédit qui soit néanmoins animé d'une même intentionnalité des principes.

Le travail de Francisco Naishtat se propose d'analyser deux formes au premier abord opposées *d'universalisation du monde*, à savoir, celle *diachronique* qui s'est développée entre le XVII^e et le XX^e siècle et celle *synchronique* qui est le fait de la mondialisation actuelle. Alors que la première est vécue sous la forme d'une histoire de l'humanité, la seconde est vécue en tant que post-histoire, sous la forme des processus biopolitiques intensifs qui ne laisseraient d'alternative que l'adaptation ou la mort de l'espèce. Malgré la clarté de ces formules et du caractère très net des contrastes spatio-temporels l'auteur pense néanmoins qu'il conviendrait de nuancer ces oppositions, dans la mesure où d'une part l'histoire n'a jamais été étrangère à la conquête géographique et donc spatiale de la planète et d'autre part les processus synchroniques actuels ne sont que le corollaire de développements historiques liés à l'économie-monde capitaliste depuis son avènement moderne. Ceci dit, il reste cependant une différence quant aux résidus idéologiques du Monde-histoire et du Monde-global : alors que le premier est prétendu comme une praxis ayant un sujet compris comme progrès, le second n'est plus que processus déchaîné dont l'espèce n'est que l'instrument. Il reste alors à déconstruire ces récits et faire place à une histoire dans la mondialisation elle-même, où le mode d'existence humaine ne serait pas seulement

celui de l'adaptation et de la gouvernance aveugle de la planète, mais celui d'une praxis cosmopolitique définie dans un nouveau cadre diachronique, dans une certaine historicité du temps dont il s'agit d'établir les repères philosophiques.

Marcelo Raffin traite quant à lui de la figure de l'étranger perçu comme une menace, un défi au cosmopolitisme contemporain. Il revient par ailleurs sur l'idée de droit cosmopolitique déjà évoquée par Immanuel Kant au sein de son *Troisième Article en vue de la paix perpétuelle*. Il souligne le paradoxe du cosmopolitisme notamment lié aux restrictions migratoires mises en œuvres par certains pays. Les droits humains, devenus cause mondiale, constituent dès lors l'outil efficace à « une véritable hospitalité universelle ».

Pall Skulason, reprenant la question kantienne du « point de vue cosmopolitique » (Kant, 1784) mais à partir de la notion centrale de *culture*, part de l'interrogation sur le statut de la culture dans la mondialisation, entre l'économie et la politique, en se demandant si la culture – toute culture – n'est pas *soumise* à l'économique et au politique. Peut-on penser – se demande l'auteur – *la culture* comme une force et une dimension de notre réalité, *indépendante* de l'économique et du politique ? La question de la possibilité d'une culture universelle (mondiale, mondialisée, cosmopolitique) devient pour

l'auteur celle de la question de l'humanité, d'une humanité commune – de la question « quelle est notre humanité ? ». Cette question, à son tour, se pose simultanément en s'appliquant à l'individu, aux nations et au monde en général (humain ou cosmique). Quelle est mon humanité en tant qu'individu ? Quelle est notre humanité en tant que peuple (islandais, français ou autre) ? Quelle est notre humanité en tant qu'humanité en général ? Une telle analyse tripartite de la question de l'humanité ne manquera pas d'inviter aussi la question d'une nouvelle synthèse : Comment penser les rapports entre ces trois aspects de la question de la culture en tant qu'humanité ? En nous invitant à voir dans la culture la reconnaissance de la pluralité, Skullason ouvre à une analyse qui évoque les termes arendtiens de la politique et les termes derridiens de l'hospitalité, bien que ce soit à travers le penseur espagnol Ortega y Gasset que l'auteur nous conduit à poser la perspective cosmopolitique de la culture comme idée régulatrice.

Alexandra Theodoropoulou a écrit sous le titre « Entre ordre planétaire et vie nue : le projet cosmopolitique ». En essayant d'appréhender les phénomènes brutaux qui ont marqué l'arène politique du XX^e siècle, les philosophes « post-modernes » ouvrent une fenêtre devant son côté obscur. *Homo oeconomicus* (Michel Foucault), *animal laborans* (Hannah Arendt), *Homo sacer*

(Giorgio Agamben) sont des figures abstraites de la subjectivité moderne qui se retrouvent dans cette idée de la *vie nue*, objet de la *bio-politique* moderne. La situation des individus errants, *animalia laborantia* cherchant à vendre leur force de travail, *homini sacri* rejetés par des souverainetés étatiques, est celle des êtres en « état de nature », ne pouvant pas être protégés par les Droits de l'homme, des êtres du monde qui n'appartiennent nulle part. En tant que telle, elle s'associe au mouvement authentique de la planète-terre : l'errance (du grec, *planes, planetos*, course errante, erreur, égarement de l'esprit, vagabond, mais aussi astres errants, planètes). La vie c'est la planète, et la *vie nue* c'est la *planète nue*, arrachée de ses enfants et ses fruits. Quelle sera la prochaine figure, celle du XXI^e siècle ? Le premier homme qui s'est dit citoyen du monde était un « chien ». Diogène le cynique a voulu être un chien errant, n'ayant pas d'autre maison que la cité toute entière. La première attitude cosmopolitique revendiquait sa profonde appartenance au monde en vivant dans l'errance et la nudité et en refusant la posture civilisée des citoyens de la cité. C'est cette appartenance commune à la planète terre, ce *cosmos* qui ne cesse de provoquer l'étonnement de l'être humain, qui a été le premier fondement du cosmopolitisme humain.

En plaçant son article sous la question « Quel(s) monde(s) projettent les images ? », Patrick Vauday déclare que c'est parce qu'il n'y a pas d'image possible du monde qu'il faut l'inventer, la projeter. Le monde n'est jamais donné pour l'auteur ici et maintenant, il est toujours au-delà de notre champ de vision et de notre présent ; le monde est là en tant qu'il n'est pas ici. Et c'est parce qu'il est toujours au-delà, autour de nous, dans notre dos, qu'il faut le faire venir devant nous, le projeter dans une image qui le rassemblera. *Imago mundi* : on ne peut mieux dire, le monde ne vient à nous que dans son image, image *de* monde pourrait-on dire, ou image-monde puisqu'il en vient. C'est à quoi se sont employées les diverses projections et représentations du monde, les cartographies, les mappemondes, les globes terrestres. Mais qu'arrive-t-il quand on passe des images du monde au monde des images, à « la Toile » ? La première question est de savoir s'il s'agit bien d'un monde. L'auteur interroge l'idée de monde à partir de ces projections qui nous le rendent commun, aux deux sens de l'unité et du partage. Avant d'en venir à un questionnement sur le monde que projette aujourd'hui, s'il en projette un, le flux d'images qui circulent sur « la Toile », il évoquera, pour y prendre quelques repères, deux projections du monde lesquelles, bien qu'héritées du passé, n'en continuent pas moins d'avoir cours : la mappemonde et le globe terrestre.

Cosmopolitisme et Internationalisme : deux modèles, deux héritages¹

Étienne Balibar

I

Longtemps, en allant prendre le métro près de chez moi, à la station « Cité Universitaire », je suis passé devant une statue de Tom Paine qui se trouvait au bord du Parc Montsouris, en face de la Fondation des États-Unis. Cette statue, dont je parlais souvent à mes étudiants quand je faisais cours sur le cosmopolitisme des Lumières, était assortie d'une inscription en anglais que je connaissais par cœur : « Thomas Paine. Born Englishman. American by choice. French by decree.

1. Cet exposé constitue l'adaptation de la première partie de la conférence donnée le 24 mars 2004 au Center for the Critical Analysis of Contemporary Culture, Rutgers University, New Jersey, USA, sous le titre : « Citizenship of the World : End of Utopia ? ».

Citizen of the World »². Aujourd'hui la statue n'est plus là : on a profité de travaux de voirie pour l'enlever, sans doute parce que la municipalité était lasse de la restaurer. À chaque manifestation contre la politique américaine dans le monde elle était en effet peinturlurée en rouge par des militants anti-impérialistes qui ne savaient probablement même pas qui était Tom Paine, ou voyaient en lui un héros national des États-Unis parmi d'autres. En faisant mon trajet habituel, je me récite donc mentalement l'inscription disparue, et je me demande s'il faut voir là le symbole de la fin des utopies³. Mais de quelle

2. L'expression « French by decree » se réfère au décret de la Convention Nationale qui avait accordé la citoyenneté française à Thomas Paine, Anarcharis Cloots et quelques autres « étrangers » venus participer à la Révolution française dans laquelle, à la suite de la Révolution américaine, ils voyaient une nouvelle étape du grand processus d'émancipation de l'humanité, et qu'ils avaient éloquemment défendue contre ses adversaires, en particulier Edmund Burke : cf. Thomas Paine : *Rights of Man*, Edited with an Introduction by Henry Collins, Penguin Books 1969.

3. La statue jumelle de José de San Martín, héros de l'indépendance des colonies espagnoles d'Amérique, mort à Boulogne-sur-Mer, est toujours en place, elle. Quant à Toussaint Louverture, l'inspirateur et le chef de la libération des esclaves de Saint-Domingue (aujourd'hui Haïti), et troisième figure possible de cette chaîne des insurrections de la liberté sur le continent américain, ni gouvernement ni édiles français n'ont jamais songé à l'honorer.

« utopie » s'agissait-il au juste ? Et en quel sens peut-on croire qu'elle est aujourd'hui enterrée ?

L'idée d'une fin des utopies cosmopolitiques est loin d'être originale. Mais on peut l'entendre de deux façons, l'une et l'autre présentes dans le discours de nos contemporains. La première consiste à prendre acte du fait que la mondialisation contemporaine a finalement créé « un seul monde », dans lequel tous les individus et toutes les communautés historiques et culturelles particulières sont virtuellement en relation les uns avec les autres. Le « cosmopolitique », au sens d'une sphère d'intérêts communs à toute l'humanité – dans le champ économique, celui des communications et de la culture, de l'environnement, de la sécurité collective, etc. –, n'est donc plus de l'ordre de l'utopie, c'est-à-dire de l'imagination et de la projection idéale, pour ne pas dire du rêve. Il est désormais de l'ordre de la réalité, même si cette réalité est conflictuelle, si elle divise autant qu'elle unit. Dans la série des termes grecs *cosmopolis*, *cosmopoliticos*, *cosmopolitès*, l'idée de « politique » était mise explicitement en relation avec celle d'une « constitution de citoyenneté » (*politeia*) dont les limites coïncideraient désormais avec celles du monde entier, ce qui implique que les intérêts et les conflits soient portés au jour d'une conscience et d'un débat public, dont les institutions et le langage se forgent à mesure que les individus apprennent à « éprouver la

dimension mondiale » de leurs problèmes (*feeling global*)⁴, en traversant les frontières des États et de l'idio-
me.

On peut donc parler, comme Edward Said, du « sur-
gissement d'une nouvelle citoyenneté collective » (*emer-
gence of a new collective constituency*)⁵, ou encore, en
observant l'importance croissante des réseaux de com-
munication transnationaux et des mouvements sociaux
ou idéologiques qui remettent en cause les politiques
économiques et la répartition des pouvoirs dans le
monde entier (comme, en dépit de son nom, le mouve-
ment « No-Global »), saluer la naissance d'une citoyen-
neté de type nouveau, qui serait une « citoyenneté de
réseaux » par opposition à la vieille « citoyenneté de ter-
ritoires », particulariste. De ce point de vue, le fait même
que la confrontation des intérêts et des idéologies (si ce
n'est des « civilisations ») prenne des formes violentes,
voire des formes terroristes, n'est pas nécessairement un
contre-argument : c'est une des formes sous lesquelles se
réalise la politique mondiale, dont il ne faut pas s'é-
tonner que comme toute politique dans l'histoire elle

4. Cf. le livre de Bruce Robbins : *Feeling Global, Internationalism
in Distress*, New York University Press 1999.

5. E. Said, *Orientalism*, New Paperback Edition, Vintage Books
1979, p. XXVIII.

soit structurée par des rapports de pouvoir et des antagonismes. Le point important est justement le fait que ces antagonismes ne puissent plus être circonscrits par des frontières de nations, d'empires ou de « camps » (la fin de la « guerre froide » ayant marqué à cet égard un tournant irréversible).

À l'extrême d'une telle représentation se profile cependant une idée de « guerre civile mondiale », concurrente de celle de « société civile mondiale », qui est elle-même profondément ambivalente. L'émergence de la *Megalopolis* mondiale⁶ contredit l'utopie d'une tout autre façon : non pas en substituant des réalités à des théories (une *praxis* politique à un *modèle idéal*), mais en faisant exploser le postulat d'unité lui-même : sans doute vivons-nous aujourd'hui, *négativement*, dans « un seul monde », en ce sens qu'il n'est plus au pouvoir de personne d'échapper aux effets des actions des autres, et tout particulièrement à leurs effets destructeurs, mais ce monde dévorant est celui d'un renforcement, non d'une atténuation des particularismes et des « tribalismes ». Bien loin de conduire à la constitution progressive de langages et d'institutions communes, « globales » ou « transnationales », qui permettraient d'en anticiper la

6. Expression d'origine stoïcienne employée, en particulier, par Oswald Spengler.

régulation, la mondialisation aurait détruit les cadres culturels et politiques, les édifices de souveraineté et de pouvoir qui modèrent la « guerre de chacun contre chacun » hobbesienne. Ce qui passerait dans la réalité serait donc non pas le noyau de rationalité de l'utopie cosmopolitique, mais son envers nihiliste, une *dys-topie* globale.

La formation de solidarités trans-nationales et déterritorialisées elle-même peut être réinterprétée dans ce sens : non seulement en faisant du « terrorisme international » la nouvelle forme de contestation radicale des pouvoirs établis, mais en montrant que le dépassement du nationalisme traditionnel réside plutôt dans la généralisation d'antagonismes communautaires délocalisés que dans la promotion du « multiculturalisme »⁷. Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions qu'on puisse diagnostiquer « l'effondrement du mondialisme » et « la renaissance du nationalisme »⁸, contre lesquels tout un

7. Benedict Anderson, en particulier, s'est intéressé à la reconstitution de « communautés imaginaires » déterritorialisées (« Long Distance Nationalism ») (cf. *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*, Verso 1998. Pour une application de cette problématique aux développements du racisme contemporain en Europe : Esther Benbassa, *La République face à ses minorités : les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Mille et Une Nuits (A. Fayard), Paris 2004.

8. John Ralston Saul : « The Collapse of Globalism and the Rebirth of Nationalism », *Harper's Magazine*, March 2004.

courant de la théorie politique contemporaine, symbolisé par le nom de Samuel Huntington, explique que le recours n'est pas dans un surcroît d'universalisme, dont l'irréalisme même ne peut que multiplier les réactions de rejet et qui est en pratique synonyme d'impérialisme, mais dans la combinaison de la mondialisation économique avec un système cloisonné de grands ensembles géopolitiques régionaux coïncidant avec les univers de tradition religieuse (rebaptisés « civilisations »), limitant les flux de populations et centrés – dans la mesure du possible – sur la puissance politico-militaire d'un seul État⁹.

Que le monde « mondialisé », où les idéaux du cosmopolitisme sont confrontés à l'épreuve de réalité, soit en fait l'un des plus violents de toute l'histoire, sans fin immédiatement prévisible, est l'une des racines du

9. Le modèle de Huntington (développé dans son ouvrage désormais célèbre : *Le Choc des Civilisations*) s'inspire consciemment ou inconsciemment de la théorie des *Grossräume* élaborée par Carl Schmitt dans les années 40 pour légitimer les prétentions hégémoniques euro-méditerranéennes de l'Allemagne (« nouvelle Doctrine de Monroë ») et proposer une alternative institutionnelle aux pactes de sécurité collective (SDN, ONU) dans ce qu'il percevait comme la crise du système traditionnel des États-nations. Cf. E. Balibar : « Le Choc des civilisations et Carl Schmitt : une coïncidence ? », in *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Editions La Découverte, Paris, 2003.

trouble profond qui entoure aujourd'hui tout débat sur l'idée de « citoyenneté du monde ». Mais ce n'est pas la seule. Ce trouble résulte aussi de l'équivocité politique des discours qui se réclament de la mondialisation et de la citoyenneté mondiale. Le « Forum social mondial » né à Porto Alegre, qui vient de tenir avec succès une nouvelle réunion pour la première fois en Asie (à Bombay rebaptisée Mumbai), a essayé d'en sortir en passant d'une terminologie « anti-mondialisation » à une terminologie « alter-mondialiste » : mais peut-on dire qu'il y soit parvenu ? Il n'est pas certain que le cosmopolitisme soit par nature, comme aiment à le croire beaucoup d'intellectuels formés dans la tradition démocratique et socialiste, du côté des forces populaires (ou des « multitudes ») du monde entier, dont les intérêts convergeraient en dernière analyse contre « l'empire », ou le « système » des privilèges, des pouvoirs établis et des impérialismes, plutôt que du côté des forces économiques dominantes et du marché capitaliste.

On peut même se demander si ce n'est pas l'inverse : le capitalisme modernisateur et les « élites » seraient aujourd'hui plus ouverts intellectuellement, plus disposés au dépassement des particularismes nationaux que les « pauvres », et généralement les masses « dominées ». D'où, en Europe et ailleurs, le développement des « populismes » (Le Pen, Haider, etc.), la résistance des

idéologies nationalistes et « nativistes » et l'attraction qu'elles exercent sur des couches sociales qui se sentent « exclues » du nouveau monde et qui répondent à cette menace en exigeant de l'État un surcroît d'exclusion xénophobe contre les « envahisseurs » et les « sans patrie ». Cette tendance, on le sait, n'épargne pas les intellectuels (le nouveau « souverainisme » en France et ailleurs).

Mais cette situation est-elle nouvelle ? Il faut convenir en réalité, non seulement qu'il a existé, depuis le XVIII^e siècle au moins, un « cosmopolitisme », voire un « internationalisme » *bourgeois* autant et plus puissants que le cosmopolitisme et l'internationalisme populaires (et tel était à bien des égards le sens de la démonstration de Marx dans le *Manifeste Communiste*, sur laquelle je vais revenir : « prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » *comme* la bourgeoisie a déjà été unie, par delà ses antagonismes nationaux, au sein d'un seul processus mondial d'accumulation du capital), mais que le discours du cosmopolitisme a été lui-même une composante de l'impérialisme, en particulier lorsque celui-ci s'est présenté comme une puissance de modernisation et de « civilisation » des peuples désignés comme « barbares », à travers la conquête. Il a particulièrement servi à tenter de délégitimer les mouvements de libération nationale ou les nationalismes anti-impérialistes dans les pays coloniaux. Et il a servi à assurer la « relève » des « vieux »

impérialismes coloniaux, fondés sur la conquête et la domination territoriale, par un néo-impérialisme fondé sur la domination financière et l'hégémonie commerciale, sur l'expansion messianique d'un modèle individualiste de démocratie politique, l'arbitrage et l'intervention « humanitaire » relayée par des organisations de « défense collective » (comme c'est ou ce fut longtemps le cas des États-Unis à travers l'Organisation des États Américains, l'OTAN, etc.). De tels exemples obligent évidemment à se poser la question des rapports entre nationalisme et cosmopolitisme, ou si l'on veut abstraitement entre particularisme et universalisme, en des termes plus complexes que la simple opposition.

Ils amènent aussi à se demander sur nouveaux frais ce qu'est et pourrait être le « cosmopolitisme » aujourd'hui, si cette notion a encore un sens, et dans ce cas quels en seraient les porteurs et les modalités, quels en seraient les objectifs pratiques. De telles questions obligent, sinon à « choisir », du moins à différencier : entre un cosmopolitisme « inclusif » et un cosmopolitisme « exclusif »¹⁰ ; entre un cosmopolitisme « quotidien » qui

10. Cf. Amanda Anderson : « Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity », in Bruce Robbins and Pheng Cheah (eds), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, 1998, p. 265-289.

exprime *passivement* la culture adoptée et diffusée massivement par la nouvelle classe capitaliste mondiale et un cosmopolitisme qui exprime *activement* le « mouvement de mouvements » dans lequel tendent à fusionner les alternatives à l'ordre (ou au désordre...) engendré depuis la fin de la Guerre froide et de la décolonisation par la mondialisation ; entre un cosmopolitisme dont le développement exprime la nouvelle sociabilité des « réseaux » (de communication, de pouvoir, ou même de violence) et un cosmopolitisme institutionnel tentant de donner forme aux projets de nouvelle sphère publique mondiale ; entre un cosmopolitisme qui prolonge et illustre la tradition universaliste et un cosmopolitisme qui prend acte de l'irréductibilité des différences, et tente de penser une culture de l'humanité comme reconnaissance mutuelle des singularités. Et ainsi de suite.

II

Pour tenter d'éclairer les arrière-plans intellectuels de ces différents dilemmes, qui forment l'horizon commun à la philosophie et à la politique d'aujourd'hui, je voudrais repartir d'un héritage philosophique spécifiquement moderne, qui est symbolisé par les noms de Kant et de Marx, et qui correspond à deux modèles possibles de « dépassement » des limites d'une citoyenneté purement coextensive à l'institution de l'État-Nation.

L'idée cosmopolitique – ainsi dénommée par Kant, qui en a fait le prototype d'une « idée de la raison », d'après laquelle on peut essayer de juger pratiquement du progrès accompli par l'humanité dans l'histoire – a toujours été intrinsèquement divisée, elle-même enjeu d'un conflit¹¹. Ce conflit traverse les tentatives d'en faire, comme disait Marx, une « force matérielle » à travers son « appropriation par les masses ». Il est plus que jamais perceptible dans les discours contemporains qui cherchent, chacun à leur façon, à retrouver et défendre l'héritage cosmopolitique dans la conjoncture actuelle (on pense à des œuvres aussi différentes que celles de Derrida et Habermas, plutôt orientés vers la réactivation du cosmopolitisme kantien, même s'ils doivent quelque chose d'essentiel à Marx, et celles de Negri et Wallerstein, qui se partagent d'une certaine façon l'héritage des formulations marxistes, non sans recouper des problèmes kantien comme celui de la « paix » ou de la « publicité »). En revenant brièvement sur leur philosophie, nous pouvons aussi espérer mettre en évidence certaines

11. Ceci valait déjà pour ses origines antiques, à l'époque hellénistique et romaine : cf. Giuseppe Giliberti, *Cosmopolis. Politica e diritto nella tradizione cinico-stoica*, European Commission (D.G. Education and Culture), Rete Tematica « Una filosofia per l'Europa », Pesaro 2002, et le grand travail récent d'Etienne Tassin : *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Ed. du Seuil 2003.

limitations caractéristiques de ce qui a été appelé plus haut la variante « utopique » du cosmopolitisme.

Ce qui est typique de la position kantienne, c'est l'étroite association des problèmes de la *paix*, du rapport entre le *droit et l'État*, et du fondement *moral* de la « communauté ». Ces thèmes sont particulièrement exposés dans le célèbre opuscule *Zum ewigen Frieden* (1795) (« Vers la paix perpétuelle »)¹², mais ils courent en réalité tout au long de la réflexion kantienne sur la philosophie de l'histoire et la philosophie du droit, de part et d'autre de la coupure critique (la « révolution copernicienne ») et surtout de part et d'autre de *l'événement* politique décisif que constitue la Révolution française, dont Kant a été témoin des premières phases marquées par l'oscillation entre le républicanisme bourgeois et la dictature populaire, et par le passage de la guerre défensive à la guerre de conquête au nom des « droits de l'homme »¹³.

12. Le titre de l'opuscule de Kant comporte un jeu de mots redoutable puisque la « paix perpétuelle » ou le « repos éternel » est, dans le langage courant, celui des cimetières. Parmi les nombreux commentaires, cf. en particulier le volume dirigé par Otfried Höffe : Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Klassiker Auslegen, Akademie Verlag, 1995.

13. Le 22 mai 1790, l'Assemblée Nationale issue de la révolution avait solennellement déclaré la paix au monde et répudié toutes les guerres de conquête : cf. J. Godechot, *La grande nation. L'expansion révolutionnaire de*

Quatre grands thèmes me semblent devoir ici retenir notre attention. En premier lieu le fait que, dans la représentation de ce qui constitue le « moteur » du progrès de l'humanité vers le « droit cosmopolitique » (littéralement : droit du citoyen du monde, *Weltbürgertum*), Kant associe étroitement le développement de la *culture* (associant la connaissance et la moralité sous le primat de la raison) et celui du *commerce* (*Verkehr*, une notion très générale, comme dans l'usage classique du terme en français, qui recouvre les activités marchandes, mais aussi la communication sous toutes ses formes, portant sur les idées, les œuvres, les déplacements de personnes). Kant suggère ainsi qu'un ancien idéal de sagesse, associé au monde des cités et des empires, peut désormais entrer dans l'histoire grâce à l'émergence de la *société civile* typiquement moderne.

En deuxième lieu, Kant associe la « citoyenneté cosmopolitique » avec la *paix* dont elle est à la fois le but et le moyen. La paix dont il s'agit ici est une paix « réelle », distincte d'une suspension des hostilités, même sanctionnée par un traité (en attendant le changement des rapports de forces, ou son imagination, qui conduit les

la France dans le monde de 1789 à 1799, 2e éd. Paris : Aubier, 2004, et Fl. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789, 1795, 1802*, Paris : Presses universitaires de France, 1992.

États à reprendre la guerre pour tenter de modifier à leur profit le règlement précédent, et plus fondamentalement « l'équilibre de puissance » inhérent à la relation d'extériorité dans laquelle se trouvent des États qui, les uns envers les autres, se comportent comme des individus « à l'état de nature ». Elle est donc substantielle ou perpétuelle. Elle correspond en effet à une exigence *intrinsèque* du régime politique « républicain », en tant que régime fondé sur le *droit* et non sur la force, mais qui ne peut être réalisée qu'au niveau supra-national, au prix d'une transformation de la nature des États.

En troisième lieu, Kant montre que cette transformation résulte tendanciellement, dans le cours de l'histoire, d'une dialectique *du conflit et du droit* (ou de la guerre et de la paix), dans laquelle le conflit lui-même engendre à la longue son contraire (« insociable sociabilité »). Il s'agit là d'un point de vue métapolitique présupposant une destination morale de l'humanité, et qui suppose aussi que la fin transcende la sphère simple du droit.

Enfin il importe de noter ici que, dans sa façon de concevoir la réalisation institutionnelle de la « citoyenneté cosmopolitique » et de l'ordre pacifique dont elle est indissociable (ce qui revient à dire que le « citoyen du monde » existera lorsque la paix civile ne concernera pas seulement l'ordre intérieur des États mais toute la sphère politique soumise à une exigence de « publicité »), Kant

a évolué entre deux conceptions qu'il ne faut surtout pas confondre (d'autant qu'elles sont encore présentes aujourd'hui dans les débats sur la paix, l'ordre international, la sécurité collective). Dans un premier temps il a cherché à penser les conditions de possibilité d'un *État mondial* (ou d'une « fédération » mondiale des États), ce qui veut dire non seulement un ordre juridique, mais une autorité ou un pouvoir supra-national chargé de faire respecter cet ordre. Cette conception est celle de *L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) où elle marque l'aboutissement du processus d'éducation de l'humanité par la « résolution » de ses contradictions. Elle est contemporaine des guerres dynastiques et impériales entre les puissances nationales européennes, avant le bouleversement révolutionnaire. Dans un second temps, après la Révolution et le début de son affrontement avec la coalition des États d'Ancien Régime, où la Révolution se trouve d'abord en position défensive, puis offensive, grâce à l'invention d'une « guerre du peuple » fondée sur le salut public et la levée en masse, Kant renonce à l'idée d'État supra-national et lui substitue celle d'un *système universel de normes juridiques* comprenant un certain nombre de « droits fondamentaux » excédant la souveraineté : en particulier le droit à « l'hospitalité », c'est-à-dire au déplacement et à l'établissement des individus en terre « étrangère ». Il se

pose la question des *transformations morales* que les États doivent subir (ou mieux s'imposer à eux-mêmes) de façon à devenir capables de respecter ou instituer le « droit cosmopolitique » des individus (à la différence du *droit international* qui lie les États, ou les « nations individuelles », le *droit cosmopolitique* doit s'imposer aux États pour libérer les individus). Cette idée est cependant ouverte à des interprétations antithétiques : dès lors que l'ordre universel dont le « citoyen du monde » est le porteur n'est plus pensé sur le modèle d'un État ou d'une souveraineté, mais d'une communauté dont le ressort est essentiellement moral (comme naguère la *communauté des sages* du stoïcisme), et qui doit cependant trouver une réalisation institutionnelle, elle peut s'inspirer soit de modèles juridiques soit de modèles religieux (à moins que, de façon circulaire, elle ne soit renvoyée des uns aux autres pour caractériser la possibilité énigmatique d'une institution par delà l'État).

À cette représentation kantienne (plus active que jamais dans le débat actuel sur les conflits post-nationaux et post-coloniaux), on peut tout de suite comparer la conception marxienne de *l'internationalisme prolétarien*, telle qu'elle a été proclamée dans le *Manifeste communiste* de 1848 (« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! ») et reprise dans les statuts de l'Association Internationale des Travailleurs (1864), avant d'être mise en œuvre (avec

des fortunes extrêmement diverses) dans l'organisation et l'activité du mouvement socialiste (plus tard : communiste) international¹⁴. Alors que la pensée kantienne associe droit cosmopolitique et républicanisme « bourgeois », à égale distance du principe monarchique et du principe démocratique, l'internationalisme marxien, qui propose en quelque sorte de *transférer* l'idée cosmopolitique à la nouvelle classe « universelle » révolutionnaire, dont l'intérêt particulier ne tendrait pas à imposer à son profit une nouvelle forme de domination (comme l'avaient fait toutes les classes « révolutionnaires » jusqu'à présent dans l'histoire), mais à en finir avec l'exploitation et la domination *comme telles*, apparaît indissociable d'une démocratisation radicale de la politique, « pour le peuple et par le peuple », dont l'avant-garde est le *prolétariat*, ou la masse des producteurs déliés de toute appartenance traditionnelle (et des « illusions » correspondantes,

14. Entre les thèses kantienne (qui procèdent elles-mêmes d'un grand débat de l'âge classique sur la « paix perpétuelle » comme alternative à la politique de puissance instituée par les Traités de Westphalie dans le cadre du *Jus Publicum Europaeum*) et les formulations de Marx et Engels fondatrices de « l'internationalisme prolétarien » s'insèrent d'autres projets, en particulier ceux de Saint-Simon (États-Unis d'Europe, associant les peuples dans le cadre d'un développement de « l'industrie », pour faire pièce à la Sainte-Alliance des vieux États et Empires militarisés).

c'est-à-dire des croyances collectives dans l'unicité et la supériorité de telle ou telle communauté nationale, religieuse, linguistique...). Cette conversion de point de vue, qui associe l'internationalisme à la critique du système des États et de la domination sociale des classes propriétaires, comporte deux conséquences remarquables.

En premier lieu le cosmopolitisme, devenu « internationalisme », n'est plus conçu comme un idéal régulateur, ou une tendance dont on présume la réalisation dans l'histoire, mais devient le mot d'ordre d'une lutte effective contre les systèmes de pouvoir et de domination, enracinée dans la situation présente d'une classe (majoritaire) et dans des intérêts matériels, faite de conscience et d'organisation, qui remet en question la légitimité et la stabilité des frontières. Cette lutte pratique porte le fer dans la contradiction même de l'expansion du mode de production capitaliste, poussant à son terme sa logique de socialisation et de mondialisation, mais heurtant ses structures de domination et de souveraineté. C'est pourquoi elle doit faire face en permanence à une défense de l'ordre établi. L'internationalisme n'est donc pas à proprement parler un pacifisme. Plus exactement il oppose une « lutte » à la forme sous laquelle le capitalisme perpétue et utilise la guerre (« le capitalisme porte en lui la guerre comme la nuée porte l'orage », dit la phrase fameuse). Cette idée sera poussée jusqu'à une formula-

tion antinomique lorsque le développement du capitalisme apparaîtra indissociable de l'impérialisme qui en constitue le « stade suprême » : Lénine et les dissidents de gauche de la IIe Internationale réagiront alors à l'alignement des partis socialistes nationaux sur les bourgeoisies dirigeantes et à leur acceptation de « l'union sacrée » dans la « Grande Guerre patriotique » de 1914 en lançant le mot d'ordre de « transformation de la guerre impérialiste en guerre civile révolutionnaire », qui constituera le point d'appui d'une nouvelle phase d'organisation du mouvement socialiste après la révolution soviétique. De leur côté les mouvements socialistes « nationaux » tireront de l'expérience meurtrière de la guerre la conviction qu'il faut appuyer la création d'organisations de droit international et de sécurité collective (en partie inspirées d'une perspective kantienne, mais aussi du progressisme américain) qui mettent la guerre « hors la loi » : Société des Nations, Pacte Briand-Kellog, plus tard ONU.

Le fait que l'internationalisme prolétarien se présente comme une pratique de lutte et non comme un corrélat de la recherche de la paix (du moins immédiatement), entraîne aussi une conversion de son rapport à la *citoyenneté*. Cette idée non seulement n'en est pas absente, mais elle y est à certains égards refondée sur un plan pratique, comme « activité » et non comme statut. L'internationalisme se présente en effet comme un mode de socialisation des individus qui

forme des *collectifs militants* à travers les frontières (ces collectifs peuvent être pensés selon toutes sortes de modalités d'organisation, dont force est néanmoins de constater que les *appareils de parti* du socialisme et du communisme international ont tendu par tous les moyens à contrôler et neutraliser la spontanéité). Mais d'un autre côté ce rapport à la citoyenneté enveloppe un paradoxe : il fait de l'activité civique collective une réalité présente, non un idéal futur, mais il l'inscrit dans le transitoire, et même à la limite il suggère qu'il lui faut travailler à abolir ses propres conditions de possibilité (la culture de « résistance » ou de « subversion » du nationalisme dominant)¹⁵.

15. Le point important, c'est que l'internationalisme pour Marx n'est pas le *communisme* (c'est-à-dire la version marxienne du règne des fins), mais la « transition » au communisme, ou la *lutte politique* qui y conduit (bien qu'en un autre sens on puisse évidemment dire que le « communisme » ce n'est pas une *fin*, mais c'est justement un processus infini, une politique *actuelle*). Mais ceci devient encore plus intéressant si on rapproche deux faits : a) dans *L'idéologie allemande* Marx décrivait une structure « cosmopolitique » ou plutôt « cosmoéconomique » de « forces productives parvenues au stade de la totalité », qui peut être *convertie* en communisme par la « réappropriation » collective des forces productives : ce que le *Manifeste communiste* de 1847 va changer, c'est justement l'insertion du moment politique qui fait de l'*internationalisme* la condition de cette « réappropriation » (on peut même penser, puisque le *manifeste* confie le soin de réaliser la transformation de la propriété à une « conquête de la

Ces caractéristiques peuvent nous aider à comprendre l'ambivalence de l'héritage de l'internationalisme prolétarien aujourd'hui. D'un côté il forme l'aspect de la tradition marxiste que le « socialisme réel » (ou le communisme de parti et d'État) a le plus rapidement enterré, et le plus complètement perverti dans l'histoire du XX^e siècle, en le mettant au service de politiques nationales hégémoniques, voire elles-mêmes impérialistes (même de façon subalterne). Ce qui en a profondément disqualifié l'idée. De l'autre cette idée est ce qui tend à survivre aux expériences tragiques du communisme pour entretenir l'espérance de la libération et passer dans la pratique de nouveaux mouvements de résistance (ce que Derrida a appelé les « spectres de Marx » et qu'il a explicitement associé à l'idée d'une « nouvelle internationale »)¹⁶.

démocratie » dans un cadre national, que l'internationalisme est l'élément constituant ou insurrectionnel qui empêche à cette démocratie de se convertir à son tour en défense de certains intérêts particuliers) ; b) la *Critique de l'économie politique* et le *Capital* découvrent la réalité historique du « cosmopolitisme » (kantien) dans la *république marchande universelle* dont la possibilité est *l'argent*.

16. J. Derrida : *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée 1993.

III

Je voudrais maintenant évoquer, très brièvement, les limitations du modèle kantien et du modèle marxien de « citoyenneté cosmopolitique » que la conjoncture actuelle (les conflits de la mondialisation) fait ressortir plus ou moins nettement. Chacune de ces limitations doit donc être associée à un ensemble de problèmes *ouverts*, qu'il faut reprendre – sans solution préexistante – dans la conjoncture de « mondialisation ». J'en retiendrai trois (non totalement indépendants).

En premier lieu la conception kantienne et la conception marxienne sont profondément « libérales » au sens d'un privilège accordé à la société civile et à son développement spontané, même lorsqu'elles confèrent une importance cruciale au *droit* (Kant) et à la *pratique politique* (Marx). Le terme clé est ici celui d'*institution* : bien que les conceptions de Kant et de Marx puissent apparaître soit comme un dépassement (Kant) soit comme une remise en cause (Marx) de la distinction traditionnelle entre la société civile et la communauté politique, elle-même venue de l'opposition juridique « romaine » entre les personnes ou les actions publiques et privées, que le développement de l'État-nation a généralisée, elles laissent dans l'ombre la question de savoir comment une institution du « politique » pourrait se concevoir et se construire en dehors de l'État, autrement que comme une institution étatique.

En second lieu la conception kantienne et la conception marxienne sont indissociables d'une vision « eurocentrique » de l'histoire. Leur universalisme est donc profondément contradictoire. Il faut ici une discussion soigneuse, de façon en particulier à ne pas identifier purement et simplement un « eurocentrisme » théorique avec une reprise des postulats de l'impérialisme.

Ce n'est pas sans raison cependant que Gayatri Chakravorty Spivak a pu¹⁷ proposer de substituer à la notion de « monde », indissociable de la représentation d'un centre, d'une polarité et d'un ordre homogène, celle de « planète »¹⁸. J'ai repris cette idée dans *Nous, citoyens d'Europe ?* à l'occasion d'une discussion des thèses de Herman van Gunsteren à propos du caractère *contingent* des communautés politiques (toutes les communautés politiques sont, dans sa terminologie, des *communities of*

17. Dans *Imperative zur Neuerfindung des Planeten/Imperatives to Re-Imagine the Planet*, Edition Passagen, Frankfurt am Main 1999.

18. De son côté, dans *Against Race*, Harvard University Press 2000, Paul Gilroy suggère qu'il y a une « relation secrète » entre l'idée cosmopolitique et la représentation « raciologique » du monde, témoin la façon dont Kant définit la signification « téléologique » de la distribution géographique des « races humaines » dans la perspective du développement de la culture. Sur la question du concept de race chez Kant, on lira désormais l'étude de Raphaël Lagier : *Les races humaines selon Kant*, PUF 2004.

fate, associant des individus et des groupes de différentes provenances qui ont été « jetés ensemble » par l'histoire, et non pas des communautés de nature ou de destination). Le problème est de dépasser l'idée d'une histoire mondiale qui serait « centrée » sur les caractères d'une seule civilisation, et donc sur une seule formulation de l'universalisme, une seule perspective de progrès. Mais une telle critique elle-même ne suffit pas : il faut remettre en cause l'idée que la mondialisation du monde (qui se présente comme son unification, ou comme une relativisation de ses frontières) implique aussi une progressive homogénéisation (que Kant attribuait à la culture et Marx au capitalisme). En conséquence la communication dans le monde d'aujourd'hui et de demain ne sera pas plus facile que dans celui d'hier. Les *différences* n'ont pas été abolies, elles sont devenues au contraire plus visibles et de ce fait plus conflictuelles¹⁹.

19. Le cosmopolitisme et l'internationalisme comportent évidemment des variantes auxquelles une telle critique s'applique plus ou moins complètement. Dans la tradition socialiste et communiste (IIe Internationale, puis Komintern), on a fini par procéder à une critique de l'eurocentrisme à travers la reconnaissance des luttes anti-impérialistes des « peuples d'Orient ». Mais la grande question est de savoir s'il y a eu, soit théoriquement, soit politiquement, des contre-modèles extra-européens incorporant une vocation universaliste. C'est le problème que pose le « tiers-mondisme » depuis le mouvement des « non-alignés » de Bandoung, tentant de remettre en question le

En troisième lieu, la conception kantienne et la conception marxienne sont profondément « séculières », ou plus exactement indissociables d'un postulat sociologique (et plus profondément anthropologique) de « sécularisation » de l'histoire et de la politique, qui constitue une forme bien particulière de rationalisme. Cela signifie d'abord, négativement, qu'elles se représentent – comme toute la tradition des philosophies de l'histoire et de la sociologie classique – le progrès de la civilisation comme une tendance irrésistible à la « sécularisation » ou au « désenchantement » du monde (ce qui, notons-le au passage, n'était pas tout à fait la conception de Weber). Non pas nécessairement une tendance à faire disparaître la foi et les croyances religieuses, mais à les installer dans la sphère « privée », de façon à ménager la possibilité d'une institution laïque du droit et de la politique, une « séparation de l'Église et de l'État ». Pour Kant il s'agit là d'une conséquence du progrès de la raison, qui ramène la religion dans ses propres « limites », c'est-à-dire en donne une interprétation morale. Pour Marx, il s'agit d'une conséquence du développement universel du capitalisme, qui « profane » les représentations idéales du monde et de l'homme, et détruit les liens communautaires

partage du monde entre les sphères d'influence des deux « camps », dont la trace est aujourd'hui bien visible dans le mouvement « altermondialiste ».

traditionnels correspondants (même si, d'autre part, Marx explique, à propos de l'idéalisme de la politique et du « fétichisme de la marchandise », que les rapports sociaux de la société moderne sont eux-mêmes chargés de représentations « théologiques »). Positivement, cela veut dire que Kant aussi bien que Marx imaginent la politique comme la combinaison d'une action délibérée et d'un jugement « critique » de la réflexion, selon la tradition de *l'Aufklärung*, d'où procéderait la possibilité de « prendre conscience » de la situation dans laquelle les sujets sont eux-mêmes situés, ou de la « problématiser » pour transformer le monde. Pour Kant comme pour Marx le monde dans lequel se « mondialise » l'action transformatrice des hommes est aussi un monde de plus en plus « transparent ». Ce qui aboutit à « neutraliser », mais sans la résoudre pratiquement, la question des « identités »... Ou encore cela aboutit à exclure l'idée que le monde contemporain soit le siège de « guerres saintes » dans laquelle les passions théologiques, celles qui sont liées à la représentation de l'ennemi non seulement comme adversaire, mais comme ennemi de l'espèce humaine, et finalement comme « ennemi de Dieu » ou ennemi absolu, incarnation du Mal, trouvent à s'investir dans des guerres totales, soit à travers le « fondamentalisme » théologique, la « revanche de Dieu », soit à travers l'émergence de « religions séculières » au sens de

Voegelin – et l'on peut se demander sans adhérer nécessairement aux thèses de Schmitt sur l'ordre international si la « religion des droits de l'homme », ou la « religion humanitaire » n'est pas l'une d'elles. Car le XX^e siècle a bel et bien vu la réalisation des projets de fondation de « nouvelles religions » qui avaient caractérisé le XIX^e : religion de la race, néo-païenne, mais aussi religion de l'humanité, néo-chrétienne, positiviste. En d'autres termes il faut dans une discussion serrée avec les textes de Kant et de Marx, reprendre la question du « désenchantement » de la politique qui redouble la question du « désenchantement du monde » posée par Weber à propos du rapport entre formes religieuses et formes économiques.

On l'aura compris, ces remarques générales, qui ont un statut tout à fait préliminaire, n'avaient d'autre objectif, à travers la double évocation des points forts de la tradition que nous ont léguée le cosmopolitisme kantien et l'internationalisme marxien, et de leurs limites, que de nous inciter à en repenser le contenu et les conditions de réalisation politique, dans une conjoncture qui paradoxalement en souligne la portée, tout en en déstabilisant les présupposés.

Raison(s) en traduction

Rada Iveković

L'histoire historisante comporte une *violence épistémique*¹ envers l'altérité non reconnue par elle et que les études post-coloniales et apparentées ont analysée et critiquée. Nous y sommes « soudainement » confrontés en France lors de la résurgence de l'épopée coloniale avec le retour de ses mythes refoulés et que l'on aurait crus révolus. Cette violence de la lecture, du langage politique, du regard, se révèle en une perspective décentrée par rapport au sujet intéressé. Elle peut être confondue par la distance qui subsiste au sein de toute « identité » par *l'inadéquation* foncière à soi, et dans cet effet elle peut être redoublée. Lorsque nous étudions la construction de la nation, il s'agit de l'inadéquation par principe,

1. Concept très utile et désormais propre aux *Cultural Studies*, *Postcolonial Studies*, *Subaltern Studies* etc. Voir Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards A History of The Vanishing Present*, Harvard University Press 1999.

de toute nation à elle-même. Les sciences, la discipline, mais aussi le langage lui-même et la culture dans son ensemble produisent cette violence. Cela peut consister à faire cadrer la simple vie (le « réel ») de force dans la théorie, dans le schéma, même quand celui-ci ne lui correspond pas, et à passer sur l'écart entre le « peuple réel » et le « peuple idéal », ou encore à préférer le second au premier : cela se fait encore aujourd'hui, y compris – nous le voyons – dans la construction de l'Europe.

À vrai dire, la traduction pose par elle-même déjà ces problèmes, parfois simplement sur le mode de l'exotisme ou du dépaysement plus ou moins bienvenus à l'art. On les retrouve dans la traduction d'une manière de voir vers une autre, outre la traduction entre les langues. Ainsi, à propos d'une interview avec un écrivain japonais, *Libération* écrivait : « Parmi les cent questions que nous avons à lui poser, la moitié n'avait pas de sens en japonais, la moitié (des réponses restantes) était intraduisible en français, faute de concepts idoines, et nous avons résumé ce qui reste en préservant cette légère désynchronisation qui prouve qu'on n'est jamais lu comme on le voudrait². »

2. « Murakami, sa doublure à l'endroit », entretien avec Murakami Haruki par Eric Lorent, *Libération*, « Livres », 5 janvier 2006, p. VI.

La violence épistémique fait partie d'un ensemble de communication plus ou moins défailante, ou d'incommunication, entre deux ou plus discours crispés qui se rivent à des codes sans ouverture au langage de l'autre. À partir d'une position de force en train de se mettre en place, le discours qui « cloche » est alors dit irrationnel, ceux qui en sont porteurs sont dits « racaille », comme ce fut le cas au moment du soulèvement dans les banlieues françaises à la fin de 2005 et d'une tacite « révolution conservatrice » qui semble se faire jour en France. Mais pendant que dure la violence et un peu après, des changements, des avancées semblent encore possibles dans les échanges. C'est le moment de l'*esprit de bourg* juste avant l'arrêt des discours où tout, ou beaucoup, semble encore possible. Traduit par le mot « bourg » en français, *palanka* est le terme utilisé par Radomir Konstantinović³ pour dénoter cet *état d'esprit* et une situation historique et sociale qui se situe dans un entre-deux, une période de crise indéfinissable (de la modernité), un état *immatérialisable*, irréalisable (d'où la violence) qui est

3. « Sur le style du bourg », tiré de l'ouvrage *Filozofija palanke (La philosophie de bourg)*, Nolit, Belgrade 1981 (1^{re} éd. 1969), in *Transeuropéennes* 21, 2001, pp. 129-139. « Sur le nazisme serbe », du même ouvrage, in *Lignes* 06, 2001, pp. 53-75. Voir aussi R. Iveković, « La mort de Descartes et la désolation du bourg (R. Konstantinović) » in *Transeuropéennes* 21, 2001, pp. 174-178.

paradoxalement la possibilité de toutes les possibilités. Cela survient dans la foulée d'une dépolitisation aiguë. C'est aussi *in extremis* le moment de la négociation éventuelle d'un changement dans, ou d'un déplacement de, l'hégémonie. Quand la poussière retombe, chacun campe sur ses positions, il n'y aura plus de concession⁴.

La violence épistémique autorise le partage problématique, et insoutenable, entre une pensée politique et une pensée pré politique, entre la modernité et le pré moderne (dit aussi « tradition ») qui ne sont que des formes de *partage de la raison*. Le pré-politique, le pré-moderne, l'irrationnel, sont attribués à l'autre, ce par quoi il est maintenu en infériorité. Le concept d'une nation civique renvoie sans le vouloir à ce partage. La séparation à outrance entre hégémonie et domination, sans le vouloir, en fait en fin de comptes autant⁵ (mais

4. « Pendant un bref instant, dans l'immédiat suivi des émeutes, un véritable changement paraissait possible », écrivent Éric Pape et Christopher Dickey dans le *Newsweek* du 26 décembre 2005 à propos des dans violences les quartiers en France, p. 35.

5. Ranajit Guha, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in *Subaltern Studies 1, Writing on South Asian History and Society*, ed. by R. Guha, Delhi, Oxford University Press (India) 1982, pp. 1-9, et R. Guha, « Preface », « On Some aspects of the Historiography of Colonial India », « The Prose of Counter-Insurgency », in *Selected Subaltern Studies*, ed. by R. Guha & G. Chakravorty Spivak, OUP 1988, pp. 35-89.

sans doute non une séparation circonstancielle et conceptuellement pragmatique). Comment faire reposer la (construction de) la nation sur la raison pleine et entière, dès lors que celle-ci est traversée par le politique, et donc *partagée* ? Il y aurait là encore à faire la critique du rationalisme bien intentionné mais malheureusement insuffisant à la fondation de quoi que ce soit. Le rationalisme fut par le passé, et il est toujours, d'ailleurs, associé au colonialisme en tant qu'ayant partie liée à l'histoire de l'État national (européen) dont il est un développement. Les Lumières elles-mêmes participent de cette raison là. Edgar Morin signale que les éléments antagonistes coexistent et persistent en soutenant la contradiction qui devient leur raison d'être. Ce mécanisme ne se réduit pas au paradigme dialectique selon lequel les antagonismes résoudraient leurs différences en passant à un niveau supérieur. Le mécanisme de la rationalité se maintient par-delà ses contenus.

Je fais l'hypothèse qu'on ne peut plus penser aujourd'hui (après les nombreuses mises en cause de la rationalité) la liberté et l'égalité sans réfléchir à, et mettre en cause, la raison qui prétend les fonder. Or, la raison de ma liberté fait ombre à celle de l'autre, ainsi qu'à celle de mon égalité. Le fragile équilibre paradoxal et toujours insatisfaisant des principes révolutionnaires de *liberté* et d'*égalité* est impossible à penser dans les conditions de

raison figée dans la division (en « raison » et « folie » ; « mien » et « tien »), c'est-à-dire à partir d'une rationalité qui se croirait exhaustive. C'est que la raison s'associe trop facilement à des velléités ou même des formes de pouvoir. Ou plutôt, le pouvoir se donne toujours (une) raison. Celle-ci ne peut, dans le meilleur des cas, que rester tension dynamique dans le partage accepté comme mouvement de la raison *jamais* absolue. C'est dans cette forme que Balibar pense l'*égalité*⁶, et il est sans doute important d'y reconnaître la non adéquation du peuple à lui-même et la scission qui le parcourt. Quel est alors le rapport que l'on pourrait déduire et reconstruire sur de nouvelles bases, entre *raison*, *liberté* et *égalité*, en prenant en compte l'échec historique et théorique de la raison *comme point de départ* et *comme horizon ultime*, puisqu'elle ressurgit le plus souvent comme instrument de pouvoir ? Peut-on encore penser république, démocratie, citoyenneté, liberté et égalité dans ces nouvelles conditions non seulement politiques, mais également épistémologiques ? Car celles-ci sont le cadre de réflexion sur une nouvelle cosmopolitique possible.

La nation ne peut en effet que se donner (une) raison. Cette distance à l'intérieur de la raison, de même d'ailleurs qu'à l'intérieur de la nation elle-même, décrit

6. É. Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée 1997.

bien le fossé qu'il y a entre l'*homme* et le *citoyen*, une universalité et une particularité promises pourtant en un même souffle dans la fameuse *Déclaration*. Aujourd'hui la question de cet interstice ne se pose que de manière plus aiguë. Nombreux sont les philosophes qui estiment qu'il s'agit en effet pour la nation d'évoluer de la *communauté* restreinte, qu'elle est « au départ » ou en principe, vers une *société*, qui serait son développement civique à parfaire. Or, dans sa forme fermée et originaire – celle de la communauté qui a besoin de se donner, par une raison, un autre pour se construire – la nation s'immunise contre ce qu'elle projette en dehors de soi. Cette immunisation qui définit la communauté, si exécutée à outrance, peut lui être fatale. Il faut alors penser à des formes d'immunisation modérées (et de « relativisme relatif »), telles que les propose Roberto Esposito⁷, plutôt qu'Agamben, pour théoriser et construire une communauté non exclusive. Sans vouloir pousser l'analogie biologique ou médicale trop loin par inadvertance, force est de constater qu'il y a bien des formes d'hospitalité à l'autre dans le corps propre (la grossesse etc.) ainsi que des pratiques sociales ou des formes du politique où

7. R. Esposito dans ses trois livres *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turin, Einaudi 2002 et *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi 2004.

l'« immunisation » n'est ni mortifère ni suicidaire. Seulement, elles ne font partie ni des cultures triomphantes ni des expériences dominantes où la négociation de l'hégémonie véhicule une lutte à mort et comporte de gros risques *parce qu'il* y a association entre raison et pouvoir et *parce que* l'objectif est non la préservation de la vie, mais de la seule vie au pouvoir. Cette dernière est une perspective selon laquelle la seule vie valant d'être vécue serait la vie-au-pouvoir (j'ai pu observer cela dans mon travail sur les partitions). C'est ainsi que par celle-ci les autres perspectives sont écartées au moyen d'une violence épistémologique (ou plus) qui a l'effet de ne pas en rendre compte dans les théories. En effet, l'*antagonisme* qui sous-tend la construction de la nation renvoyant au concept ami-ennemi de Carl Schmitt, mais que l'on pourrait encore affiner avec Chantal Mouffe en *agonisme*⁸, est éminemment politique. En même temps que le concept *du politique* non dit, mais certainement toujours sous-jacent, implique l'introduction de la *frontière* (venue d'Europe) à l'intérieur aussi bien du corps social que de la pensée. Et c'est justement ce dernier concept – la frontière – qui permet de penser la colonisation comme développement en droite ligne de l'État national européen, comme son exportation. La frontière dans l'espace et dans

8. C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso 2000.

le temps est le corollaire inévitable du *progrès inéluctable* qu'une pensée étroitement historiciste croyait voir dans le perfectionnement de la république, dans l'achèvement de la révolution (postcoloniale) ou que Habermas voit dans l'achèvement du projet des Lumières : mais ce perfectionnement postcolonial ne parachève que le projet colonial lui-même, confirmant qu'il n'est point interrompu puisqu'il est à la base de la construction du capitalisme et des richesses du « monde civilisé » (Bartolomé Clavero, Ranabir Samaddar dans leurs travaux⁹). Le perfectionnement postcolonial n'est pas abouti non plus, mais est parmi ce qui fait poursuivre leurs chemins aux nations par la

9. Bartolomé Clavero, *Freedom's Law and Indigenous Rights : From Europe's Economy to the Constitutionalism of the Americas*, Robbins Collection Publications (Studies in Comparative Legal History), University of California at Berkeley 2005, ISBN 1-882239-16-4 ; *Genocidio y Justicia : la Destrucción de las Indias Ayer y Hoy*, Madrid, Marcial Pons 2002 ; ainsi qu'autres textes lus en manuscrit : *Tratados con Otros Pueblos y Derechos de Otras Gentes en la Constitución de Estados Por América* ; *Ama Llunku, Abya Yala : Constituyencia Indígena y Código Ladino por América* ; Ranabir Samaddar, *A Biography of the Indian Nation, 1947-1997*, Delhi, Sage Publications 2001 ; *The Marginal Nation. Trans-border Migration from Bangladesh to India*, Delhi, Sage Publications, 1999 ; *The Politics of Dialogue. Living Under the Geopolitical Histories of War and Peace*, Ashgate 2004.

partition¹⁰, par les grandes associations de nations (de types divers), puis de la partition à la nation. Car, si l'on dit l'État-nation en crise, il bouge encore, comme le montre justement la « crise ». Comme l'ont démontré les études postcoloniales, la situation coloniale plus que tout autre invalide ou renverse la poursuite de la rationalité historique, en effectuant de véritables anticipations (ou « retardements ») dans le temps de la rationalité historique. Ainsi l'esclavage ou la production « traditionnelle », « féodale », telles des poches de pré-modernité ou de pré-histoire dans la modernité occidentale, participent à la mise en place, et alimentent le capitalisme et la modernité en Europe, cadre de l'État national. Ou bien, ce que l'on appelle la biopolitique et qui est aujourd'hui considérée comme généralisée dans et par la globalisation, a été *anticipé* de plus de deux siècles dans les colonies, où l'ancêtre de l'État-providence a recensé, décompté, classifié, traité, domestiqué les indigènes pour mieux les encadrer dans l'exploitation qui permettait le

10. S. Bianchini, S. Chaturvedi, R. Iveković, R. Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Londres, Frank Cass/Routledge 2005 ; Ghislaine Glasson Deschaumes & R. Iveković (eds), *Divided Countries, Separated Cities. The Modern Legacy of Partition*, Delhi, OUP 2003 ; R. Iveković, « De la nation à la partition, par la partition à la nation », *Transeuropéennes* 19/20, 2001, pp. 201-225.

perfectionnement de la nation, le progrès et la « civilisation ». De même que les femmes y ont été soumises depuis toujours par la nécessité de leur dressage utile au système. De même que les migrants allant aujourd'hui dans la direction Sud-Nord le sont (Sandro Mezzadra¹¹). Alors qu'on accueillait à bras ouverts les *quelques* dissidents qui, depuis l'Est, arrivaient à escalader le Mur de Berlin, on ne reconnaît pas de noble cause aux nouveaux immigrants. On disait des premiers qu'ils avaient choisi la liberté, alors que les nouveaux menaceraient la nôtre. On refoule sur le bord extérieur de l'Occident/Nord ainsi que de l'Europe les maintenant plus nombreux *demandeurs de citoyenneté internationale, demandeurs de liberté et d'égalité* qui escaladent *notre raison* avec nos barbelés. Il y aurait une réflexion à faire sur l'histoire des murs et la mémoire courte, dépolitisante, dès lors historisante qui les fait oublier. Quel tour de vis supplémentaire serait-il nécessaire aujourd'hui ? Nous relevons l'affichage partout de la contradiction entre citoyenneté nationale et citoyenneté cosmopolitique. Ceci n'advient-il pas une fois que nous avons été amenés à douter de la rationalité des raisons nationale et internationale, une fois que nous avons été obligés de relativiser le concept

11. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verone 2001.

du progrès ? Cette auto-attribution du progrès a partie liée avec une civilisation qui avancerait grâce aux aptitudes de la « race » européenne *directement* civique. Mais il s'agit d'un civisme que l'on nie aux autres. L'histoire coloniale jusque dans ses avatars, aujourd'hui, de la construction de l'Europe, bouleverse tout notre héritage de pensée et notre raison.

En partant d'une critique générale des dichotomies (critique qui, dans mon cas, n'a pas été le moins influencée par Nāgārjuna ou les féministes¹²), il est insuffisant de simplement rejeter la pensée se présentant par des mécanismes d'opposition binaire simplificatrice. Plutôt, le rapport et instrumentalisation de ces mécanismes par le pouvoir doivent être étudiés, de même que le caractère politique et paradoxal de la relation d'opposition au sein de la raison. C'est pourquoi, et en ceci je me trouve en accord avec Chantal Mouffe, nous ne pouvons pas compter sur la raison pour résoudre les paradoxes :

12. Iveković, *Rana budisticka misao*, Sarajevo, Maslesa, 1977 ; *Orients : critique de la raison postmoderne*, Paris, Noël Blandin 1992 ; *Bénarès. Essai d'Inde*, Paris, L'Harmattan 2001 ; *Le sexe de la philosophie. Jean-François Lyotard et le féminin*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; *Le sexe de la nation*, Paris, Léo Scheer 2003 ; *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenna, Longo Editore 2003 ; *Captive Gender. Ethnic Stereotypes & Cultural Boundaries*, Delhi, Kali for Women – Women Unlimited, 2005.

celle-ci en est faite. Toute raison ou jugement est déjà le résultat d'un choix politique – loin de pouvoir l'expliquer. Le politique, ou un différend, est toujours déjà là, et avec eux le caractère agonistique des choses. Il faut voir la relation entre la raison et son apparente absence (l'irrationalité) comme une tension constante régulièrement reformulée, en elle-même non marquée par la valeur, et ouverte à des usages différents et même opposés. Ceci – le politique – n'est affecté de manière « positive » ou « négative » qu'une fois le projet engagé et la raison instrumentale à l'oeuvre, mais pas a priori. La rationalité et l'irrationalité sont mutuellement construites et complémentaires, au contraire de ce que prétend le cliché. Si la raison est vue comme relevant d'un niveau « supérieur » en tant qu'englobant à la fois les deux (en raison et déraison), nous ne pouvons qu'admettre son partage et sa complexité. Nous avons là une relation constitutive d'inclusion et d'exclusion à la fois.

Chantal Mouffe explique de manière analogue la relation provocante qui court entre deux éléments construisant la démocratie moderne – l'héritage libéral et l'héritage démocratique, chacun ayant des origines historiques distinctes. Elle reconnaît ainsi l'évidence d'une « première » exclusion auto-fondante, de l'inégalité et de l'injustice. La raison est elle-même le champ d'une telle exclusion, où l'irrationnel est barré. Cela veut dire aussi

que la raison est auto-définie à partir d'une position de pouvoir, d'usurpation ou d'hégémonie. La raison définit donc l'irrationnel, qui en est constitutif, en tant que son opposé, et feint par là sa propre fondation à la manière d'un performatif qui la réalise. Ou bien, selon Mouffe : « Une thèse-clé de mon travail est, depuis un moment, qu'une approche rationaliste ne peut que rester aveugle au 'politique' dans sa dimension d'antagonisme et qu'une telle omission a des conséquences très sérieuses pour une politique démocratique¹³ ». Ceci introduit le partage de la raison comme étant déjà dans la raison. Il ne peut y avoir de légitimité reposant sur la rationalité à cause de la division inhérente à celle-ci, reflétée dans la bifurcation des concepts, la partition dans la pensée et les lacérations de la société. Une raison « dure », cependant, tend à présenter ce clivage comme extérieur ou ne le reconnaît pas. Cette relation, parce qu'elle est constitutive et originaire, n'est pas épuisée par la simple dichotomie. Présentée en tant que dichotomie, cette construction est normative. Mais la dichotomie est insuffisante pour exprimer la complexité, « l'antagonisme est irréductible au simple processus d'un renversement dialectique »¹⁴. La raison et son contraire sont gérés par une même logique,

13. Mouffe, p. 11.

14. Mouffe, p. 12-13.

ce qui nous amène à un certain relativisme délicat. Cette relativisation ne doit pas aller jusqu'à effacer la position, même provisoire, du sujet. Celui-ci n'est lui-même qu'un processus relationnel et historique se déroulant à un certain niveau du processus de *partage de la raison*, et non pas quelque chose de définitif. Il réclame des formes historiquement identifiables, se donne même une identité, lorsque négociant une hégémonie. Occasion à laquelle il prend forme et nom. Tout cela montre le caractère du politique qui prévient la relativisation à outrance.

« Toutefois, ajoute-t-elle, une telle démocratie 'agonistique' exige l'acceptation de ce que le conflit et la division sont inhérents à la politique, et de ce que la réconciliation ne peut être définitivement atteinte nulle part en tant que réalisation pleine de l'unité du 'peuple' »¹⁵. C'est exactement ce que j'entends par le concept de *partage de la raison*, qui, étant politique, porte néanmoins au-delà de la politique. Ce partage peut être pensé comme la possibilité, en elle-même indécidable, d'options différentes, comme la possibilité autant de la violence que de la non-violence. Mais *la raison partagée* est déjà la fonction de quelque projet. Elle est une raison gelée, instrumentale et attachée à l'intérêt de quelque agent. Elle peut alors être évaluée en accord avec le point de vue adopté par une décision poli-

15. Mouffe, p. 15-16.

tique précédente inavouée. La raison déjà arrêtée dans son partage est utilisée pour définir et assigner des « identités ». Autrement dit, il n'y a pas à idéaliser la différence ou le pluralisme en eux-mêmes (bien qu'il faille les reconnaître), puisqu'ils ne garantissent pas le « bon usage » de la raison. Mais nous nécessitons bien le mécanisme de *partage de la raison* parce qu'il est un appui possible (même si incertain) pour une approche critique. Et c'est aussi un risque, celui de la pensée. En effet, le grec *krinein*, origine étymologique du mot « critique », signifie « séparer », « choisir » et « évaluer ». Dans le meilleur sens, la critique, le sens critique ainsi que le jugement, doivent en vérité être suspendus *pendant même* qu'ils sont alertes et en activité, afin de laisser ouvert le processus de raisonnement, c'est-à-dire le processus du partage de la raison. Cela veut dire que la raison est la meilleure lorsqu'elle s'autolimité ou quand elle est *partagée*, en évitant autant que possible de s'associer à et de se mettre au service de positions de pouvoir. Il va de soi que ceci n'est pas complètement possible à cause du dernier enjeu – l'intérêt vital. Ce dernier peut s'associer au pouvoir, mais il peut aussi se contrôler dans un intérêt plus global et à long terme. L'absolutisation de la raison mène à un regard totalisant. La raison doit se mettre en question et s'intéresser à son propre caractère problématique. Elle sera vue alors comme une *forma mentis* ou une attitude, comme un

positionnement politique, plus ou moins dialogique, plutôt qu'un contenu définitif de la raison, plutôt qu'une pensée autoritaire.

Une hiérarchie des différences, résultant en inégalité, est souvent cachée par la présentation formelle de différences symétriques. Ces dernières sont représentées comme raisonnables, comme c'est le cas des différences des « sexes » ou « races ». Dans l'une des premières figures occidentales, bibliques du *partage de la raison*, les raisons respectivement « mauvaise » et « bonne » de Caïn et d'Abel sont opposées tout en étant complémentaires et peut-être interchangeable. Dans un sens noir et blanc, les deux sont à égalité. Mais l'un est tué alors que l'autre tue : cela peut-il être équivalent, et si oui, y aurait-il une loi sous laquelle cela le serait ? Les enjeux des deux frères ne sont-ils pas interdépendants et couplés dans leur opposition et incommensurabilité ? Ne sont-ils pas attachés aux intérêts vitaux de chacun, en plus d'avoir partie liée à des intérêts de groupe moins transparents ? Fethi Benslama explique que le fait que le crime fondant le monothéisme ne peut qu'avoir son origine dans l'impossibilité d'une communauté minimale à deux montre bien sur quelle faille toute communauté fraternelle est instituée¹⁶. Ce

16. Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier 2002, p. 306.

manque de communauté est le court-circuitage de la loi du père : une autre logique qui la défie mais en cela la reconnaît. Selon la lecture provocatrice de Benslama, Abel anticipe son propre assassinat pour faire apparaître la loi, dans sa tentative de se substituer au père. Mais un réexamen de la cinquième sourate permet à l'auteur de supposer une histoire plus complexe où le mal autant que le bien se redoublent et bifurquent, et ceci à partir du paradoxe politique qu'impose la différence des sexes. Quelle que soit l'issue de la lutte fratricide, le père absent gagne et rassemble la communauté de force, par la violence ; une communauté, celle des frères, qui autrement n'aurait pas d'unité. Nombreux sont les textes de l'humanité qui permettent de telles lectures. Pour n'en rappeler qu'un – le *Mahabharata*, avec sa double lecture, par le biais des Kaurava ou par celui des Pandava, de la guerre fratricide fondatrice, s'impose à une échelle colossale.

Un autre exemple historique (construit en Occident) d'une dichotomie est le couple Orient-Occident. Jack Goody montre comment le « miracle européen », partie d'une mythologie eurocentriste, est dû à l'interaction globale et à l'histoire coloniale. Les niveaux de développement étaient comparables en Europe et en Asie jusqu'au XVII^e siècle ou jusqu'à la modernité et les conquêtes occidentales. Mais depuis ce temps, l'advenir conjoint de l'individualisme, du rationalisme, du colonialisme

occidental, du militarisme moderne, du capitalisme avec une démocratie relative à domicile et sans démocratie outre-mer, ont permis le lancement graduel de l'Europe – non pas comme un miracle, mais comme un processus historique puisant également dans les autres cultures et continents pour son fabuleux bien-être¹⁷.

Il semble utile, au sujet du paradoxe démocratique que relève Mouffe, de réexaminer le rapport entre égalité et liberté, et de réaffirmer la distinction entre différence et inégalité¹⁸ : de ces deux dernières, l'une n'entraîne pas automatiquement l'autre. Il peut sembler curieux que, dans sa critique de l'incapacité rawlsienne à voir le lien entre les revendications politiques de chacun et le pouvoir, ou dans l'incapacité de Rawls à reconnaître la dimension symbolique, elle n'ait pas élaboré un concept proche de celui d'*égaliberte*¹⁹ où ce rapport est pris en compte. Ce rapport évolue en « civilisant » la violence (Balibar) que l'on justifie d'habitude par des conflits préexistants. Ceci peut être comparé jusqu'à un certain point au processus de la mise en place ou au réajustement

17. Jack Goody, *Capitalism and Modernity*, Cambridge (UK), Polity Press 2004 ; *L'islam d'Europe*, Paris, La Découverte 2004.

18. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements, la famille et la cité*, Paris, Gallimard 2001.

19. Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*

des hégémonies domestiquées et rendues démocratiques par une « politique socialiste radicale »²⁰. Mais aucune de ces manières ne saurait être satisfaite par l'idée rawlsienne de démocratie procédurale dans ce sens qu'aucune ne prend l'« objectivité » pour argent comptant comme ce qui va assurer un consensus universel par-delà les différences. Le consensus rawlsien, qui évacue l'élément politiquement constitutif, nécessite un accord additionnel tacite, liant les choix politiques et le pouvoir. Il ne lui reste alors que le recours à la morale, insuffisant en théorie.

Cependant, puisque, selon la pensée de Laclau et de Mouffe, la démocratie elle-même introduit des frontières, ou vient avec elles, il ne pourrait y avoir de démocratie pour l'humanité toute entière. La démocratie segmente, avance avec les partages, partitions, divisions. Le concept central de la démocratie, selon Carl Schmitt souvent cité par Ch. Mouffe, n'est pas l'humanité (qui ne serait pas une catégorie politique, mais seulement morale). Au cœur de la démocratie ne se situe rien d'aussi universel que cela, mais quelque chose de plus circonscrit, « le peuple »²¹. La Révolution française ne

20. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso 1985.

21. Mouffe, p. 41.

contredit-elle pas cette affirmation dans ce sens que le « peuple » est lui-même une universalisation abstraite ? Chantal Mouffe fait alors le choix de tout ce qui est commun grâce à un pluralisme politique²², mais contre l'homogénéité puisqu'il n'existe pas d'identité substantielle de la catégorie de peuple. Le rationalisme doit donc être revu, car aucun consensus n'est extérieur à son contexte. Nous devons donc engager un rationalisme ouvert ou expérimental, non pas un rationalisme normatif. Le relativisme relatif d'un Wittgenstein, ou même d'un Nagarjuna, peut être utile ici contre le rationalisme kantien ou habermasien, puisqu'il n'engage aucune universalisation moralisante du type libéral-démocratique. Il est également utile contre Rorty, selon Ch. Mouffe. Elle montre alors à travers Wittgenstein que nous avons besoin pour le moins d'un langage commun, qui nécessite *Einstimmung*, l'« accordement des voix » que Chantal Mouffe appelle encore « fusion des voix rendue possible par une forme de vie »²³, à la différence d'*Einverstand*, simplement « accord » dans le sens de *agreement*. Ajoutons que *Ein-verstand*, *agreement*, connote en allemand une « raison devenue une (*Ein*) », *Verstand* étant l'un des deux termes pour « raison ». *Verstand* signifie la

22. Mouffe, p. 55.

23. Mouffe, p. 70.

simple capacité de penser « rationnellement » et renvoie à la faculté d'« entendement » et d'« intellect ». L'autre mot pour la raison, *Vernunft*, signifiant quelque chose comme le « bon sens », a en plus une connotation clairement normative. *Einstimmung* veut dire d'autre part *tuning-in together*, « accorder [des voix] ensemble », ce qui implique une certaine empathie comme disposition, mais ni la négociation d'accord ni une raison imposée en tant qu'instance supérieure. *Einstimmung*, *in-tuning*, « l'accordement des voix », comporte des ajustements, des arrangements et l'accord par le langage/les voix sur certaines règles communes de même que sur les limites d'un domaine d'action par-delà l'espoir de maîtriser le tout. Ou bien, *Einstimmung* implique l'acceptation d'une grammaire commune. Ce qui veut dire choix politique, et une torsion.

Lorsqu'on a choisi un tel rationalisme relationnel, les dangers d'un relativisme (absolu) sont en général brandis contre lui. Mais cette menace est sujette à la même critique de la rationalité, et le danger en question n'est que le *risque* habituel *inhérent à toute vie* en tant que telle : si aucune certitude n'est possible, cela ne veut pas dire pour autant que toutes les solutions ou projets sont également bons. Elles sont fonction de circonstances complexes et interdépendantes qui incluent le passé, le présent, l'avenir, et de nombreux acteurs. Le partage de la raison

appartient à la vie elle-même, puisque la pensée et la conscience viennent avec elle. Mais avec la courante et apparente crise de la raison mettant à découvert nos incertitudes, qui n'est autre que ce partage, nous ne pouvons attendre aucune réponse définitive venant d'un savoir, d'une science, comme une discipline externe à la raison et la jugeant. L'histoire des sciences elle-même est soumise aux mêmes examens, de sorte que la science autant que la philosophie ne peut que se faire modeste et accepter ce permanent remaniement : le partage de la raison est alors le fond de toile de cette dynamique ou dialectique. Et c'est dans ce rationalisme revisité reconnaissant l'ultime intérêt vital que l'immanence prend le dessus de la transcendance (Georges Canguilhem, Michel Foucault, Roberto Esposito).

Si l'égalité absolue ne peut jamais être atteinte, puisque cela signifierait la mort (car nous ne sommes égaux que dans la mort), alors le projet démocratique, de même que les projets rationnel, théorique et politique se font plus sobres. « Affirmer la nature hégémonique de n'importe quel ordre social veut dire opérer un déplacement de la relation traditionnelle entre démocratie et pouvoir. Selon l'approche délibérative, plus une société est démocratique, moins le pouvoir est constitutif des relations sociales. Mais si nous acceptons que les relations de pouvoir sont constitutives du social, alors la

question principale pour une politique démocratique n'est plus comment éliminer le pouvoir, mais comment constituer des formes de pouvoir plus compatibles avec les valeurs démocratiques²⁴ ».

Sans contester la démarche autocritique bienvenue de la théorie et aussi des projets politiques, je vois de telles propositions comme *descriptives* d'un fonctionnement avec une très appréciable prédilection pour la *conversion* dans l'acceptation des points de vue d'autrui. Mais je n'y vois pas de projet. Au sein d'un tel « projet », préétablir les frontières comme sa prérogative nécessaire semble tout aussi arbitraire que n'importe quel lien entre un choix politique et le pouvoir ou des intérêts particuliers. Surtout, cela me semble sujet à la même démarche critique sur laquelle je suis d'accord avec Ch. Mouffe. Si l'on avance une démarche critique, comment y soustraire sa propre théorie ? C'est certainement le mérite de Chantal Mouffe de ne s'échapper ni dans le moralisme ni dans un discours juridique, étant suspicieuse des deux. Mais réduire d'emblée le projet en tant que tel à la seule Europe²⁵, montre en effet non seulement les limites conceptuelles qu'elle invoque comme le contexte nécessaire de la pensée (se référant à C. Schmitt), mais cela montre

24. Mouffe, p. 100.

25. Mouffe, p. 127 et ailleurs.

aussi l'auto bornage du projet lui-même et de la politique de ce projet – c'est-à-dire de son propre concept du politique. Je renvoie, au même endroit, à sa phrase « une telle réponse [postsocial-démocrate] ne peut être donnée avec succès que dans le contexte européen (...) Seulement dans le contexte d'une Europe intégrée ». *Donnée avec succès ?!* Nous pouvons hélas fort douter, même en Europe, dudit succès, mais aussi, qu'entend-on par le « succès » ainsi mis au programme, si la démocratie n'est de toute manière pas un fait mais simplement un projet sans réussite garantie ? Que faire des échecs ? Le « succès » du projet précède-t-il celui-ci, ou vient-il (s'il a lieu) après ? Faut-il dire tant pis pour ceux qui en font les frais ? Cela ressemblerait plutôt à un projet de « démocratie radicale dans un seul pays » (l'Europe, en l'occurrence). Dans le meilleur des cas, selon un tel programme, il y aurait une Europe démocratique et égalitaire face au même monde des inégalités qu'avant, ailleurs. La démocratie pour nous, l'inégalité ou le chaos pour vous. Mais cela impliquerait au mieux un concept linéaire et progressif du temps historique, de même qu'une séparation de l'espace « Europe », du reste de la planète selon les mêmes lignes contestées de « civilisation » et « barbarie ». Ne faudrait-il pas en demander plus ? Reconnaître ici une dimension de temps, combinée à un planning à court, moyen et long terme pourrait être utile jusqu'à un

certain point (en plus d'être pratiquement nécessaire dans le concret, bien que politiquement problématique) : le slogan « l'Europe aujourd'hui, mais l'Afrique rapidement », bien qu'insuffisant, semblerait un minimum si l'on réintroduit, comme Ch. Mouffe le fait subrepticement, une rationalité linéaire et l'histoire progressive qu'on... récuse. Si nous ne voulons pas rester captifs d'une description favorable et idéalisée, européenne et eurocentrique, ethnicisée et géographiquement déterminée de notre continent. Où sont les frontières de l'idée de l'Europe ? Peut-on imaginer un projet *avec* d'autres ? Si oui, ne devons nous pas avancer par-delà la détermination géographique du « contexte européen » en ne niant pas le pluralisme ? Ne devons-nous pas le faire tout en étant pleinement conscients de ce qu'une démocratie absolue pour l'humanité entière n'est qu'un rêve lointain et sans doute inaccessible ? Et même s'il était réalisable, il ne faudrait pas pour autant perdre de vue l'humanité, ne serait-ce que parce que chaque inclusion successive d'une nouvelle catégorie en son giron et projet en modifie la qualité pour tous. *Comment le caractère inatteignable ou utopique d'un projet nous obligerait-il à exclure certains (et lesquels ?) d'un premier round de projets ?* Devons nous anticiper le « destin » et le voir s'autoréaliser en tant que malédiction ?

Autrement dit, il n'y a pas plus de mauvaises que de bonnes raisons particulières pour inclure la Turquie, *ou tout autre pays*, dans l'Europe. Cette inclusion ou non, soutenue par des prétextes géographiques, politiques, culturels, religieux, historiques ou autres, est toujours arbitraire et contextuelle. Dans le long terme, et toute moralisation mise à part, nous serions plus près d'une politique radicale en *incluant* plutôt qu'en *excluant* des groupes qui frappent à notre porte. Cette porte est elle-même discrétionnaire et capricieuse, de même qu'est volontariste la liste des heureux éligibles, que ce soit maintenant ou plus tard. On ne prendra jamais en compte toute l'humanité, dit en substance Chantal Mouffe. Mais faut-il confondre l'évidence, le rapport qu'on fait sur un état de choses (certes déplorable), avec le programme que l'on se donne à son sujet ? Faut-il ainsi se condamner par avance à une limitation dans l'action politique ? Sommes-nous méthodologiquement contraints, même dans la perspective d'une critique du rationalisme, à cibler même moins que ce qui semble évident dans le cadre du réalisme descriptif ? Je crois que non.

Si nous mettons la barre trop bas, pouvons-nous encore parler de politique démocratique radicale ? Traduire d'une raison à une autre, c'est-à-dire reconnaître les limites de la raison, n'implique pas de

minimaliser le projet d'une politique démocratique radicale même en dessous de l'imaginable ou du possible. Déplacer la raison, l'ex-centrer, prendre un raccourci par la perspective à partir du Sud de la planète, ou à partir d'alliances de points de vue Sud-Sud, risque de changer le panorama politique. Autant s'y essayer, en tentant d'élargir les frontières qui, certes, ne manqueront pas à se mettre en place.

Monde global vs. monde historique : le nouveau grand récit atemporel du monde et la question du cosmopolitisme

Francisco Naishtat

Introduction

Lors d'un dialogue entre le phénoménologue français Jean-Luc Nancy et le philosophe italien Roberto Esposito – dialogue récemment publié en italien sous le titre *Dialogo sulla filosofia a venire*¹ – Esposito suggère que, depuis un demi-siècle, nous serions à l'époque de l'espace, alors que le XIX^e et la première moitié du XX^e auraient correspondu à l'ère du temps, au sens où tout au long de cette période l'histoire, vécue comme aventure de l'humanité, se trouvait au centre de l'attention culturelle,

1. Roberto Esposito et Jean-Luc Nancy, « *Dialogo sulla filosofia a venire* », in Jean-Luc Nancy, *Essere singolare-plurale*, Torino, Einaudi, 2001.

politique et philosophique des sociétés. À partir de cette observation il devient philosophiquement intéressant d'analyser la différence entre deux *grands récits* du monde : d'une part celui qui découle de ce que les allemands ont appelé, dès la fin du XVIII^e siècle, *Weltgeschichte*, histoire mondiale ; et de l'autre, la notion de *mondialisation*.

Au premier abord on peut être tenté, en effet, de penser que la mondialisation incarne la substitution d'un schème spatial à un schème temporel : la mondialisation apparaît comme l'intensification *synchronique* de différents processus d'homogénéisation économique, sociale et culturelle, où le *globe* – en tant qu'espace actuel et potentiel au sein duquel ces processus et ces expériences prennent corps – prend le relais des différents sujets historiques. En revanche, l'idée d'histoire mondiale est inséparable de la notion d'humanité, de la tradition de l'*humanitas*, ou de ce que l'*Aufklärung* et plus tard l'historicisme ont appelé *Menschgeschlecht* (genre humain). L'idée ici est que le monde historique correspond à l'évolution de l'humanité à travers une série d'époques historiques que la raison philosophique prend le soin de reconstruire et de comprendre.

On est donc tenté de faire coïncider la mondialisation avec la figure d'une substitution d'un schème spatial à un schème temporel. Pourtant, cette image doit être nuancée à plusieurs égards. Comme le souligne Esposito

dans l'article cité, l'histoire dans laquelle nous reconnaissons les Lumières, le romantisme et l'ère des révolutions a été en un sens l'histoire d'une conquête de l'espace géographique : ouverture de l'Europe sur l'Atlantique, indépendance et développement de l'Amérique (songeons à la phrase de Hegel d'après laquelle si les peuples germaniques avaient eu l'immensité américaine il n'y aurait pas eu de Révolution française), réaménagement territorial de l'Europe, émigrations issues de ces processus, et tout cela accompagné d'une maîtrise technique des distances maritimes et terrestres, des communications électriques et des espaces de circulation urbains et interurbains. En ce sens, et depuis le xve siècle, la formation de l'Europe, sa propre image comme centre du monde historique moderne et d'une histoire mondiale, est inséparable de la conformation de l'Amérique, de l'ouverture sur l'Atlantique, de ce qu'Immanuel Wallerstein a appelé, à la suite de Fernand Braudel, la conformation du *système-monde* capitaliste et qui a constitué la première ébauche de la mondialisation actuelle.

Il convient donc de nuancer l'image de la pure et simple substitution de l'espace au temps : a) d'une part le monde historique est aussi l'histoire d'une conquête géographique, et le récit même d'une *allgemeine Weltgeschichte* (une *histoire mondiale universelle*), avec

l'humanité corrélative comme sujet historique, est inséparable d'une figure de l'homme européen comme conquérant de l'espace géographique après son ouverture moderne sur l'Atlantique ; b) en ce sens la mondialisation elle-même ne constitue pas seulement un processus actuel ou hyperactuel, comme le suggère le jargon économique anglo-saxon depuis que le terme est devenu à la mode, mais a elle aussi son histoire. Pendant les années soixante Fernand Braudel parlait de système-monde pour illustrer l'idée d'une constellation économique de portée globale, et bien auparavant Marx lui-même a fait référence à ce type de processus transnationaux ; c) la figure de la mondialisation comme processus à dominante spatiale ne devrait pas faire oublier que l'espace global est aussi virtuel qu'actuel, au sens où les emplacements des expériences de la mondialisation sont inséparables du monde d'Internet et, d'une manière générale, de l'espace virtuel de la télématique.

Cependant ces quelques remarques ne devraient pas masquer ce qui opère de nos jours en faveur d'un remplacement de la métaphore temporelle dominante dans les siècles précédents. Sur ce point il convient de revenir sur le texte d'Esposito et Nancy. Ces auteurs soulignent avec raison que si l'histoire humaine peut être comprise comme l'histoire de la conquête de l'espace géographique, aujourd'hui la surface de la planète ne connaît

plus de *terras incognitas* : le planisphère ne contient plus d'espaces en blanc. Tout a été exploré. De nos jours les expéditions vers les territoires d'outre-mer sont remplacées par une conquête de l'espace interplanétaire et interstellaire qui n'a plus le même rythme que ces voyages terrestres ni la même signification historico-politique. Il y aurait donc une certaine coupure entre le processus historique continu de la modernité depuis le XV^e siècle et la mondialisation actuelle. D'une part, il va de soi que la mondialisation telle qu'on la comprend aujourd'hui surgit au moment où l'influence de l'idée d'histoire mondiale (*Weltgeschichte*) semble essoufflée, avec la chute de ce qu'on pourrait appeler la *philosophie de l'histoire*. D'autre part, la considération *anhistorique* de l'intervention humaine comme maîtrise du risque et réduction de la complexité, avec la dissolution des attentes humaines à l'égard du futur, nous introduit dans une ère d'opacité stationnaire appelée « complexité », dans laquelle se dissipe ce que Sheldon Wolin nommait la « vision »², et où le flux temporel est seulement risque, incertitude et contrôle. Cela n'est pas dénué bien sûr d'une certaine charge eschatologique voire théologique, mais celle-ci inverse le sens de la métaphysique de l'histoire

2. Sheldon S. Wolin, *Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought* (1960), Princeton University Press, 2004.

qui était le propre de l'école idéaliste : ce n'est pas l'humanité qui bâtit l'avenir, mais un avenir devenu opaque qui met en péril l'humanité, du moins tant que celle-ci n'apprend pas à gérer sa propre survie dans la planète.

Bien que l'on ait commencé à insister sur le processus de mondialisation dès le moment où les flux transnationaux de l'échange économique et des informations ont commencé à s'accélérer à un rythme inouï dans le cadre d'une révolution technoscientifique marquée par l'informatique et les télécommunications, cette insistance a coïncidé avec la chute du dernier bloc de béton du Mur de Berlin, avec lequel s'effondrait la barrière symbolique qui, à peine, résistait à la généralisation mondiale de la société capitaliste libérale. Avec la chute du Mur commençait également à tomber en désuétude le grand récit d'une histoire mondiale comme histoire générale de l'humanité marquée par une téléologie du progrès – idée qui restait associée à l'idéologie marxiste – comme matrice d'interprétation de l'histoire héritée de la tradition de l'idéalisme allemand. Certes il n'y a pas une conception cohérente et systématique de l'histoire qui soit commune à toutes les philosophies de l'histoire héritées de ce mouvement philosophique. Néanmoins une grande narration les traverse toutes : celle d'une histoire inhérente au genre humain dans sa totalité (*Menschengeschlecht*), au sein de laquelle les hommes

agissent en vue d'accélérer le progrès inexorable vers la réalisation progressive de la liberté. Cette narration comporte une forme de totalisation historique qui, exprimée dans les idées d'histoire générale du monde (*allgemeine Weltgeschichte*) et d'humanité, met en relation, transcendentalement dans le temps, les histoires des nations entre elles. D'autre part, elle comporte une forme d'imbrication téléologique du passé et de l'avenir qui oriente l'action humaine. Traditionnellement, cette forme de compréhension est connue comme *philosophie idéaliste de l'histoire*.

La critique postmoderne de la philosophie de l'histoire classique nous avait habitué, dès le début des années quatre-vingt du siècle dernier, à l'opposition entre les *grands récits philosophiques*, mettant l'accent sur certaines formes d'universel historique, et les *micro-discours* renonçant à toute nécessité historique et à tout sujet universel. Cependant, avec la *mondialisation*, dont le lexique a pris ampleur dès le milieu de la décennie suivante, nous avons assisté soudainement à l'émergence d'un nouveau *grand récit*, qui se tient loin des discours microsociologiques et fragmentaires favorisés par la critique postmoderne. Nous revoilà plongés dans une autre forme de totalisation discursive que certains ont appelé *la pensée unique* et qui désigne les formes dominantes de pensée du monde dans la perspective certes de la fin

de l'histoire, mais aussi de la vie conçue comme processus d'adaptation et de survie aveugle à toute signification humaine, et que certains philosophes récents ont appelé, à la suite de Foucault, du nom de *biopolitique*³. Je ne vais pas ici développer cette dernière catégorie, dans laquelle la notion de population et de corps, analysée à l'aune de l'outil statistique, prend le pas sur toute notion de groupe, communauté ou sujet. Nous cherchons plutôt, tant que l'opposition entre ces deux grands récits de signe antinomique – *philosophie de l'histoire* vs. *mondialisation* – nous le permet, à introduire une ouverture entre ceux-ci qui ouvre de nouvelles possibilités de temporalisation de l'humanité et du monde. L'idée d'un cosmopolitisme de l'action, autour de laquelle travaillent certains philosophes contemporains⁴ – comme horizon de sens opposé à la fois à l'idée de l'État mondial de l'*allgemeine Weltgeschichte* et à la notion systémique de mondialisation – permettra peut-être d'ouvrir la perspective recherchée d'une re-temporalisation historique.

3. Voir notamment M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978-1979, Paris, Gallimard, 2004. Cf. aussi R. Esposito, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Seuil, 2005 et G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

4. Cf. par exemple, É. Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, Paris, 2003 ; R. Bodei, *Libro della memoria e della speranza*, Il Mulino, Bologne, 1995.

L'agitation intellectuelle suscitée vers la fin des années 1980 par l'idée de Francis Fukuyama d'une supposée fin de l'histoire est aujourd'hui dépassée. Sa thèse célèbre, inspirée de la lecture qu'Alexandrr Kojève a fait de la *Phénoménologie de l'Esprit*, posait la société libérale triomphante, dont la généralisation à l'échelle planétaire dans l'après-guerre froide semblait une évidence, comme stade final de l'histoire. De nos jours il est clair, par-delà les interrogations que suscite cette lecture de Hegel⁵, que l'idée d'après laquelle on aurait accédé à une phase historique finale et impassible, dans laquelle la recherche du bonheur privé – à la Tocqueville – représenterait la totalité de la vie politique, à été démentie par les faits. La concaténation de turbulences sociales et politiques planétaires dans les deux dernières décennies, avec l'incertitude que tout cela suscite, dément toute idée d'un atterrissage idyllique dans une paisible phase finale. L'accroissement exponentiel de la pauvreté et de l'inégalité à l'échelle mondiale, les guerres régionales, la redéfinition des blocs géopolitiques, le terrorisme, les crises écologique, énergétique, etc., sont des événements qui non seulement lancent un défi politique et économique

5. Cf. D. Brauer, « La filosofía idealista de la historia », in M. Reyes Mate (éd.), *Filosofía de la historia*, EIAF, Trotta, Madrid, 1993, p. 115.

pressant, mais représentent le retour dramatique de l'incertitude quant au futur, après les fugitives fantaisies de l'après-Guerre Froide quant au prétendu stationnement serein dans la société libérale globale. L'histoire, au moins en tant que *Geschichte*, en tant qu'irruption du nouveau dans le monde, apparaît désormais comme irréductible.

Et pourtant la thèse d'une prétendue fin de l'histoire semble présente de manière performative dans l'esprit de l'époque. De nos jours les sociétés ont tendance à vivre les événements plutôt comme de grandes catastrophes naturelles et de grands processus concernant les populations du globe que comme des aventures humaines concernant le destin politique et social de l'humanité : pandémies, flux migratoires, crises de l'écosystème planétaire vont droit dans cette ligne d'interprétation où le triangle planète-populations-vie a pris le relais du triangle monde-humanité-histoire. Les crises de nos jours exigent certes une intervention humaine, dans le cadre d'une gestion complexe et experte, mais dans ce contexte le rôle historique et la part d'action collective citoyenne, c'est-à-dire des *citoyens faisant l'histoire*, semblent devenus une relique du passé.

Ceci ne signifie pas que les citoyens aient cédé aux experts et aux bureaucrates de tous bords leur capacité d'agir collectivement, mais plutôt que leurs actions collectives, lorsqu'elles sont déclenchées, sont encadrées

sciemment dans un horizon réduit d'expectatives, limité, excepté certains cas très ponctuels, à des luttes défensives, prenant souvent la forme de protestations ou de résistances contre l'avancée du néolibéralisme, contre l'autoritarisme d'État ou contre la détérioration écologique, c'est-à-dire des combats qui, en un sens, et sans rien enlever à leur justice sociale, politique ou écologique se tiennent bien loin des luttes d'avant-garde connues à d'autres époques. La vieille idée d'émancipation humaine, que la philosophie idéaliste de l'histoire considérait comme le sens du devenir historique, semble ainsi remplacée par la notion de *soin de la vie collective* dans un contexte où les dangers mortels, les risques et les incertitudes sont à l'ordre du jour. De ce point de vue, le devenir est inscrit désormais, de manière minimaliste, dans une ontologie de la contingence et de la survie dénuée, semble-t-il, de toute confiance historique en la capacité humaine de transformation et de projection dans l'avenir.

Il existe certainement une affinité entre la crise de la philosophie de l'histoire et la réduction dramatique des expectatives politiques quant à l'avenir collectif. Sans doute l'inscription de l'horizon d'attente dans le long terme enclencherait le type d'appréhensions auxquelles nous a habitué le souvenir encore frais des événements sanguinaires du siècle dernier. *L'Angelus Novus* de Paul Klee, qui avait inspiré à Walter Benjamin, en pleine nuit

nazie, sa célèbre allégorie de l'histoire, qui est montrée comme un ange poussé vers le futur par une tempête, mais qui garde la face retournée en arrière, regardant stupéfait le spectacle de violence et de sang que le « progrès » laisse derrière lui⁶, nous vient à l'esprit. De nos jours il est hors de question de réactiver la croyance en une marche infinie, immanente à l'histoire, avec la confiance dans les révolutions comme des coups d'accélération du progrès. Le point de vue qui inscrivait les actions et leurs résultats spécifiques dans une tendance évolutive globale, de manière que ces actions n'étaient jugeables en *ultima ratio* qu'à l'aune de cette perspective totalisante – telle la belle formule de Schiller que Hegel a fait sienne : *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (« L'histoire mondiale est le tribunal mondial »)⁷ – s'est brisée comme un boomerang contre les événements tragiques du XX^e siècle, en ruinant du coup les prétentions historicistes. Mais déjà un demi-siècle auparavant, le jeune Nietzsche avait dénoncé la vanité derrière cette croyance, typique des idéologies du progrès, dans le *tribunal de l'histoire* : l'auteur des *Intempestives*, en retournant les choses, voyait chez les

6. Cf. W. Benjamín, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis, 1996, pp. 53-54.

7. F. Schiller, *Resignation*, cité par Reinhart Koselleck, *historialHistoria* (1975), Trotta, Madrid, 2004, p. 63 ; G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 340, Paris, PUF, 2003.

contemporains non pas ces juges des prédécesseurs au nom de l'histoire, mais plutôt « les derniers arrivés » et par suite les moins aptes à saisir le mouvement de la vie⁸. Ainsi, la vision de la contemporanéité comme expression d'une prééminence, issue d'un rationalisme historique qui conçoit l'histoire elle-même comme pur développement rationnel, avait déjà révélé des failles irréversibles sous la mire des attaques provenant de la généalogie nietzschéenne ou de l'attitude kierkegaardienne. Et la chute du Mur de Berlin, survenue seulement un siècle après ces symptômes purement conceptuels, n'est qu'un signe évènementiel tardif : symbole de l'échec historique du « socialisme réel » : la chute du Mur n'aura fait ainsi que boucler d'un point de vue évènementiel l'arc herméneutique ouvert par la Révolution française et fermé d'un point de vue conceptuel dès la fin du XIX^e, avec les philosophies dites du soupçon. Si nous donnons ici raison à Eric Hobsbawm, qui voit dans l'évènement berlinois la fin du « long XX^e siècle »⁹, nous devons reconnaître que les signes avant-coureurs de cette grande

8. Cf. F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », in F. Nietzsche, *Cœuvres philosophiques complètes II*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 93-169.

9. E. Hobsbawm, *L'âge des extrêmes : le court vingtième siècle, 1914-1991*, Paris-Bruxelles, éd. Complexe-Les Monde Diplomatique, 1999.

déception historique se trouvent bien en amont de cet évènement, dans l'histoire de la philosophie elle-même.

Si la réduction de l'horizon d'expectatives historiques est un corollaire de la ruine de la philosophie de l'histoire, le grand récit de la mondialisation, que l'on y oppose avec un halo de neutralité idéologique, n'est en fait qu'une figure non dénuée d'une idéologie et d'un poids eschatologique. La mondialisation se situe à l'antipode de l'idée d'*histoire mondiale* (*Weltgeschichte*). Ici le *globus*, à l'opposé d'un monde historique qui avait été compris en tant que développement et progression, n'est qu'une totalité géographique et historiquement saturée, soumise à des processus intensifs co-présents virtuellement partout en même temps, où l'avenir semble avoir déjà eu lieu et où le passé et la fiction semblent s'entre-croiser à travers des combinaisons arborescentes qui dénuent la réalité historique de poids spécifique.

Dans ces conditions discursives la seule ontologie considérée est celle d'une contingence radicale combinée avec un fatalisme qui frappe d'inanition tout projet historique qui ne soit celui d'une *gouvernance* globale des systèmes en quête de l'équilibre et de la survie. Quelle forme de totalisation du *globe* correspond à cette narration ? Il est clair que sous ce schème l'action historique en tant qu'aventure collective perd tout son sens. Le *faire* n'est désormais que celui de chaque organisation, et les

événements ne sont tout simplement que la chronique du règlement et du dérèglement de l'équilibre, dénués de toute forme de progression générale qui soit impulsée par l'action humaine. L'histoire retrouve ici finalement sa fonction d'anamnèse didactique, en reprenant la forme du récit fragmenté du passé, vécu dorénavant comme narration des faits particuliers liés à des identités singulières. Elle redevient celle qu'Aristote blâmait philosophiquement dans sa *Poétique*, en la situant philosophiquement en dessous de la poésie, comme simple rhapsodie d'événements particuliers dépourvus de sens universel¹⁰.

Le cadre peut correspondre aussi à un retour du naturalisme pessimiste – du type de celui que Kant avait appelé *abdérîtisme*, pour lequel il n'y aurait jamais de véritable progrès ni de véritable régression, mais finalement une sorte de stagnation, comme résultante aveugle de tendances contraires¹¹ – ou bien à un retour du mystique, qui redécouvre à nouveau le sens humain dans l'au-delà, en net contraste avec l'insignifiance proclamée des affaires séculaires. Dans les deux cas, l'histoire humaine rejoint ici « cette fable racontée par un idiot,

10. Aristote, *Poétique*, 1451b.

11. I. Kant, *Le conflit des facultés* (1798), Paris, Vrin, 1988.

pleine de vacarme et de haine, et qui ne signifie rien » pour reprendre la célèbre formule de Macbeth¹².

Mais entre ces discours anhistoriques du monde et le modèle opposé de la grande philosophie de l'histoire n'y aurait-t-il pas une autre manière de penser notre situation dans le monde ? Il semblerait qu'une telle pensée nous ramène à la situation considérée par Kant dans un de ses derniers écrits (1798), lorsqu'il rejetait simultanément les trois manières de considérer l'histoire à partir de l'appel prophétique : la *terroriste* (d'après une matrice de décadence constante), l'*eudémoniste* (d'après une matrice de progrès constant) et l'*abdéritiste* (d'après laquelle rien de véritablement nouveau n'advient jamais pour l'humanité). Kant rejetait simultanément ces trois perspectives parce qu'il considérait que rien dans les événements historiques ne permettait de tirer un vecteur objectif de développement général, et que le progrès ne serait plutôt qu'une perspective morale¹³, une règle subjective d'ordre pratique dans la compréhension du devenir humain.

Dans le cadre d'une analyse de la mondialisation comme *perspective*, entendue non comme processus

12. « It is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing », W. Shakespeare, *Macbeth*, Act V, *Tragedies*, Everyman's Library, New York, 1968, p. 477.

13. I. Kant, *Le conflit des facultés* (1798), Paris, Vrin, 1988.

ontologique intrinsèque à l'être du monde, mais comme un modèle de totalisation qui vient se substituer au schème défaillant de la philosophie de l'histoire, on pourrait essayer de dégager un horizon alternatif, à la fois opposé à toute lecture de la modernité comme processus univoquement déterminé et à toute idée atemporelle et anhistorique du monde. Si la mondialisation n'est qu'une perspective performative et non pas un destin ontique, il sera possible de libérer de nouvelles possibilités de compréhension du temps humain historique. Certains philosophes politiques emploient le terme de « cosmopolitisme » pour renvoyer à une dimension du monde actuel capable de restituer à l'homme sa dimension diachronique et son ouverture de possibilités historiques. Dans ce nouveau contexte, cette notion jouerait un rôle central, comme antidote intellectuel face à la perception simplement systémique et structurelle de l'intégration planétaire.

Mundus et Histoire universelle

Parmi les différentes acceptions du mot latin *mundus*, il en est une d'origine évangélique, déterminée par une antithèse entre « le monde » ou vie terrestre et la vie spirituelle¹⁴.

14. Par exemple dans Mathieu IV, 8 et XVI, 26 ; Jean I, 10 ; VII, 7 ; XII, 31 et XV, 18-19. En ce même sens Pascal : « Il fallait autrefois

D'après cette signification, *mundus* équivaut à la vie séculière, profane, au domaine des désirs et des passions charnelles, des ambitions humaines. Ces dernières sont l'expression même du péché et du mal dans l'histoire, dont les théodicées essayent de rendre compte, par opposition à la *Civitas Dei*, au domaine spirituel et transcendant de la justice divine, soustraite au devenir temporel. Cette acception de *mundus*, en tant qu'ensemble des affaires humaines au sein du domaine inférieur du devenir profane, va jouer paradoxalement un rôle comme corrélat ontologique de l'idée primitive d'histoire universelle en tant que totalisation, orientée par un lien providentialiste, des différentes histoires humaines : a) elle se distingue de l'idée grecque de *mundus* comme *kosmos*, c'est-à-dire du système ordonné de la Terre et des astres dans lequel la temporalité est marquée par l'éternelle répétition du même ; b) elle contient la succession des contingences humaines, ce qui est le propre de la *Historia* comme compilation du particulier ; c) et cependant, submergée dans sa propre dynamique constitutive d'opposition à l'histoire sacrée, cette notion de monde

sortir du monde pour être reçu dans l'Église ; au lieu qu'on entre aujourd'hui dans l'Église en même temps que dans le monde », B. Pascal, *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 201.

inférieur enferme la question théologique de la totalité humaine historique, c'est-à-dire de son lien problématique avec la providence divine. En tant que telle, il se peut qu'elle soit considérée comme un antécédent indirect de l'histoire universelle, même lorsque celle-ci, dans sa version illustrée, pose l'immanence du lien rationnel entre les événements historiques, en contraste avec la version transcendante de la providence divine.

La première notion de l'histoire universelle apparaît ainsi enracinée dans la théologie augustinienne, dont la vision du monde est précisément celle d'un devenir qui tend à s'approcher de la cité de Dieu. Reinhart Koselleck atteste en ce sens la présence dans l'allemand ancien du terme *uurgelsik'ihthen* (histoire mondiale) introduit au XI^e siècle par Notker, qui le référait à la providence divine, ainsi que celle d'une Histoire universelle apparue en 1304, intitulée *Compedium historiarum*, ensemble d'histoires de ce monde qui tentent de regrouper un certain nombre d'histoires avec des prétentions universelles¹⁵. Au XVII^e siècle pourtant, avec l'ouverture du monde européen sur l'Atlantique et sur les terres d'outremer, et dans le cadre de la première révolution scientifique, l'idée d'histoire universelle en un sens théologique va reculer au profit de l'idée d'une *histoire mondiale*

15. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 98.

destinée à rendre compte de la nouvelle configuration de l'espace géopolitique ainsi que des nouvelles expériences de la conquête¹⁶. S'initie ainsi un processus de sécularisation de la notion d'histoire universelle qui trouvera dans le qualificatif « mondial » l'expression appropriée pour exprimer le nouvel ancrage dans le monde sécularisé. Malgré tout, la vieille aspiration providentielle d'une systématisation générale des événements ne disparaît pas. Elle invertit son regard, en passant de la théologie à la philosophie et en déterminant dans la raison humaine et dans la philosophie de l'histoire la systématisation recherchée.

Voltaire fut le premier à parler de philosophie de l'histoire. Il introduisit cette expression en 1765¹⁷, en référence à une histoire raisonnée qui ne se limita pas à être une simple succession de faits, mais essaya de déterminer le lien rationnel intrinsèque entre ces faits, lien qui ne devait pas être confondu avec le lien temporel apparent ni avec la foi historique en la providence qui, d'après l'interprétation théologique, fondait la connexion interne des histoires. L'histoire raisonnée fait autant appel à la raison découverte dans les réflexions sur les

16. *Ibid.*

17. Voltaire, *La philosophie de l'histoire*, Paris-Genève, Slatkine, 1996.

faits mêmes, qu'à la formation d'hypothèses naturelles explicatives lorsque les faits ne permettent pas de parvenir à la systématisation recherchée. C'est le cas du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau (1754), et ce sera aussi le cas de nombreuses histoires universelles fondées sur des hypothèses rationnelles qui apparaissent au cours du XVIII^e siècle. C'est un style duquel participent aussi les opuscules kantien sur l'histoire universelle¹⁸.

R. Koselleck, dans son étude récemment publiée en espagnol *historia/Historia* (*Geschichte/Historie*) et à laquelle on a déjà fait allusion, parcourt de manière érudite cette transformation de la notion d'histoire produite par les Lumières entre le XVIII^e et le XIX^e siècles et que nous ne saurions restituer ici dans tout son détail. Nous pouvons toutefois proposer une synthèse de ses principales étapes : a) l'apparition en France de l'histoire raisonnée ; b) le primat qu'acquiert en Allemagne l'idée de l'histoire générale (*allgemeine Geschichte*), dans laquelle s'efface le reste de transcendance propre à l'idée de providence, au profit de l'idée que la clé de la systématisation historique réside dans l'autoréférentialité de l'histoire comme cours intelligible des événements et comme

18. E. Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » (1784).

réflexion rationnelle de celui-ci dans l'histoire générale ; c) l'autonomisation de l'histoire par rapport aux sujets qui présidaient les histoires spéciales : règne, nation, etc. L'histoire par excellence est maintenant l'histoire du genre humain (*Menschgeschlecht*) ; d) l'absorption pendant cette même période du terme allemand *Historie* (étude spéciale du passé) par le terme *Geschichte*, qui rassemble maintenant la double fonction signalée du devenir intelligible en général et de la réflexion historico-philosophique générale sur ce devenir, en tant que rationnel ; e) l'apparition de la notion d'histoire mondiale (*Weltgeschichte*) ou de l'histoire générale mondiale (*allgemeine Weltgeschichte*)¹⁹, en référence au lien rationnel entre les histoires spéciales, au développement général de l'histoire, et au monde moderne comme devenir intelligible de l'expérience humaine et de son horizon d'expectatives.

19. Par exemple, l'expression apparaît déjà dans le neuvième article de l'article de Kant « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », où il est question de construire une « histoire universelle » (*allgemeine Weltgeschichte*) ; Koselleck signale que le terme *Weltgeschichte* est introduit en allemand comme traduction du titre de Voltaire de 1756 « Essai sur l'histoire générale », qui apparaît comme *Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte* (« Essai d'une histoire générale du monde ») en 1762 ; R. Koselleck, *op. cit.*, p. 99.

Il serait souhaitable de commenter brièvement certains aspects de cette matrice de changement dans le concept d'histoire. Dans sa *Poétique* 1451b, lorsqu'il traite de la comparaison entre histoire et poésie, Aristote part d'une constatation banale :

« la différence entre l'historien et le poète ne consiste pas en ce que l'un écrit en vers, et l'autre en prose. Quand l'ouvrage d'Hérodote serait écrit en vers, ce n'en serait pas moins une histoire, indépendamment de la question de vers ou de prose. Cette différence consiste en ce que l'un parle de ce qui est arrivé, et l'autre de ce qui aurait pu arriver » (trad. Ruelle).

D'après cette distinction, le poète resterait, en tant qu'auteur de fictions, dans un seuil philosophique inférieur à celui de l'historien, en tant que narrateur de faits véridiques, surtout si l'on tient compte de la disqualification platonicienne des poètes dans la *République*. Cependant Aristote surprend son lecteur lorsqu'il conclut en une tout autre direction :

« Voilà pourquoi la poésie est quelque chose de plus philosophique et de plus noble que l'histoire ; car la poésie dit plutôt le général, l'histoire le particulier » (trad. Ruelle, modifiée).

Il n'échappe à personne que ce mot d'Aristote vient du moins nuancer son image conventionnelle d'empiriste

conséquent, mais nous laissons cela pour une autre analyse. Qu'il nous suffise ici d'indiquer que cette conclusion du Stagirite, quant à un *minus* de l'histoire en tant que récit véridique du passé, ne sera pas absente dans la disqualification philosophique que les Lumières feront de l'usage simplement didactique des histoires spéciales, en tant qu'étude du passé avec des finalités exemplaires pour les rois, les princes et les ministres. Mais précisément, au lieu de rechercher la fonction universelle dans la poésie ou dans la théodicée, les Lumières reformuleront l'histoire qui passera de la synthèse particulariste à l'histoire raisonnée, à la *allgemeine Geschichte* ou *allgemeine Weltgeschichte*, laquelle, d'après Koselleck, vient résorber les histoires spéciales à travers sa nouvelle fonction de portée générale. Ainsi, le programme des Lumières pour l'histoire prétend atteindre une réconciliation, de manière immanente à l'histoire comme telle, entre l'universel et le particulier.

Ce tournant universaliste de l'historiographie des Lumières n'est pas indépendant de ce que l'on pourrait appeler, avec Foucault, une *ontologie du présent*, c'est-à-dire une ontologie de la modernité²⁰. De fait, la condition

20. M. Foucault, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (1984), *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1381-1396. Mais Foucault insiste ici sur la relation qu'il appelle « sagittale » de la réflexion philosophique

pour considérer maintenant toute l'histoire mondiale comme un développement de progrès est précisément celle de l'événement révolutionnaire, en tant que clé permettant de découvrir rétrospectivement le sens des événements humains comme un avènement de la liberté qui atteint son plein développement avec la réalisation révolutionnaire de l'état de droit. Par ailleurs, cette nouvelle perception révélera les peuples et les révolutions, et non plus les princes et les hommes d'État, comme les vrais acteurs de l'histoire mondiale²¹. La révolution bourgeoise du XVIII^e siècle devient ainsi, de simple événement historique, le noyau constitutif d'une nouvelle historiographie universelle, dans laquelle le progrès de la liberté et le rôle accordé à la révolution deviennent la clé de l'intelligibilité du passé, du présent et de l'avenir. Même si la signification pleine de la révolution bourgeoise comme perspective de lecture historique générale n'apparaît

avec le présent qu'établit le siècle des Lumières, alors qu'il faudrait voir la nouvelle relation longitudinale avec le passé et avec le futur qui s'établit à partir de la même perspective éclairée, ce qu'atteste par exemple l'idée kantienne de la Révolution française comme signe « remémoratif, démonstratif et pronostique », expressions reprises pourtant par Foucault dans son propre article.

21. Par exemple J. Chr. Gattererer dans « Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfassung der Erzählungen », cité par Koselleck, *op. cit.*, p. 101.

qu'avec Hegel, il est possible de retrouver des antécédents de cette perspective chez Kant, qui pense la Révolution française comme signe à la fois rétrospectif, démonstratif et prospectif (c'est-à-dire relatif au passé, au présent et à l'avenir) du progrès moral de l'humanité²². Ainsi, Kant proposait déjà une perception de la révolution comme matrice constitutive d'une nouvelle historiographie contenant la clé du passage de l'histoire spéciale (*Historie*) à l'histoire générale mondiale (*allgemeine Weltgeschichte*).

On entre ainsi dans le système de l'idéalisme allemand, ce qui implique que désormais le genre humain non seulement *possède* une histoire générale, mais *est* histoire. Ainsi se produit le passage de l'histoire générale comme histoire conjecturale fondée sur une hypothèse de la raison (Rousseau et Kant), à une histoire qui perçoit dans le développement effectif des choses l'*exposition* même de l'universel. Ainsi l'histoire universelle peut à la fois absorber les histoires spéciales et se réconcilier avec elles, ce qu'atteste Hegel lorsqu'il se démarque du style conjectural caractéristique des histoires *a priori* de l'humanité du XVIII^e siècle, au profit d'une histoire des institutions et de la réalité effective²³. Cette perception s'accompagne

22. E. Kant, *Le conflit des facultés*, *op. cit.*

23. Cf. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1987.

d'un élément originel dont héritera la tradition historiciste du XIX^e et le structuralisme du XX^e siècle, formés cependant en grande mesure en opposition à Hegel : l'idée que chaque époque historique possède une figure propre (*Gestalt*) qui conditionne et à la fois permet son déploiement cognitif caractéristique. On peut retrouver formulée chez Hegel cette sorte de holisme structurel, précurseur de l'idée kuhnienne de *paradigme* ou de l'idée foucauldienne d'*épistème*. En effet elle lui permet d'ouvrir sa notion philosophique de progrès à un traitement échelonné des époques et des peuples *historiques*²⁴. Par ailleurs, la célèbre formule hégélienne d'*astuce de la raison* (*List der Vernunft*)²⁵ porte à son point paroxystique l'honneur du particulier au sein de l'histoire universelle, en permettant une récupération *ex post* (c'est un des principaux aspects de l'œuvre hégélienne sur lequel se précipiteront ses détracteurs) des péripéties *prima facie* irrationnelles de l'histoire.

Sans prétendre exposer ici une critique de la vision du monde inhérente à la philosophie idéaliste de l'histoire, ce qui dépasserait largement notre propos, nous voudrions tout simplement esquisser les principaux aspects

24. Sur les figures (*Gestalten*), cf. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, ainsi que le commentaire de D. Brauer, *op. cit.*, p. 106.

25. G. W. F. Hegel, *op. cit.*

de la critique qui s'est développée à l'encontre de la plus représentative de ces philosophies, la philosophie hégélienne de l'histoire²⁶ :

1) sur un plan épistémologique, l'idée de disposer d'une connaissance presque prophétique du développement humain futur sera radicalement remise en question non seulement à partir de objections philosophiques de Karl Popper à l'égard de l'historicisme, qui y voit un vestige d'essentialisme platonicien²⁷, mais aussi à partir de l'historiographie elle-même. Les critiques historiographiques concernent : 1.1) l'école historique du XIX^e siècle (Ranke), qui prône le retour strict de l'histoire à l'énonciation vraie des faits passés ; 1.2.) l'école française des *Annales* qui soutient le recentrement dans les structures de longue durée libre de tout présupposé concernant une prétendue continuité historique universelle ; 1.3) le narrativisme (Paul Veyne, Arthur Danto, Paul Ricœur, Hayden White et d'autres), qui préconise un retour à l'histoire comme *narration* et *interprétation narrative* du passé, et trouvent dans la philosophie « substantive » de l'histoire (c'est-à-dire, dans la tentative d'historialiser le

26. Pour une différence entre les conceptions de Hegel et de Herder Cf. D. Brauer, *op. cit.*

27. Cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme* (1945), Paris, Presses pocket, 1988.

futur avec le passé et le présent), un héritage métaphysique étranger à la tradition historiographique²⁸.

2) à un niveau ontologique : 2.1) nombreux sont ceux qui s'attaquent au finalisme de la philosophie idéaliste de l'histoire, en y dénonçant un préjugé téléologique dans la conception du réel. La célèbre formule sur la *rationalité du réel* que Hegel expose dans sa Préface à *La Philosophie du Droit*²⁹ est un des flancs préférés par ses détracteurs, avec la formule complémentaire de l'*astuce de la raison* ; 2.2) dans un registre ontologique différent, on critiquera le « holisme » hégélien, à savoir l'idée qu'existent les âmes des peuples (*Volksgeist*)³⁰, que Hegel retrouve sous la forme d'un soubassement inconscient et latent dans chaque individualité humaine, ce qui se

28. Cf. à cet égard la critique de P. Veyne à l'idée d'une histoire générale orientée téléologiquement, où l'auteur français explique que ce qui intéresse l'historien ce n'est pas tant de savoir vers où se dirige le train, mais qu'est-ce qui a lieu à l'intérieur des wagons : « Découvrir qu'un train se dirige vers Orléans ne résume ni explique tout ce que peuvent faire les voyageurs à l'intérieur des wagons. », dans P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971, p. 30.

29. En rapport à la version faible de l'identité réel-rationnel chez Hegel cf. D. Brauer, *op. cit.* p. 111, où est mentionnée la proposition tirée des notes de cours et récemment publiée en allemand : « ce qui est rationnel devient réel (*Wirklich*) et le réel (*das Wirkliche*) devient rationnel ».

30. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*

manifeste aussi dans l'idée de l'Esprit comme sujet immanent de l'histoire et de la culture universelles.

3) au plan axiologique et éthico-politique, la philosophie hégélienne de l'histoire suscite la célèbre critique de la justification *a posteriori* de ce qui a eu lieu, et ainsi au dangereux privilège accordé par Hegel à la facticité par rapport à la correction normative. Il y a de nombreux passages qui attestent ce primat hégélien de ce qui a effectivement eu lieu, certains d'entre eux d'une inquiétante permissivité morale³¹ et qui semblent inadmissibles si on les confronte aux péripéties tragiques de l'histoire du XX^e siècle. En même temps le holisme rationaliste, la trans-individualité de ce qui est historiquement significatif, et cette sorte de fatalisme destinal du développement de l'esprit du monde, prive la responsabilité individuelle de sa fonction politique et comporte le danger de ce que Sartre a appelé la « mauvaise foi », c'est-à-dire le transfert à l'histoire de toute responsabilité concernant les événements³².

La critique du système hégélien était déjà consommée et généralisée en Occident dès le premier quart du XX^e siècle. On peut cependant se demander s'il n'y a pas

31. *Ibid.*

32. J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (1960), Gallimard, Paris, 1985.

une instance d'historicisation capable de restituer une perspective et un horizon historiques sans sombrer dans les apories du finalisme.

Monde, utopie et histoire. À la recherche de la narration perdue ?

Il est vrai, comme le signale Max Weber, que la sécularisation moderne est comme le second épisode d'un désenchantement (*Entzauberung*) du monde, dont le premier acte avait été la rationalisation de *l'au-delà* menée par les grandes religions monothéistes. Or, en termes d'horizon d'expectatives humaines, on peut lire ce mouvement séculier de descente au *mundus* non comme un simple désenchantement, mais comme un recentrement des espoirs, autrefois placés dans le règne des cieux et dans le salut éternel de l'âme : c'est dans cette vie terrestre, dans le monde du devenir et dans l'histoire comme fruit de l'activité humaine *hic et nunc* que prennent forme le nouvel horizon d'expectatives et les nouveaux seuils de l'espoir inhérents aux Lumières modernes. La modernité tardive impliquera à son tour un nouveau recentrement des expectatives. L'idée de Lyotard de la fin des métarécits vient signifier que les grandes narrations prométhéennes inhérentes à une idée immanente de progrès ne tiennent plus dans la phase actuelle. Précisément la « postmodernité » désigne pour

le penseur français le seuil au-delà duquel les grands récits de la modernité perdent tout point d'appui. De ce point de vue, nous serions face au désenchantement du désenchantement (*die Entzauberung der Entzauberung*), dans lequel la fin des métarécits laisserait place à un nombre considérable de micro-récits fragmentaires qui recréent l'enchantement, mais sans viser l'unité générale ou la réinscription historique dans une ligne de progrès. Lyotard emprunte à Wittgenstein l'idée de jeu linguistiques (*Sprachspiel*) pour exprimer cette multiplication de possibilités pragmatico-herméneutiques inhérentes à la conformation du sens collectif. Ainsi, si avec les Lumières s'était dissipé l'espoir d'un salut dans l'au-delà, avec ce passage tardif à la postmodernité viendrait s'évanouir à son tour l'espoir résiduel en un salut ici-bas. Foucault, sans adhérer au terme de « postmodernité », exprime pourtant une idée semblable lorsqu'il évoque la « mort de l'homme », c'est-à-dire d'un homme – pure création de l'humanisme du XIX^e siècle – considéré tacitement comme un succédané (*Ersatz*) de Dieu, sujet d'une histoire faite à sa mesure et centrée sur son autorité³³.

33. Lyotard écrit : « Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui soit assigné : récit spéculatif, récit émancipatoire », J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 ; de même, sur la question de la mort de l'homme cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966. En ce sens

Encore une fois, pour Foucault cette fin de l'homme n'implique pas une fin des luttes ni de l'action, comprises désormais comme des micro-résistances aux dominations dans un temps fugace et précaire, c'est-à-dire, dans une *ontologie du présent* que l'esthétique mondaine de Baudelaire vient compléter en soulignant l'évanescence du sujet³⁴.

De ce point de vue, il n'est plus possible de ressusciter une notion de progrès historique ni une téléologie générale du devenir humain, *a fortiori* lorsque les événements mêmes se chargent de démentir ce *métarécit*. Cependant, on peut toujours se demander si la fin de l'histoire téléologique générale marque la fin de toute intervention téléologique humaine dans l'histoire. La fin de l'idée de *nécessité* du progrès marque-t-elle la fin de l'idée de *possibilité* du progrès ? La fin de l'idée d'une émancipation nécessaire équivaut-elle à la fin de l'idée d'émancipation possible ?

Pour Ernst Bloch, les espoirs historiques passaient par la *possibilité* de la liberté, et non pas par sa nécessité³⁵. En

les observations de M. Cruz peuvent résulter fécondes, cf. M. Cruz, *Filosofía de la historia* (1991), Paidós, Barcelona, 1995, pp. 165 s.

34. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*

35. E. Bloch, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976-1991. Voir également V. Ramos Centeno, *Utopía y razón práctica en E. Bloch*, Endimión, Madrid, 1992.

conséquence, cela nous permet de trouver un premier niveau de réouverture historique de l'horizon d'expectatives : la démystification du présent, en montrant que le présent ne contient aucune nécessité et recèle au contraire la possibilité de situations pouvant améliorer la position humaine. Cependant, contrairement aux conceptions finalistes de l'histoire, celles qui s'appuient uniquement sur l'ouverture de possibilités nouvelles ne pensent pas les interventions comme venant accélérer les termes d'un processus qui serait de toute façon inéluctable. Il ne s'agit plus d'un *millénarisme* destiné à accélérer la venue du Messie, même de ce Messie sécularisé qui reçoit le nom de fin de l'histoire. Cette notion de possibilité est relative, mais elle suffit à re-temporaliser l'action, c'est-à-dire à la concevoir comme associée à une structure de projet. À un second niveau, on peut toujours se demander si ces projets, orientés vers la production de résultats susceptibles d'optimiser les situations, sont condamnés à se produire de manière fragmentaire et en une multiplicité de mobilisations parallèles et même concurrentes et contradictoires.

Pour y répondre il est nécessaire de considérer le caractère des sujets collectifs qui interviennent avec leurs projets. Comme le signalait David Carr³⁶, chaque sujet

36. D. Carr, *Time, Narrative and History*, Indiana Univ. Press, Bloomington, Indianapolis, 1985.

collectif se configure narrativement dans le temps et trace un horizon cohérent d'identité qui noue les trois dimensions temporelles. Les sujets ne sont donc pas des tables rases qui s'inscrivent atemporellement dans le présent, mais émergent de trames narratives coextensives de segments temporels plus ou moins vastes, à partir desquelles ils peuvent s'auto-comprendre et se donner à comprendre. Par conséquent, chaque intervention porte la marque d'une narration constitutive qui s'enracine de manière plus ou moins lointaine dans le passé et se projette de manière plus ou moins lointaine dans l'avenir. Le « nous », de ce point de vue, appartient à une multiplicité de sujets collectifs possibles (c'est-à-dire à différents « nous » possibles), selon que ceux-ci se constituent dans des narrations plus ou moins vastes temporellement : « nous » particuliers ou appartenant à des institutions avec un certain horizon historique, ou même citoyens d'une nation avec une certaine histoire, ou appartenant à un certain espace régional, ou cosmopolite, etc. Mais s'il en est ainsi, la fragmentation des actions constitue tout simplement un indice du rétrécissement empirique et contingent des narrations constitutives. Or, encore une fois, il n'existe aucune nécessité pour que cela soit ainsi. Si les individus se contentent ou se subjectivent en un « nous » qui a une portée nationale, alors les possibilités pragmatICO-herméneutiques de fragmentation

seront inhérentes aux diverses manières d'interpréter ce qui constitue une possibilité pour ce collectif. Cependant cela définit déjà un horizon de dispute agonistique qui permet de rentrer dans un domaine pratico-politique dans lequel la supposée incommensurabilité ou fragmentation est niée par l'existence même du domaine. Bref, l'indice de multiplication et de fragmentation des collectifs est simplement un indice du mode selon lequel ces collectifs tissent leur trame narrative dans l'espace et dans le temps. Il n'est pas nécessaire que dans toute subjectivation narrative la charge soit microscopique et atomistique. Si, par exemple, les nous s'engagent comme citoyens du monde, alors l'horizon historique des Lumières marquerait ici le cadre herméneutique à partir duquel ces sujets se comprennent et se reconnaissent. Certes, cela ne signifie pas que tous interprètent de la même manière la grille narrative qui les constitue, mais au moins cela ouvre un espace agonistique au sein duquel ces *nous* peuvent s'engager dans un dialogue ou dans une dispute de sens.

D'un côté, ainsi, l'idée de l'émancipation historique subsiste dans la *possibilité* de l'émancipation – non dans sa nécessité (Bloch). Par ailleurs (Carr), la manière d'après laquelle nous nous inscrivons dans la lutte pour l'émancipation possible dépend de la manière selon laquelle nous nous conformons narrativement en

englobant un intervalle plus ou moins large de temporalité historique (groupe, institution, nation, région, monde, etc.). S'il en est ainsi, l'idée de monde commun historique, en accord avec l'idée d'espérance, continue à jouer pleinement son rôle déterminant dans la manière selon laquelle nous nous enracinons dans le temps, même lorsque nous ne croyons plus en une téléologie de l'histoire universelle. L'horizon agonistique et polyphonique qui est désormais celui des contemporains différera certainement de toute lecture unidirectionnelle de l'histoire, mais demeurera cependant un terrain fertile pour les couches de sens qui alimentent nos projets, contre toute idée d'une fin de projection historique dans l'avenir. De ce point de vue le *cosmopolitisme*, en tant que forme narrative de nous constituer en luttant pour un monde commun que nous estimons possible et donc obligatoire en un sens éthico-politique, est une alternative contre le grand récit du *globus* accompli et soustrait aux possibilités historiques des sujets et à leurs utopies et uchronies constitutives.

Quel(s) monde(s) projettent les images ?

Patrick Vauday

Image et monde

Je commencerai comme Joe Brainard et Georges Perec, je commencerai par un « Je me souviens ». Je me souviens, à moins que je croie m'en souvenir, que dans mon enfance les actualités cinématographiques qui précédaient toujours la projection du grand film que j'étais venu voir avec des « copains » s'appelaient « images du monde » ; et l'on voyait défiler en rafale, comme pour en mimer la vitesse, l'actualité supposée du moment commenté par un speaker dont le ton voulait donner l'impression qu'il était la voix même de l'histoire en train de se faire. Avant la fiction que nous allions voir, une autre fiction, celle d'un monde commun, d'un espace et d'un temps partagé, comme si avant d'aller rejoindre l'imaginaire de leurs fantasmes, tous devaient être convaincus de partager un même monde.

En provenance *du* monde, ces images supposaient deux choses. La première qu'il leur préexistait et qu'elles étaient des aperçus ou des reportages qui témoignaient de cette existence ; elles certifiaient l'existence du monde comme d'une totalité au-delà des images. La deuxième qu'elles étaient le reflet de sa diversité sans abolir son unité. La pluralité des images signifiait à la fois le monde comme horizon commun de toutes les images et comme théâtre, scène, embrassant la diversité des événements qui s'y produisaient. Donc *des* images mais *un* monde.

Or ce dont je voudrais partir c'est de l'idée qu'il n'y a pas de monde sans l'image, que l'image est constitutive du concept de monde. Et pour une raison bien simple, c'est que précisément il n'y a pas d'image du monde : je veux dire par là qu'il n'y a pas d'image possible du monde qui l'embrasserait dans sa totalité, qui le présenterait dans sa totalité de monde. Nous sommes ici dans le cas d'Archimède qui pour soulever la terre ne demandait qu'un point d'appui hors d'elle : pour avoir une image du monde, il faudrait précisément que l'image ne soit plus *du* monde, en provenance *du* monde, qu'elle l'ait quitté pour le saisir (on l'a cru avec les premières images de la terre vue de la lune). Il faudrait donc qu'elle l'invente, qu'elle le projette plutôt qu'elle n'en provienne. Il me semble que c'est ce qu'il faut entendre par « images du monde » : *des* images mais pas *l'*image.

C'est justement parce qu'il n'y a pas d'image possible du monde, qu'il faut précisément l'inventer, la projeter. Le monde n'est jamais donné, ici et maintenant, il est toujours au-delà de notre champ de vision et de notre présent ; le monde est là en tant qu'il n'est pas ici. Et c'est parce qu'il est toujours au-delà d'ici, autour de nous, dans notre dos, qu'il faut le faire venir devant nous, le projeter dans une image qui le rassemble. *Imago mundi*, on ne peut mieux dire ; le monde ne vient à nous que dans son image, image *de* monde pourrait-on dire, ou image-monde puisqu'il en vient. C'est à quoi se sont employées les diverses projections et représentations du monde, les cartographies, les mappemondes, les globes terrestres.

Je voudrais interroger l'idée d'un monde à partir de ces projections qui nous le rendent commun, aux deux sens du terme (comme un = unité et commun= partagé). Avant d'en venir à une interrogation sur le monde que projette aujourd'hui, si toutefois il en projette un, le flux d'images de diverse nature qui est « notre bain quotidien », j'évoquerai, pour y prendre quelques repères, deux projections du monde qui bien qu'héritées du passé n'en continuent pas moins d'avoir cours : la mappemonde et le globe terrestre.

La mappemonde (du latin mappa, plan, carte, mundus, monde)

La mappemonde est une représentation plane de la terre ou du globe terrestre, plaçant côte à côte ou l'un en dessous de l'autre les deux hémisphères. C'est donc une carte du monde qu'il convient de distinguer du globe proprement dit. Voici les raisons de cette nécessaire distinction.

Avec la mappemonde, le monde est littéralement étalé devant nous, surface qu'on embrasse entièrement du regard ; il y a là comme un face à face du sujet et du monde qui s'offre à la conquête du regard avant d'être conquis par d'autres moyens un peu plus retors. Scène presque toujours comique, si elle ne tournait pas au tragique, du stratège qui prend possession du monde sur la carte où il déroule ses plans et plante son drapeau avant d'être à son tour absorbé par le monde réel.

Conquérant ou non, la mappemonde suppose un sujet centré, et ceci de deux façons. La première, c'est qu'elle permet de centrer la représentation cartographique du monde sur tel ou tel pays ou partie du monde. Les cartes géopolitiques sont presque toujours cadrées du point de vue privilégié du pays qui a des vues sur le monde ou une de ses parties. La deuxième, c'est que le monde y apparaît dans un cadre qui distingue centre et

périphérie ou bords où le monde est supposé prendre fin, ce qu'on appelle précisément ses confins. Il en résulte un sentiment de la distance : même si la terre est ronde, partir d'un point c'est toujours s'en éloigner ; on dit bien partir « au bout du monde », ce qui indique qu'on est encore loin d'en faire le tour. Pour résumer tout cela, on pourrait dire qu'avec la mappemonde on voit le monde de sa fenêtre, de chez soi, de son monde.

Ce n'est pas sans intention que me vient ce mot de « fenêtre ». La mappemonde en effet se présente, est souvent présentée même, comme le tableau-fenêtre (*veduta*) de la Renaissance qui prend le monde dans sa perspective pour le soumettre à la perspective du sujet. Combien de ces tableaux hollandais en particulier qui partant d'un premier plan représentant une scène d'intérieur conduisent le regard dans la ville par de larges baies, puis à travers la campagne, enfin vers le vaste monde dont les confins précisément sont en ligne de mire directe du spectateur (par exemple, un tableau de Jan Van Eyck, *La vierge au chancelier Rolin*, 1436, et de Rogier Van der Weyden, *Saint-Luc dessinant la Vierge*, 1450). Du centre aux confins, on aura compris que c'est d'empires qu'il est question, de l'empire chrétien dans le cas des deux tableaux cités, ce qui n'exclut pas la concurrence entre différents empires se disputant le monde. D'où bien entendu plusieurs tableaux possibles du monde qui sont autant d'empires possibles sur lui.

La mappemonde, une première vision du monde commun soumis à un point de vue potentiellement unique.

Le globe terrestre

Tout autre apparaît le globe terrestre représentant le volume sphérique de notre planète. Si en effet elle est devant nous, le propre de la sphère est de cacher une partie de ce qu'elle montre ; impossible d'en avoir une vue frontale et totale comme avec la mappemonde. Elle ne suppose plus un sujet fixe et centré, attaché à un lieu, mais un sujet mobile et périphérique qui doit parcourir la surface de la sphère pour la connaître. Tous les points de la sphère sont virtuellement équivalents et peuvent tour à tour être centre ou périphérie, selon qu'on s'y trouve ou non.

Les déplacements y prennent un autre sens : on ne va plus « au bout du monde », on fait « le tour du monde ». C'est que, comme le dit si bien Victor Segalen « *sur une sphère, quitter un point, c'est commencer déjà à s'en rapprocher* » (*Essai sur l'exotisme*, p. 70). Ce sera exactement l'expérience de Gauguin qui fuyant toujours plus la France et la civilisation ne cessera de s'en rapprocher, retrouvant au plus lointain le plus proche : la France coloniale, son envers et sa vérité en même temps. Sur la

sphère, avec la circumnavigation, on n'est plus loin de rien, on glisse sur une surface homogène et continue ; mêmes persistantes et résistantes les frontières tendent à s'abolir et la diversité tend à l'uniformité. C'est l'exemple du Japon qui s'ouvre au début de l'ère Meiji à l'occidentalisation. Fin des empires au profit du seul empire du marché. Raison pour laquelle Marx, qui fut sans doute le premier à annoncer la mondialisation, y a vu une des conditions qui promettaient l'unification concrète de l'humanité.

Avec la sphère, on ne sait plus où commence ni où finit le monde, partout et nulle part, il devient indéfini ; tout est monde et le monde est partout. Donc plus de représentation totalisante, de *Weltanschauungen*, ce sera le règne des vues fragmentaires avec la photographie et même la peinture. La photographie, assez vite portable et rapide, va apporter le monde au monde, multipliant ses vues d'ici ou là, de tous les coins du globe. Telle sera par exemple l'entreprise d'Albert Kahn. C'est le début du règne de la carte postale qui en principe est supposée postée du lieu qu'elle montre ; « vue de... » doit donc s'entendre au double sens d'une vue du lieu et depuis le lieu. Aux visions exclusives les unes des autres qui définissaient le monde-tableau, se substituent l'échange et la multiplication des vues. Côté peinture, des peintres (Monet, Cézanne, etc...) montreront qu'on peut trouver

le monde dans le moindre fragment, une portion d'étang, un versant de montagne, etc.

La sphère, une deuxième vision du monde commun composée de vues multiples : un entre-monde en quelque sorte. Disant cela, j'encours le reproche qui consisterait à remarquer que c'est passer à côté de l'essentiel, à savoir le type de vision du monde que conditionne le médium photographique lui-même, notamment sous la forme très codée de la carte postale. Mais précisément, c'est cela que fait la forme carte postale, elle rend communes, commensurables en quelque sorte les vues du monde ; elle devient, en tous les sens de l'expression, la vue de « tout le monde », c'est-à-dire de n'importe qui, du semblable donc.

La Toile

Qu'est-ce qui a changé ? On continue bien sûr de se repérer sur la mappemonde ou sur le globe mais s'y ajoute autre chose, un autre rapport au monde induit par ce que j'appelais « notre bain quotidien » dans le flux d'images des médias, télévision, Internet et même portables. Ce nouveau monde d'images, c'est ce qu'en français on appelle « la Toile », en anglais le *Web*. Mais la toile en question n'est plus celle du peintre ni même celle du cinéaste, c'est-à-dire des surfaces de projection qui font

monde, elle est un réseau de communication, c'est-à-dire un tissu et un tissage d'images, une mosaïque changeante si l'on veut, plutôt qu'un tableau ou un écran. Voyons-en quelques conséquences.

Une première conséquence, c'est que cessant de se projeter dans une image partagée, le monde se virtualise et tend à se disséminer, à se dissiper dans la nébuleuse relationnelle. Le lieu commun de l'image, c'est-à-dire du monde, s'efface au profit du lien ; on ne sait plus d'où viennent ni où vont les images. Si, pour reprendre une distinction faite par Jean-Luc Nancy (*La création du monde*, p. 9) on y gagne indubitablement en mondialisation, c'est-à-dire en échange, est-ce que pour autant ça fait un monde ? Exemple de deux personnes qui vivent dans le même lieu mais vivent par leurs liens ou non à la Toile dans des mondes étrangers.

La deuxième conséquence, c'est que si l'image n'est plus projetée, c'est qu'elle n'a plus à être inventée, constituée qu'elle est désormais en donnée primitive et immédiate du champ d'expérience de l'homme contemporain. à la place d'une image du monde (mappemonde) ou d'images du monde (globe), on a *un monde d'images mais sans horizon de monde*. Il a en effet au moins une caractéristique du (ou *de*) monde, à savoir son caractère inépuisable, non-totalisable, pour celui qui en fait l'expérience (c'est bien ce que nous appelons un monde :

celui des livres ou celui de la médecine par exemple) ; mais une caractéristique essentielle lui fait en revanche défaut pour faire monde, c'est qu'il est nulle part, il n'a pas de lieu, de site (l'appellation de site virtuel ne doit pas abuser), et il n'a pas lieu ; il est atopique et utopique, c'est-à-dire sans extériorité. On pourrait dire que c'est un monde hors monde (par exemple l'écran affiche « not found »).

Ce monde des images présente deux versants

D'un côté, des images tendent à passer pour le monde lui-même, des extraits, comme des blocs de réel qui s'en détachent pour nous atteindre immédiatement où que nous soyons. Sous l'œil des caméras portées ou automatiques (télésurveillance), le monde est supposé émettre pour ainsi dire en direct, en temps réel et en permanence ; pendant que nous dormons ou pensons à autre chose le monde est en sur-veille et ne cesse de donner de ses nouvelles. C'est le règne de la caméra embarquée (*embedded*) dans le réel mise à la portée de chacun avec les portables munis d'appareils photographiques ; le téléportage ou téléprésence remplace le reportage.

D'un autre côté, la Toile s'ouvre sur un monde d'images virtuellement infini, fait de toutes les images

passées et présentes, constituées en banques de données composables et recomposables à l'envie en fonction des parcours et des fantasmes de chacun ; elle devient donc la matrice d'une pluralité de mondes imaginaires. D'où ce paradoxe que sur la Toile, l'image tend à être à la fois ce qui tient au réel et ce qui nous en délie, ce qui s'efface devant lui et ce qui l'efface. Sous son premier aspect, elle se donne pour une *totalité indécomposable et indiscutable*, bref pour un réel sans phrase ; sous son second aspect, celui de l'entrechoquement avec les autres images, elle n'est plus que simple image sans référent, pièce d'un puzzle à venir.

D'où une troisième conséquence. D'un côté il y aurait le monde commun du réel « brut de décoffrage », règne de l'inexorable et du certain dont il n'y a rien à dire, sinon l'insupportable ; donc aussi règne de l'émotion sans prise sur le monde, règne du réactif qui s'enthousiasme ou se lamente. De l'autre celui des subjectivités multiples et des niches individuelles qui surfent sur la déferlante des images pour y trouver leur jouissance. Cette déliaison du réel et de l'imaginaire, du réel à supporter et de l'imaginaire où s'éclater, rend impossible la projection d'un monde partagé qui suppose le nouage des deux, comme représentation et volonté. D'un côté un commun sans communauté puisque non voulu mais subi, de l'autre des communautés sans commun, celles des internautes qui

se croisent sans se rencontrer sur leurs planètes respectives.

Dans les deux cas, on oublie la distinction et le nouage entre les images et le réel. Écraser l'image sur le réel, c'est nier les deux ; négation du réel qui est toujours au-delà de l'image, comme son dehors qui la met sous tension d'une approximation qu'elle ne comble jamais, et négation de l'image en tant qu'elle peut en cacher une ou plusieurs autres, c'est-à-dire négation de la pluralité des images possibles du réel. L'image n'est pas ou bien le réel, un « bout » de monde, ou bien une simple image, matériau pour un imaginaire, elle est constituée d'un double rapport qui est rapport au monde mais par l'entremise d'un écart aux autres images.

Confondre l'image avec le réel, c'est s'interdire d'avoir sur lui un regard critique en s'interdisant une critique des images qui le mettent en scène. L'image qu'on nous montre, aussi directe et immédiate qu'on voudra, vient toujours à la place d'autres images possibles, non pas gratuites ou arbitraires mais représentant un autre angle de vue sur le monde. L'image sans phrase est toujours celle qui veut nous laisser sans mots et sans recours, comme une force d'occupation des esprits faite pour les empêcher d'accéder à d'autres vues. Dans leur usage médiatique, il vaut donc toujours mieux se demander ce que cachent les images qu'on nous montre, surtout avec

le réseau mondial de diffusion qui leur donne tout de suite une force d'imposition qui a vite fait de les transformer en évidence.

La guerre des images n'est pas un vain mot, et c'est pourquoi il faut lui opposer une guérilla, c'est-à-dire des images autres, inattendues, qui n'ont pas pour but de gagner la guerre mais de faire douter l'Armada des images de son invincibilité.

La Toile peut sans aucun doute y contribuer dans la mesure où elle permet la libre circulation d'images et de paroles qui viennent contrebalancer les images et les discours imposées par la mass-médiatisation ; mais elle présente aussi le double danger de devenir la niche de confréries virtuelles qui se gardent bien de s'affronter à l'espace public, ou bien de devenir un espace commun faible qui propage des clichés facilement partageables.

De ce point de vue, et contrairement à ce qu'on entend souvent, le monde contemporain souffre moins d'un excès que d'une insuffisance d'images : beaucoup d'images qui se font voir mais peu d'images qui font l'écart pour faire voir le monde. Mon propos n'est pas de dire que la Toile ne peut pas y aider mais de relever l'illusion qu'il y aurait à penser qu'elle est la solution technique au problème. Bref, l'échange des images ne dispense pas d'un art critique des images qui en

interrompt le flux pour les projeter devant nous et les interroger. Le commun de l'art ne peut qu'être hors du commun.

Nouvelles souverainetés, nouvelles clôtures

Éric Lecerf

La question de la souveraineté est à ce point une question récurrente dans ce qu'on appelle la *philosophie politique* que tous les discours qui en mobilisent le rappel, quelque soit leur inscription idéologique, en finissent par se ressembler et par constituer une première forme de clôture pour la pensée politique elle-même. Comment ne pas sombrer dans l'ennui devant ces refilages à l'infini des controverses entre Hobbes et Locke ? Non pas que l'étude du XVII^e siècle britannique soit dépourvue d'intérêt pour penser le présent, mais car ces superbes architectures sont de puissants réactifs à l'inquiétude et n'ont que faire des laissés pour compte de la souveraineté ; de ceux dont le salut a de tout temps consisté à se tenir à l'abri de la rapacité des souverains, fussent-ils eux-mêmes dotés du titre de citoyens.

Il y a ainsi, dans cette philosophie politique, qu'on devrait plutôt rebaptiser philosophie du souverain,

quelque chose d'un ordre dont le point d'incidence absolu, qu'on le veuille ou non, repose toujours sur la détermination d'une frontière entre celui qui pense et celui qui agit, entre celui qui ordonne et celui qui exécute, entre le maître et son serviteur. Les bons esprits ont longtemps répondu à ceci que la souveraineté populaire constituait précisément, sinon un remède à cette rapacité du souverain, un horizon éthique propre à faire s'estomper ces frontières symboliques et, *in fine*, à nous constituer en sujets de cet universel talent pour la paix que nous porterions en nous comme le secret des belles sentences accumulées depuis notre enfance. Mais, à croire qu'il y a dans le concept de souveraineté de quoi dissoudre toute espérance, de quoi rompre avec toute enfance aussi, il faut bien reconnaître qu'entre le substantif et son attribut, entre la souveraineté et le populaire, c'est toujours le premier qui l'a emporté sur le second, et le plus souvent aux dépens précisément de ce *Demos* qui n'est jamais mieux tenu en laisse que dans sa célébration, que dans la détestation aussi à laquelle il est appelé vis-à-vis des laissés pour compte de la souveraineté : des nomades et des sans titre, des réprouvés de la loi et des parias, des anormaux et des femmes sans homme, de ceux qui ne portent pas la bonne couleur de peau ou de ceux dont le patronyme renvoie sur des sonorités lointaines, des inquiets de nature et des rêveurs du

verbe, des exclus du travail et des paresseux congénitaux, de ceux qui font la manche et de ceux qui s'adonnent aux joies pour le moins équivoques de ce que les nobélisables du néo-libéralisme appellent les secteurs informels de l'économie, des esclaves enfin et de leur nombreuse descendance, de tous ceux, par exemple, dont on s'étonne, ici à Paris, de savoir qu'ils sont de plus en plus nombreux à avoir un emploi qui ne leur permet cependant pas de dormir ailleurs que dans la rue. Ne vient-on pas de voir un premier ministre, exemple parfait de ce que la souveraineté peut induire comme rhétorique creuse, en appeler à la solidarité de chacun contre un retour de la pauvreté, alors même que son administration a fait pratiquer un recours aux expulsions systématiques, en augmentation de 70 % en deux ans ? Lutte contre ces mauvais payeurs, vrais pauvres d'une souveraineté qui, désormais, dispose d'un argument de choix pour ne plus à avoir à répondre de ses actes devant quiconque puisqu'elle serait elle-même en position de faiblesse, pauvre parmi les pauvres dans un monde globalisé qui ne lui laisserait plus exprimer toute sa mansuétude envers les défavorisés.

Oui, car c'est là, nous dit-on, un enjeu du présent. Si la liste des laissés pour compte de la souveraineté n'a cessé de s'étendre à de nouvelles catégories, la souveraineté elle-même ne pourrait en être tenue pour respon-

sable. Nous serions confrontés à une autre frontière, un autre ordre face auquel la souveraineté serait en défaut, un ordre de ce marché par définition dépourvu de tout ordre commun, d'un ordre sans souveraineté face auquel nous aurions désormais à nous opposer, moins en raison des inégalités qu'il génère ou de l'oppression sociale sur laquelle, hier comme aujourd'hui, il n'a cessé de reposer, qu'en raison des abandons de souveraineté auxquels il nous soumet et dont nous serions tous orphelins ; les laissés pour compte comme les bons propriétaires, les maîtres comme les serviteurs.

Mais en rester à cette critique des multiples sophismes agités par les hommes du pouvoir, ici, ou ailleurs, dans les cénacles intergouvernementaux par exemple où l'on disserte sur le bien à venir, dans nos colloques, aussi, destinés trop souvent à exposer ce que la mondanité intellectuelle est prête à concéder pour recevoir quelques miettes d'un pouvoir qui n'a cessé de la fasciner ; en rester là donc ne nous mènerait à pas grand-chose, si ce n'est à nous confirmer nous-mêmes dans notre bonne conscience, et notamment à nous permettre de prétendre être, comme intellectuels, des laissés pour compte d'une souveraineté à laquelle, malgré nos dénégations, nous contribuons activement. Il ne s'agit pas ici de porter une accusation, mais simplement de reconnaître un fait social induit par notre position d'universi-

taire qui, contrairement à ce que prétendent les adeptes du désenchantement, ne nous place pas hors du monde et de ses conflits de souveraineté. Il serait hasardeux donc d'en rester à cette critique primaire, mais il ne faudrait cependant pas non plus l'oublier, l'évacuer comme l'une de ces vieilles maladies contre lesquelles le vaccin serait désormais dans le domaine public, hors d'état de nuire ou d'être objet de spéculation. Il ne faudrait pas oublier que ces sophismes configurent notre présent et participent pleinement d'une impuissance à agir contre l'oppression dont il nous faut bien reconnaître qu'elle constitue l'essentiel de notre actualité. Et ceci bien au-delà des querelles de souveraineté. Car c'est d'abord de cela dont il convient aujourd'hui de parler, de cette étrange coloration qu'a adopté le discours de l'émancipation depuis bientôt deux décennies ; à savoir que notre salut serait du côté des institutions, constitutif d'un État qui serait le seul garant de nos droits sociaux, de notre capacité à rester dans une société où les droits des laissés pour compte de la souveraineté sont pourtant toujours aléatoires. Ne conviendrait-il pas, face à cette étrange actualité, de retrouver un peu d'étonnement, un peu comme si nous sortions de l'une de ces salles enfumées où nous nous employions, autrefois, non pas à refaire le monde, mais plutôt à le déconstruire, à le soumettre à une critique telle que ce ne soit plus le centre de la souveraineté

qui en constitue le foyer, mais ses multiples périphéries, toutes ces jachères du droit sur lesquelles nous avons, en un temps pas si lointain, appris à voir et à reconnaître tous les laissés pour compte d'une modernité à laquelle, à juste titre, nous refusions d'accoler le titre de civilisation, tant elle nous semblait plus propice à détruire des civilisations partout où elle s'exprimait comme souveraineté, qu'à en constituer une, fût-elle érigée au nom d'un universalisme dont nous percevions bien le caractère impérial, ou pour reprendre la terminologie d'alors, d'impérialiste.

Certes, la question de la quête de souveraineté n'était pas non plus étrangère à nos préoccupations. Mais c'était une souveraineté toujours en devenir, l'État de ces ex-colonisés à construire dans une déconstruction des modèles, c'est-à-dire contre les modèles déjà servis par la puissance coloniale, voire par le schème centralisateur induit par les jacobins et reproduit par les bolcheviques. Nous discutons de la souveraineté, au sens où elle devait imprimer dans l'ordre colonial une rupture, où elle devait conduire à une scission, dont l'idée de l'État elle-même ne devait pas sortir indemne. Sous les auspices, par exemple, de l'Ujamaa tanzanien et des multiples tentatives de produire des communes populaires, sortes de réactualisation de ces cités autarciques posées par un Aristote dissertant déjà sur la fin d'un monde, nous

devions y voir la poursuite du projet avorté et pourtant mille fois reconduit ; d'un projet de confluence des contre-pouvoirs effectifs dont la Commune de Paris constituait pour nous la figure emblématique. Héritiers de l'œuvre radicalement désétatisée des fondateurs de la Première Internationale, et notamment d'Eugène Varlin, il nous paraissait évident que la souveraineté des États ne pouvait en aucune façon garantir le succès de l'émancipation. À l'inverse même, comme l'avait déjà démontré Simone Weil, il paraissait évident à tous ceux qui ne s'en tenaient pas aux dogmes d'un Parti, que l'émancipation soutenue par la conquête de l'État, fût-ce à son corps défendant, produisait ses propres zones d'ombre, ne serait-ce qu'aux seules fins de conserver ses acquis et de produire une liberté dont les seules définitions demeuraient tenues dans la critique de l'oppression. Qu'il y ait eu dans tout ceci assez d'illusion pour tisser jusqu'à la lune une corde susceptible de nous aider à y vérifier les hypothèses de Cyrano de Bergerac et, au passage, de capturer le boulet du baron de Münchhausen, cela est probable, mais finalement hors de propos. Hors de propos, en effet, dans la mesure où ces illusions – si illusions il y eut – ont conditionné bien des actions contre la souveraineté des États, et ceci notamment en vue de promouvoir la lutte de tous les laissés pour compte de la souveraineté. On ne saurait en effet comprendre comment il a

été possible de voir se développer, dans les années 70 et 80 la lutte des immigrés ou celle des homosexuels, pour ne prendre que deux exemples se rapportant à des modes d'exclusion distincts, si l'on n'associe pas ces luttes à une critique de la souveraineté et de toutes ses institutions, sociales, morales, pédagogiques, religieuses ou syndicales.

Il ne faudrait certes pas voir dans la mobilisation de ce passé quoi que ce soit d'un héroïsme ou d'une liberté de penser vis-à-vis de laquelle il conviendrait d'appeler les jeunes générations à une quelconque déférence. La nostalgie ne serait guère plus à son avantage ici que dans tout autre domaine où la politique est en jeu. Elle nous conduirait à justifier nos échecs jusqu'au point où nous en viendrions à nous reconnaître sujets de cette pensée réactionnaire qui, quel que soit son objet, tend toujours à faire l'étalage des beaux sentiments sur lesquels elle a fondé son souci d'exister pour être en mesure de toujours répéter, jusqu'à l'infini des devenirs humains, le geste éthique de sa fondation. Il ne s'agit pas non plus de nous accuser, les uns ou les autres, d'infidélité aux espoirs de notre jeunesse, ni même de dire qu'on aurait pu avoir alors raison contre ce que nous aurions à dire aujourd'hui. L'évocation de ce passé n'a d'autre but que de nous rappeler que nous avons été soumis à une réelle transformation de notre relation à l'émancipation. En effet, que

certains d'entre nous se soient accommodés d'un pouvoir qu'hier ils maudissaient, cela ne prête guère à discussion. D'une certaine façon, leur représentation n'a que sensiblement évolué, ils sont simplement passés de l'autre côté, dans des sphères plus ou moins occultes du pouvoir effectif où la vigueur de leur critique de la souveraineté n'a d'ailleurs pas été mésestimée, au point d'être mise au service d'une politique néo-libérale plus féroce encore pour les laissés pour compte que celle des conservateurs cléricaux de l'avant-guerre. Cependant, cette évolution a parfois été encore plus sensible chez ceux qui ont voulu rester « fidèles » à leurs idéaux et qui, pour beaucoup, en sont venus à défendre, au nom de l'égalité, une souveraineté qui, hier encore, leur semblait constituer l'un des obstacles essentiels à l'émancipation. Et même s'il ne nous faut en aucune façon oublier de parler de l'imposture sur laquelle le néo-libéralisme est fondé, imposture consistant à prétendre que le marché révoquerait les souverainetés traditionnelles et ouvrirait une sorte d'espace « nécessaire » de liberté, en somme rien de plus qu'une liberté instrumentale et conditionnée, il nous faut bien prendre en considération cette étatisation de l'émancipation comme un reflux de toute inventivité, comme une perte de conscience de soi qui entretient effectivement une relation directe, et certainement dialectique, avec cette impuissance d'agir qui

donne le ton de notre actualité ; en clair comme l'une des plus fortes régressions jamais connues par les discours de l'émancipation ! Comment, en effet, qualifier autrement notre actuel « désir d'État » que comme une régression, comme l'expression d'une totale impuissance à transformer par nous-mêmes notre avenir ?

Alors bien sûr, les choses sont moins tranchées qu'il n'y paraît et les positions des uns et des autres se déclinent sur un éventail où cohabitent, sur ses extrémités, des prophètes d'un retour aux bons vieux jours de la guerre froide, partisans certes encore un peu voilés du caractère hautement « émancipatoire » des démocraties dites populaires, et de l'autre côté des adeptes de modes d'action alternatifs où tout agir est bon pourvu qu'il y ait l'ivresse de l'action. Mais ce qui néanmoins transparait comme facteur unifiant, dans cette lutte contre ce que l'on appelle la globalisation (globalisation qui au demeurant n'est pas un mythe et dont les effets se font sentir au quotidien sur nos vies) c'est ce point de consensus portant sur la défense des souverainetés face au marché. Le problème numéro 1 du marché globalisé, ce serait qu'il ne respecterait pas les souverainetés des États, et ce faisant, qu'il nous interdirait tout recours à une politique alternative, c'est-à-dire à une politique prenant en considération les intérêts des laissés pour compte de la souveraineté.

Qu'il y ait dans cette représentation une réelle régression, cela paraît difficilement contestable. Pour en rendre raison, nous pourrions chercher nos références chez le diable lui-même, à savoir cet Adam Smith dont tant d'imbéciles font l'apôtre du libéralisme triomphant, oubliant par exemple qu'il était un grand admirateur de Rousseau, et notamment du Rousseau du discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes. En effet, sur quoi reporte l'essentiel de la critique effectuée par Adam Smith à l'encontre de la souveraineté ? Et bien d'abord sur son caractère despotique, sa propension naturelle à fomenter des guerres qui justifient l'exercice de ce despotisme et, *in fine*, sur le fait que le souverain, quel qu'il soit, penche toujours vers les puissants, c'est-à-dire que son intervention dans un conflit social ou privé tourne toujours à l'avantage des plus puissants envers qui il est forcément lié. Ce que critique Adam Smith, c'est moins l'impéritie de l'État que l'on trouve dans tous les opuscules d'économie politique sous l'étiquette de son nom, que ce parti pris naturel d'un État qui fait rimer neutralité et conservation des positions acquises. L'État, et cela est dénoncé en de nombreuses reprises, c'est un agent recruteur de la bourgeoisie qui interdit toute mobilité à la classe ouvrière de façon à la garder captive là où les salaires sont les plus bas. On trouve d'ailleurs cette même critique chez Turgot auquel, sur ce point, se référeront

nombre de socialistes français jusqu'à la première guerre mondiale. L'État, c'est encore un agent de coercition contre toute possibilité d'ouvrir des voies par lesquelles la consommation pourrait s'exercer comme un droit plutôt que d'être tenue sous la commande d'une petite classe d'affairistes imposant prix et produits suivant leurs propres besoins. À cet État, Adam Smith, on le sait, oppose l'illusion d'un marché susceptible de s'autoréguler, c'est-à-dire, et c'est peut-être là que l'illusion est la plus forte, d'échapper aux inconvénients de la souveraineté, de produire des conflits d'intérêts qui seraient, dans la résolution effectuée par ses acteurs eux-mêmes, générateur d'une rationalité seconde, déclinée d'intérêt et où la quête déraisonnable du pouvoir serait absente. À lire de près *L'essai sur la richesse des nations*, à en rapporter les présupposés à ce qu'Adam Smith construit autour du concept stoïcien de sympathie dans *La théorie des sentiments moraux*, on pourrait trouver de multiples résonances libertaires, notamment avec un Stirner ou un Kropotkine, dans sa promotion d'une société civile contre la souveraineté, promotion illusoire moins dans sa critique du caractère despotique de la souveraineté et de notre propension à y adhérer que dans sa foi dans une rationalité économique qui pourrait constituer le marché comme ce qu'il n'est pas, comme ce qu'il ne saurait être, comme ce qu'il a toujours vocation d'épuiser, c'est-à-dire

comme contre-pouvoir. Le marché, tenu dans les frontières d'un État ou étendu jusque sous les derniers déplis de la globalisation, exprime toujours un pouvoir, s'appuie en chaque instant sur une souveraineté. Le marché, ou plutôt ses acteurs, ceux qui en tirent bénéfice et pouvoir, savent parfaitement qu'ils sont l'incarnation d'une pleine souveraineté, d'une souveraineté dans laquelle les ressources étatiques continuent de converger, lors même qu'elles nous apparaissent de plus en plus réduites à leur plus faible expression.

D'une certaine façon, la globalisation à laquelle nous sommes confrontés est avant toute chose une globalisation de la souveraineté : une globalisation de la souveraineté qui génère ses rivalités internes, ce dont témoignent de façon exemplaire les conflits actuels autour du pétrole entre des clans aussi puissants que la bourgeoisie pétrolière texane et l'aristocratie de Riad. Une globalisation de la souveraineté qui, comme toute souveraineté non soumise à des contre-pouvoirs, accorde toute priorité aux forces de répression, tant contre les nations qui voudraient voir répartir autrement les richesses mises à la disposition de l'Internationale des Souverains, que contre les pauvres de chacune des nations où l'illusion de la souveraineté populaire commence à perdre son efficacité comme facteur de paix sociale. Une globalisation de la souveraineté qui, précisément, tend à redessiner les

frontières entre agents, même modestes, de cette souveraineté et laissés pour compte de cette même souveraineté. Il y a ainsi des lieux où cette frontière apparaît vraiment comme un enjeu déterminant du débat public, par exemple tel que cela a été le cas lors de ces dernières années dans la crise argentine, et plus particulièrement dans le statut de classes moyennes dont la revendication, après la période de pleine désolation, se redéfinit progressivement dans la perspective de ne pas être confondue avec ces simples laissés pour compte dont les *piqueteros* étaient devenus la figure emblématique. On voit bien, à cet égard, comment la social-démocratie européenne, centre absolu de l'indétermination des classes moyennes, apparaît comme un acteur privilégié quant au tracé des lignes d'exclusion de la souveraineté. Le débat de la « fracture sociale » lui appartient en propre, au point d'ailleurs que tous ceux qui, dans les autres clans, en font usage se voient accuser de trahir leur camp. Il constitue tout à la fois son idéal d'indignation et sa propre sphère de qualification sociologique. Nous parlons de l'au-delà d'une frontière qui nous permet d'exprimer notre souci moral d'une universalité dont nous, les classes moyennes, sommes la préfiguration idéale. Désignant celui qui, dans son infortune, n'a plus – ou pas encore – accès à cette conscience, nous disposons d'un « modèle », français ou européen, c'est selon la

mode du temps, qui permet d'introduire des parcelles de pédagogie dans cette tutelle imposée aux laissés pour compte de la souveraineté.

S'il ne sert à rien d'opposer à cette nouvelle forme de souveraineté un maintien des souverainetés défuntées qu'elle a déjà digérées, et qui l'ont au demeurant portée et la préservent des éventuelles séditions, la dernière décennie a permis de voir s'élever des embryons de contre-pouvoirs, notamment là où des laissés pour compte de la souveraineté se confrontaient avec l'interdiction qui leur était faite d'exprimer leur désir d'exister comme sujets de plein droit. Espaces ouverts pour l'expression du politique, rien ne saurait advenir sans de telles instances de confrontation entre les droits inédits et les droits déjà enregistrés ; on aurait presque envie de dire les droits enrégimentés tant ils semblent parfois concourir à la « plasticité » d'une société qui, comme l'a montré Nietzsche, ne semble avoir d'autre façon de se développer qu'en produisant des zones d'ombre.

Ce souci du contre-pouvoir constitue certainement une limite à l'action, mais il a aussi répondu aux exigences de ce moment historique que nous venons de traverser au cours duquel tant de libellés émancipatoires se sont traduits en actes d'accusation contre la vie. Il faudra bien qu'à un moment ou à un autre l'émancipation se traduise à nouveau par un projet politique susceptible de

repenser de part en part les fonctions d'un État qui soit garant d'autre chose que de sa propre conservation et de la sécurité de tous ceux qui contribuent à son édification. Un État qui confère au public cette existence autonome qu'il a jusqu'alors réservé à l'ordre propriétaire, et ceci même dans les pays dits « socialistes ».

Pour en finir avec notre question, de quoi donc est-il vraiment question au travers ce point d'effacement de la souveraineté dans le marché ? Point d'effacement qui n'est rien d'autre qu'un déplacement des souverainetés. De redessiner les frontières du monde des sans-droits ? Certes. Mais plus encore, de constituer de véritables mouvoirs où tout un pan de l'humanité est aujourd'hui appelé à venir choir. Ces mouvoirs, ce sont ces mégapoles qui se dilatent chaque jour sous l'effet du plus grand mouvement de population qu'ait connu notre planète depuis que l'homme existe. Dans les 25 années à venir, la population urbaine mondiale devrait doubler, c'est-à-dire que 2 milliards et demi d'individus devraient être contraints de venir échouer dans ces mégapoles dénuées de toute structure d'accueil, sanitaires, scolaires, voire simplement alimentaires (quoique le « simplement » frise ici l'indécence). Véritables impasses urbaines puisque étant dépourvues de vraies communications interurbaines, ces mégapoles sont distinctes de ces grandes villes industrielles d'Angleterre au sujet desquelles Engels et

Marx ont écrit leurs pages les plus célèbres sur la férocité du capitalisme. D'une certaine façon, dans ce mouvement, ce qui compte, ce n'est pas tant la constitution de ces mégapoles (si ce n'est bien sûr leur contrôle efficace par tout ce que les souverainetés présentes et à venir trouveront comme agents de la « paix sociale » à mobiliser) que l'espace libéré pour reconfigurer un espace rural propre à subvenir aux besoins des ayant-droit. Lutter contre ce phénomène nécessite-t-il que nous en appelions aux souverainetés locales ? C'est déjà ce que font les représentants du FMI, dans leur extraordinaire talent à agiter les paradoxes, lorsqu'ils édictent ce principe édifiant « chaque pays est responsable de son développement ».

À ceci, plus que jamais, il est indispensable de répondre que nous ne sommes responsables que de nos luttes et de nos renoncements. Et plus encore, des termes dans lesquels nous choisirons de développer nos luttes, et parfois aussi, de consentir à y renoncer. De ces termes car ils ne sauraient être neutres. Ainsi, si l'on peut considérer qu'un pas a été franchi lorsqu'on a cessé de parler de mondialisation, au sens où il y a dans ce terme une positivité que nous ne devons pas céder à ces partisans du monde clos que sont les néo-libéraux, il est toujours nécessaire de critiquer cette appellation de « libéraux » qui contrevient tout à fait à la réalité de souverainetés

recomposées et notamment très sourcilleuses de limiter la libre circulation des hommes. Cela a d'ailleurs été l'une des luttes les plus salutaires des dernières années que cette défense d'une « souveraineté » des sans-papiers, de ces sans-droits qui sont en passe d'être majoritaires sur notre planète ! Reste, encore une fois, à trouver les termes qui nous permettront de convertir ce que l'on nous dit être le mal permanent et banal de la misère en une pleine injustice. Reste pour ces sujets à venir à se trouver un nom qui déroge à toute souveraineté. Le « prolétaire » fut à cet égard une invention étonnante, mais dont les limites, notamment inhérentes à sa relation à la production, nous contraignent à nous placer dans ce geste kierkegaardien de *reprise*, à savoir de constitution d'un pur inédit qui soit néanmoins animé d'une même intentionnalité des principes.

La vie dans le monde et le modèle de la survie

Alexandra Théodoropoulou

Cosmopolitisme ancien, cosmopolitisme kantien

a) De la polis à la cosmopolis

« Par nature, Grecs et Romains nous sommes pareils en tout [...] car nous respirons tous par la bouche et le nez et nous mangeons avec les mains... »¹ disait Antiphon, sophiste athénien, parmi les premiers défenseurs de l'égalité entre les êtres humains, maîtres ou esclaves, femmes ou hommes, grecs ou barbares. Il voyait dans notre ressemblance naturelle en tant que membres de la même espèce, une sphère qui dépassait celle de la cité : celle de notre humanité. Dans toute sa particularité, la cité grecque ne saurait pas échapper à la conscience universelle d'un Antiphon, d'un Socrate ou d'un Diogène.

1. Poxy 1364 fr. A.

Diogène : en pleine journée, une lanterne à la main, le cynique sort à la recherche d'un homme². Lorsque quelqu'un lui demande d'où il vient, il répond qu'il est « citoyen du monde » : *cosmopolites*. Un cosmopolite qui aime jouer le chien qui « mord les vauriens, aboie les radins »³. Et lorsqu'il voit un enfant boire dans le creux de ses mains, il jette sa coupe en bois en disant qu'un enfant l'a dépassé en simplicité. Sa posture est celle du philosophe praticien, qui « met en scène » ses idées sur la scène de la cité ancienne. C'est ainsi qu'il a dépassé en reconnaissance et notoriété son maître Antisthène⁴ : les

2. « *Je cherche un homme* » était précisément sa réponse aux Athéniens.

3. « Je caresse ceux qui m'offrent un présent, j'aboie contre ceux qui ne me donnent rien et je mors les vauriens » *Diogène Laërce*, VI.

4. Fondateur de l'école cynique, Antisthène considérait la vie politique de la cité comme une chose superflue pour l'homme sage. Les cyniques donnaient à leur cité idéale l'image d'un état de nature où tous les hommes de la terre vivaient ensemble, comme un troupeau d'animaux. Antisthène se considérait comme le vrai héritier de l'esprit socratique et luttait contre la théorie des idées de Platon. Pour lui, chaque chose était une chose réelle et chaque chose devait avoir un nom propre à elle. Ainsi il définissait les choses composées comme une énumération de tous les éléments qu'elles contenaient. Dans le cadre de cette pensée, la cité en tant que chose composée n'est rien de plus que l'énumération de ses membres, en d'autres termes elle ne se pose pas comme un *tout*, supérieur à ses parties, comme chez Platon et Aristote.

Athéniens lui ont consacré une stèle en marbre sur laquelle ils ont sculpté la figure d'un chien.

Les stoïciens ont conçu leur cosmopolitisme de façon plus spirituelle, comme une méditation sur l'ordre cosmique. C'est ainsi qu'ils restaient « apathiques » vis-à-vis de la souffrance et l'ignorance humaines et ils allaient plus loin, en projetant leur esprit à la rencontre de l'esprit de l'Univers. Leur idéal serait celui d'une communauté humaine naturelle, libérée de liens artificiels, unie par des aspirations communes. Leur *téléologie*⁵ contrairement à la *théo-logie* chrétienne qui en fut inspirée, garde intérêt pour les affaires publiques.

La philosophie stoïcienne a exercé une grande influence dans le monde romain, comme en témoignent les écrits de Cicéron, Sénèque et Marc-Aurèle. En 212, l'empereur Caracalla confère la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'Empire en prétendant suivre ainsi l'idéal cosmopolitique stoïcien d'égalité entre les êtres humains. Il n'était pas le premier à avoir voulu appliquer sa vision impériale du cosmopolitisme. Longtemps avant lui, Alexandre le Grand avait réalisé sa propre vision cosmopolitique par l'extension des frontières de son énorme Empire, marquant ainsi la transition de la *polis* à la *cosmopolis*.

5. *Télos*, en grec, signifie « finalité » et « fin ».

La transition d'une sphère politique locale (comme celle de la cité, de la tribu ou de l'État-nation) vers une sphère impériale, coloniale ou « globale », met les hommes à une condition de « métèque » : celle d'émigrer d'une situation politique à une autre. Il y a ceux qui tendent à se réfugier dans leurs sphères particulières et les défendre ; il y a ceux qui se lancent dans les opportunités offertes par la nouvelle situation ; et il y a beaucoup qui sont obligés d'immigrer réellement, par la force ou par le besoin. Le cosmopolitisme stoïcien répondait à la nécessité de contacter un monde plus ample que l'Empire, d'échapper la solitude du monde impérial. C'est ainsi que stoïcien avait été aussi bien un esclave, comme Épictète, qu'un empereur, comme Marc-Aurèle. Il ne nie pas la politique mais il tend à l'influencer. L'avènement de la religion chrétienne changera non seulement les rapports avec la politique mais surtout les rapports avec le *cosmos*. En rendant à César ce qui lui incombe, le christianisme change profondément l'idée que l'homme se fait de l'Univers : celui-ci devient une sphère à part. L'humanité rentre sous le toit du Dieu père, avec toute l'*œcoumène* que Lui a créée.

L'humanité « renaîtra » quinze siècles plus tard, lorsqu'elle retrouve son goût pour l'exploration de la terre, la découverte de la nature, l'étude des auteurs anciens. La Renaissance marque la transition du Moyen Age à l'âge

moderne où la parole divine coexiste avec la Raison. Navigateurs, géographes, poètes, écrivains redécouvrent le monde en déployant les capacités de leur esprit, ce que l'homme a en lui de plus digne. La puissance de l'entendement chez tous les êtres humains, chrétiens ou païens⁶, sera le fondement de la *dignitas hominis* selon les humanistes. Deux siècles plus tard, les philosophes des Lumières poussent les choses plus loin, en élevant la Raison à la place de Dieu⁷. La Raison ouvre la nouvelle grille de lecture du monde pour l'homme moderne. Elle est le fondement de la nouvelle société politique : la loi est la raison collective qui sous la forme du *Commonwealth* (Hobbes) ou du *contrat social* (Rousseau) vient mettre de l'ordre dans le chaos initial de la société humaine.

La Raison déchiffre les mystères de la nature à partir du regard pragmatique de la science moderne. Libéré de toute forme de transcendance, le regard moderne ne se laisse pas séduire par le mystère du monde : il le soumet

6. C'est ainsi qu'Erasmus de Rotterdam entreprit un énorme travail pédagogique, avec la traduction et la diffusion des auteurs anciens, sur l'autorité desquels s'inspirait le projet humaniste de la nouvelle *Universitas* scientifique, littéraire et morale.

7. Les humanistes n'avaient pas ouvertement rompu avec le christianisme ; cela fut l'œuvre des philosophes du siècle des Lumières, qui ont voulu en finir avec la religion.

à son examen. Il en est de même du mystère humain. Les sciences sociales cherchent les règles qui dirigent le comportement humain : Comment expliquer que l'on rencontre presque partout sur la sphère terrestre des êtres humains, même aux endroits les plus hostiles ? Quels sont leurs points communs ? Quel est leur rapport avec la nature ? Si la Raison existe aussi bien chez le chrétien que chez le païen, chez l'homme civilisé comme chez le primitif sauvage, elle peut servir de fondement pour l'égalité des êtres humains.

b) Kant et le cosmopolitisme moderne

La plus célèbre tentative d'instauration de l'idéal cosmopolitique moderne a sans doute été celle de Kant. En 1785 il publie son *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* où il défend la reconnaissance des droits fondamentaux à tous les êtres humains de la planète. Quelques années plus tard, dans son célèbre *Traité sur la Paix Perpétuelle*, il élabore davantage sa notion de *droit cosmopolitique*, applicable à tous les citoyens de la planète. Le projet cosmopolitique kantien est une première tentative d'atteindre l'objectif de la paix par le droit.

Kant évoque avec étonnement la capacité de l'homme d'habiter presque toute la surface de la terre, même les endroits les plus inhospitaliers, comme la steppe ou le désert. Quelle autre raison d'aller s'installer

à des environnements aussi hostiles au bien-être et à la prospérité, si ce n'est après avoir été chassé par un ennemi plus fort et plus belliqueux, venu prendre la place des premiers habitants ? La *guerre* semble être la situation initiale de l'humanité – un état de nature où règne la loi du plus fort qui déplace le plus faible vers une région plus défavorable.

C'est ainsi que le philosophe allemand appelle les peuples civilisés à sortir de la condition de l'état de nature et de guerre constante et d'accéder à leur maturité en se constituant en États républicains. Dans la constitution républicaine l'homme se rend maître du « mauvais principe en lui », c'est-à-dire le principe de la guerre. Celle-ci est corollaire des régimes despotiques où un seul décide pour plusieurs et où « la gloire du souverain consiste à pouvoir disposer, sans avoir à s'exposer au péril lui-même, de milliers de gens prêts à se sacrifier pour une cause qui ne les concerne pas »⁸. La possibilité qu'un peuple, dans le cadre d'un régime républicain, se prononce

8. Emmanuel Kant, *Projet de Paix Perpétuelle* (1795), *article premier définitif du projet de paix perpétuelle*. Vrin, p.45. John Rawls dont la théorie est profondément inspirée de la philosophie de Kant reprendra cet argument pour fonder sa propre théorie du droit des gens ; selon Rawls, les guerres survenues en Europe au XXe siècle étaient des guerres provoquées par des régimes autoritaires, donc qui ne correspondaient pas aux idéaux républicains.

en faveur de la guerre semble peu probable dans une situation de prospérité. La paix est donc inextricablement liée à la constitution républicaine tandis que les régimes démocratiques dont les citoyens s'étaient prononcés en faveur de la guerre dans l'antiquité sont considérés par Kant comme des régimes despotiques, des formes de gouvernement où il n'y a pas de séparation des pouvoirs⁹.

L'humanité atteint sa maturité lorsque les peuples, formés en États libres et indépendants, prennent conscience de l'inutilité de la guerre et concluent une alliance de paix (*foedus pacificum*). Kant nie la possibilité d'un droit de la guerre ; celle-ci appartient absolument à l'état de nature et aux peuples primitifs¹⁰. Dans le royaume de la Volonté Universelle, fondée en Raison « ... la nature veut de manière irrésistible que le pouvoir suprême

9. Dans les régimes démocratiques « tous se prononcent sur un seul et en tout cas contre un seul (...), tous décident par conséquent, qui ne sont pas pourtant tous... », *idem*.

10. « l'état de paix entre des hommes vivants côte à côte n'est pas un état de nature ; celui-ci est plutôt un état de guerre », *idem*, p. 27. Cette négation de la guerre en tant qu'éventualité mais aussi en tant que pratique, ne pouvait alors qu'ignorer délibérément l'ensemble de normes coutumières nommées « droit de la guerre » qui servaient en tant que « déontologie » ou « morale » de la guerre, comme par exemple à l'époque de la chevalerie. Puisque la guerre est absurde et immorale, elle n'a aucune place dans le droit.

revienne finalement au droit », c'est-à-dire la paix¹¹. La *nature* est le moteur du mécanisme des penchants humains. Le *penchant égoïste* dont nous parle Kant se trouve non seulement à l'origine des comportements impulsifs, agressifs, guerriers mais aussi à l'origine des comportements rationnels, progressistes, républicains : il conduit l'homme, de façon naturelle et pour sa propre survie, à se dévier de la condition primitive et à procéder à la constitution de l'État. De même il conduit les États à la constitution fédérale qui abolira la guerre et mènera à la paix perpétuelle.

Le *droit cosmopolitique* vient alors couronner l'édifice kantien : il s'adresse au statut des êtres humains qui en tant que sujets autonomes sont tout à fait légitimés à circuler sur la surface de la terre « sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini ». La terre est la patrie commune de l'espèce humaine : c'est à cette première appartenance commune que Kant fonde le *droit à l'hospitalité* – et comme il le précise, « il est ici question non pas de philanthropie mais du *droit* »¹², le droit de ne pas être accueilli en tant qu'ennemi¹³.

11. *Projet de paix perpétuelle*, p. 79.

12. *Idem*, *Troisième Article Définitif*, p. 55.

13. Néanmoins, le « droit à l'hospitalité » n'est point un droit de séjour.

L'hospitalité est en quelque sorte un préjugé d'innocence vis-à-vis de l'étranger, une valeur morale fondée sur sa propre dignité humaine.

Depuis Kant l'idée cosmopolitique tend à sortir l'humanité de sa malédiction initiale, celle de la chute vers la situation de l'*homo hominis lupus*¹⁴ que Hobbes décrivait dans le *Léviathan*. Nous sommes bien loin du cosmopolitisme moral (cynique ou stoïcien) et le mot *cosmos*¹⁵ conserve sa traduction chrétienne, celle du monde « cosmique », autrement dit « séculier », temporel, terrestre. S'inspirant du droit romain et du jus naturalisme moderne, Kant a élaboré la conception d'un *jus gentium* fondé sur l'égalité des nations et la résolution, une fois pour toutes, du problème de la guerre. Woodrow Wilson, parrain de la Société des Nations, Hans Kelsen, visionnaire de l'Organisation des Nations Unies ont été directement inspirés par le projet kantien à un moment où l'institution politique de l'humanité sous la forme

14. *Homo hominis lupus* : l'homme est un loup pour l'homme.

15. Mot venant du grec, signifiant, le monde, l'univers ordonné et régi par des lois et des principes intelligibles aux hommes. Si, chez les Grecs, le *cosmos* a une allure transcendante et infinie, celle d'un *ordre* intelligible et universel opposé au *chaos* préexistant, dans la pensée moderne la *nature* tient place de situation préexistante et le *cosmos*, dans la logique du droit cosmopolitique, se réfère à la surface de la terre sur laquelle tous les êtres humains ont le droit de circuler.

d'État-nations était en train de se consolider au XX^e siècle. Des instances pénales de juridiction universelle comme le Tribunal de Nuremberg ou aujourd'hui la Cour Pénale Internationale traduisent les efforts d'instaurer des institutions juridiques reconnues par l'ensemble des nations et applicables à tous les individus de la terre.

Mais si Kant fonde le principe formel du cosmopolitisme sur le droit, il ne méconnaît pas pour autant ce que fut la *pratique* cosmopolitique la plus reconnue par les gens de son temps : c'est ainsi qu'il explique que « parmi toutes les puissances (tous les moyens) subordonnées à celle de l'État, la *puissance de l'argent* est sans doute la plus sûre, les États se voient dans l'obligation de travailler au progrès de la paix ... »¹⁶.

La tentation du gain fait aussi partie du « mécanisme des penchants humains ». Elle est égoïste comme la guerre et rationnelle comme la paix. Sur ce point, Kant rejoint les philosophes libéraux et surtout Adam Smith et sa *Richesse des Nations*. Le jeu des rapports humains est à la fois un rapport de force et un rapport d'échange, d'intérêt mutuel au gain. Le commerçant, doté de l'esprit commercial, serait donc le citoyen du monde par excellence, quel qu'un qui, tenté par l'attrance irrésistible de l'argent, naturelle à

16. *Projet de Paix Perpétuelle*, p. 81.

tous les hommes, travaille vers le progrès et la paix, condition nécessaire pour la poursuite de son activité.

L'esprit commercial saurait-il être aussi pacifique que cela ? Rappelons, en cela, la critique faite par Max Weber : le caractère *pacifique* de l'échange dans ce premier schéma qui est le schéma « naturel » se présente comme un élément *neutre*, tandis que la *position des agents* et le *contexte* dans lequel l'échange a lieu ne sont pas pris en compte¹⁷. Karl Polanyi a aussi extensivement questionné le rôle pacificateur accordé à l'activité financière qu'il a finalement attribué à une « loi de tendance » qui consiste à remplacer par exemple, le motif de la subsistance ou de l'autarcie au motif du gain et de convertir la plupart des échanges en échanges monétaires¹⁸. La terre rentre alors dans un régime de culture intense et de commercialisation via la rente foncière. De même le travail,

17. C'est ainsi qu'il appelle « action *économique* capitaliste, celle qui repose sur l'espoir d'un profit par l'exploitation des possibilités d'échange, c'est-à-dire sur des chances *formellement pacifiques* de profit ». Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.12 de la traduction française.

18. « Le *grand capital* n'était pas désigné comme un instrument de paix : cette fonction lui a été donné par hasard, dirait l'historien et le sociologue aurait préféré de le considérer comme une loi de tendance » (*La grande transformation*, 1e Partie, 1^{er} chapitre, p.16 de l'édition grecque).

affranchi des liens féodaux, s'organise rationnellement en vue de maximiser la production¹⁹.

À partir du XIX^e siècle, la planète entière sera intégrée dans la logique du *laisser passer*. Avec ses produits agricoles la terre nourrira les travailleurs et avec ses produits miniers elle alimentera les métropoles industrielles. Les colonies deviendront le domaine d'extension de la nouvelle logique qui intègre richesses exotiques et populations indigènes qui devront s'initier aux valeurs de la civilisation moderne.

Cosmopolitique et biopolitique modernes

L'idée de l'autorégulation du marché²⁰ constitue la nouvelle règle du jeu économique. Elle marque, selon

19. « Entreprise capitaliste et entrepreneur capitaliste sont répandus à travers le monde depuis des temps très anciens, non seulement en vue d'affaires isolées, mais encore pour une activité permanente (...). Mais dans les temps modernes, l'Occident a connu une autre forme de capitalisme : l'organisation rationnelle capitaliste du travail libre, dont on ne rencontre ailleurs que de vagues ébauches » Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, introduction, p. 15.

20. Selon Karl Polanyi, « *l'idée d'autorégulation du marché constituait une pure utopie ; nous ne pouvons pas envisager l'existence d'une telle institution sans qu'il y ait un nivellement de la nature humaine...* » Karl Polanyi, *La grande transformation*, 1e Partie, 1er chapitre (p. 9 de la traduction grecque).

Michel Foucault²¹, le passage d'une souveraineté fondée sur la volonté du Prince, identifié à la nation, à un autre type de gouvernementalité au XIX^e siècle, appuyée sur une gestion conforme aux nécessités de l'économie du marché. Plus tard, Foucault parlera de *biopolitique*, lorsqu'il tentera d'analyser la manière dont s'exerce cette nouvelle gouvernementalité qui s'intéresse surtout aux conditions matérielles de la vie des hommes, ses manières d'être, sa consommation, sa productivité²².

Mais qu'en est-il de l'entrelacement de la nouvelle « *gouvernementalité biopolitique* » et de *l'éthique cosmopolitique* moderne, celle des Droits de l'homme et du fédéralisme ? Quels sont les décalages et les ajustements dans le rapport entre *pratique* libérale et *norme* républicaine ?

– *Travail, labeur, action*

Dans un essai de l'époque « primitive » de la science économique, Robert Malthus²³ avait expliqué la dynamique de croissance de l'espèce humaine par rapport à la croissance des subsides pour sa vie : alors que les biens de

21. M. Foucault, *La gouvernementalité*, in *Dits et Écrits*, 3, p. 635-657.

22. M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris 2004 (cet ouvrage contient les cours de Foucault au Collège de France entre 1978-1979).

23. Robert Malthus, *Essay on Population* (1798).

la terre augmentent selon un ratio arithmétique, les populations augmentent selon un ratio géométrique – schéma qui implique une connexion intime avec le cycle de la naissance, de la vie et de la mort. La mort ressort alors comme le destin inévitable non seulement de l'être humain en tant qu'individu, mais de l'espèce toute entière qui croîtrait trop par rapport aux capacités nutritives de la terre. Darwin²⁴ a ensuite démontré que la Nature était sans merci vis-à-vis de ceux qui n'arrivaient pas à s'y adapter. Dans le royaume des animaux, la décadence de l'espèce la plus faible fait rejaillir une espèce nouvelle, plus forte, plus adaptée aux changements de l'environnement. L'homme ne saurait pas être épargné de ce processus évolutif. Lors de ses expéditions avec le navire *Beagle*, le naturaliste anglais avait débarqué dans des terres inouïes où des animaux humains vivaient par la chasse et la guerre, le conduisant inévitablement à des interrogations sur les origines de l'espèce humaine.

24. Charles Robert Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 1859. Darwin a été profondément influencé par la lecture de l'*Essai sur la Population*. Dans son autobiographie (1876), il écrit : « En octobre 1838, quinze mois après avoir commencé mon enquête systématique, il m'est arrivé de lire, pour m'amuser, *On Population* de Malthus (...). Ici, j'avais enfin une théorie à partir de laquelle je pouvais travailler... ».

On devrait donc admettre la cruelle réalité de la loi naturelle de la survie qui marquait le destin de l'espèce humaine. Mais alors que faisait la différence entre l'humanité et les autres espèces dans cette lutte pour la survie ? David Ricardo avait donné la réponse à cette question lors de ses travaux sur la théorie de la valeur : c'est la capacité de l'homme de travailler et de cultiver ce terrain mystérieux et hostile dans lequel il s'est trouvé afin de le transformer en un jardin fertile. Le travail, en tant qu'intervention laborieuse de l'homme sur la nature, est la manière humaine de s'adresser à cette même nécessité à laquelle sont confrontés tous les êtres vivants de la planète : la lutte pour la survie. Considérer le travail comme source unique de la valeur conduira plus tard Karl Marx à le qualifier de « métabolisme entre l'homme et la nature » qui, en produisant de la matière, produit de la vie. Le travail est générateur de vie et le labeur est en quelque sorte « l'accouchement » de l'ouvrier lors de son effort productif.

C'est ainsi que chez Marx le travail constitue une *force (Arbeitskraft)*, une capacité de libérer de l'énergie vitale. La force de travail contient cet élément dynamique que Marx pouvait voir dans l'évolution de la productivité de la société du XIX^e où le produit du labeur humain, rationalisé et systématisé, ressemble à la force génératrice de la vie elle-même. Le travail est alors assimilé

à cette capacité d'engendrer du nouveau, donc de se reproduire et constituer ainsi le nouveau sujet cosmopolitique universel, la classe ouvrière.

Hannah Arendt relèvera les paradoxes de la notion marxienne du travail en faisant une sorte de généalogie de cette notion. Dans *La Condition de l'homme moderne*²⁵ elle essaie de rétablir d'emblée une distinction effacée par la pensée économique moderne : la distinction entre *travail* (dans le sens du *labeur*) et *œuvre*. Le travail (*labour*) est l'activité qui se rapporte au fonctionnement biologique de l'être humain, son développement, ses besoins vitaux. Le travail rapporte l'être humain au cercle de la nécessité qui est le cercle naturel. La condition humaine du travail, c'est la vie. Le sujet « opérationnel » de l'activité du travail est celui qu'Arendt appelle l'*animal laborans* (« animal », dans le sens où il se rapporte à la condition animale-corporelle de l'être humain).

L'*œuvre* (*work*) est l'activité humaine qui se distingue du cercle infini de l'espèce ; c'est la capacité de construire un monde artificiel, composé de choses autres que celles de la nature. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance au monde. Le sujet de l'activité productrice

25. Hannah Arendt, *The human condition*, University of Chicago, 1958.

est l'*homo faber*, celui qui crée. L'*homo faber* crée les outils de travail qui seront utilisés par l'*animal laborans*. La vie humaine utilise ces outils, issus du monde, elle fabrique des produits et les consomme ; en même temps, elle « consomme » le monde, duquel les outils et les produits sont issus.

La définition qu'Arendt fait de l'*œuvre* trouve ses sources dans la pensée aristotélicienne et sa définition de l'activité *poiétique* – du mot *poiésis*. L'activité *poiétique* est celle qui « engendre autre chose qu'elle-même : par exemple, de l'art de bâtir dérive non seulement l'action de bâtir, mais la maison »²⁶. C'est une activité transitive qui aboutit à une fin distincte de l'opération. Elle peut alors être mise en antithèse avec la troisième activité, que H. Arendt emprunte directement à la pensée aristotélicienne : l'activité de la *praxis*, c'est-à-dire, de l'*action*. Dans le cas de la *praxis*, la fin recherchée se confond avec l'exercice même, comme c'est le cas des choses naturelles, telle la vue qui « a pour terme la vision, sans qu'il résulte de la vision aucune autre œuvre que la vue »²⁷. La *praxis* a donc un caractère immanent au sens où elle se pose comme une finalité en soi, elle emporte son principe en elle-même. Sa condition, c'est la *pluralité* des hommes.

26. Aristote, *Métaphysique*. –, 1050a, 23.

27. Idem, *Métaphysique*. –, 1050a, 23.

Si la *vie* est condition du *travail* (dans le sens du *labeur*) c'est parce que son mouvement va de pair avec le mouvement du corps humain, son développement, son endurance, ses capacités. Le *monde* est condition de l'*œuvre*, car c'est du monde que l'homme puise la matière lui permettant de produire ses outils. La *pluralité* est condition de l'*action*, car celle-ci se déroule directement entre les êtres humains, sans l'interposition des choses ou de la matière. Elle remplit l'espace symbolique *entre* les êtres humains, qui naturellement sont des êtres qui vivent ensemble, ils sont, comme dirait Aristote, des « animaux politiques ». « Avec le langage et l'action nous entrons dans le monde des humains et cette entrée ressemble à une deuxième naissance, avec laquelle nous confirmons et nous assumons le simple événement de notre première apparition »²⁸. La naissance en tant qu'apparition consciente et assumée au monde des humains vient alors s'ajouter à notre naissance physique. Nous-mêmes, nous sommes le principe de cette deuxième apparition, c'est-à-dire que nous donnons le sens de notre agir politique dans le cadre de la communauté.

La politique ne peut alors se situer chez *l'homme* abstrait, elle se situe plutôt *entre* les hommes, dans leur manière de se définir en tant que citoyens. En d'autres

28. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, 1958.

termes, la politique ne s'identifie pas nécessairement à un espace physique spécifique (par exemple le territoire d'un pays ou d'une commune) mais à la possibilité d'un *espace public*, là où il y a place pour l'action et la parole²⁹. Cet espace, nous dit Arendt, n'existe pas toujours et bien que tous les êtres humains soient capables d'actions et de paroles, la plupart d'entre eux restent dehors. Il y a aussi ceux qui vivent dans leur monde à eux, comme dans un rêve. Mais même si il ne serait ni possible ni souhaitable d'avoir une présence constante dans l'espace public, en être totalement absent c'est se priver de la réalité même.

– *Le peuple et la population*

En tant que sujet de la *praxis* moderne, le *peuple* fait sa première apparition à la Révolution française, lorsqu'une pluralité d'exclus a pris conscience de son droit de jouer un rôle dans l'agir politique et l'a revendiqué. La citoyenneté mise en avant par les révolutionnaires était tirée du modèle romain, un modèle qui compensait la difficulté pour le grand nombre de participer aux affaires publiques par le droit d'élire ses représentants. Le *populus romanus* était le sujet politique de la *Res publica* qui désignait ses représentants par le *suffragium* (droit de vote) qui avec le *commercium* (le droit de faire des contrats) et

29. C'est ainsi que disaient les anciens « où que tu ailles, tu seras cité ».

le *connubium* (le droit de contracter un mariage légal) constituaient les trois privilèges de la citoyenneté romaine.

Le *peuple* est le sujet fondateur de la République moderne, celle de la *souveraineté populaire*. La souveraineté populaire fait écho à ce que Rousseau appelle la *volonté générale*. Le glissement de la souveraineté populaire à la *souveraineté nationale* marque le passage du *peuple* à la *nation* et de l'idéal de la démocratie directe et du droit de délibération (inspirée du modèle grec) à la démocratie représentative du *suffragium*, inspirée du modèle romain et jugée plus adaptée à l'époque moderne.

C'est au nom du peuple que ce glissement a été effectué lorsque, en pleine époque révolutionnaire en France, le Tiers-état trouve son porte-parole sur la scène politique avec la publication de *Qu'est-ce que le Tiers-état ?* de l'abbé Sieyès. Le Tiers-état constitue le vrai corps de la nation, les ordres privilégiés se présentant comme des éléments rapportés à ce corps naturel³⁰. Dans sa

30. « C'est véritablement un peuple à part, mais un faux peuple qui, ne pouvant à défaut d'organes utiles exister par lui-même, s'attache à une nation entière comme ces tumeurs végétales qui ne peuvent vivre que de la sève des plantes qu'elles fatiguent et dessèchent » Abbé Sieyès, *Qu'est-ce qu'est le Tiers-état ?* 1789.

pureté, le corps sain de la nation ne peut qu'être la classe populaire : *Qui oserait dire que le Tiers-état n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour constituer une nation complète ?* C'est ainsi que la Nation incarne le peuple, non pas dans sa réalité, mais le peuple sublimé : c'est la conception que l'on trouve énoncée dans le troisième article de la Déclaration des Droits de l'homme : *Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Le Peuple se présente comme une force vitale qui incarne la nation et qui travaille vers son progrès.* Chez certains auteurs romantiques, le peuple est comme la semence qui fera naître la nouvelle *nation* (du latin *nasci*, naître). C'est ainsi que Fichte pense que l'État doit constamment augmenter sa force intérieure (celle de ses citoyens) par l'abolition des privilèges et la consolidation de leurs droits³¹.

Ainsi on utilise des métaphores tirées du processus évolutif naturel pour parler du progrès humain. Et à l'instar des sciences exactes qui étudient la nature, les sciences sociales se penchent sur les modes de fonctionnement des sociétés humaines afin d'élucider le chemin

31. L'État est obligé de rechercher constamment « l'abolition graduelle de tout régime de privilèges et la consolidation des droits égaux pour tous les hommes, afin qu'il puisse exercer par lui-même son vrai droit – c'est-à-dire d'utiliser ce supplément de force de tous ces citoyens, sans exception, afin de faire progresser ses objectifs » Fichte, conférences sur *Les caractéristiques de l'époque actuelle* (1806).

vers le progrès. Par exemple, la démographie : celle-ci accompagne de près la gouvernementalité des temps modernes. Le *démos* (d'où vient le mot *démographie*) était l'ensemble des citoyens de la démocratie athénienne, il incarnait la souveraineté de la pluralité dans son exercice effectif du droit de délibération (la liberté des anciens). La *démographie* et la *statistique* seront les disciplines les mieux utilisées par la gouvernementalité moderne, lui offrant l'image de la géographie humaine, la composition d'une certaine population, ses besoins, ses apports.

Le *peuple* et la *population* se retrouvent aux origines mêmes de la culture politique moderne. Si le *peuple* désigne le sujet politique d'une constitution spécifique, la *population* indique de façon générique le nombre de vies humaines habitant sous sa juridiction. Si le mot *peuple* désigne l'appartenance à une certaine communauté politique, le mot *population* se réfère surtout au positionnement des êtres humains par rapport à leur environnement, leurs conditions de vie matérielle et biologique, indice de la santé d'une nation.

L'économie politique est certainement la science qui s'apparente le plus aux sciences naturelles. Sa méthode, celle des mathématiques, l'élève au rang des sciences exactes. Son objet, l'étude des rapports matériels entre les êtres humains, lui confère un caractère universel puisque ceux-ci existent chez toutes les communautés humaines.

Son domaine, le marché, est régulé par soi-même, se rapprochant ainsi du fonctionnement des choses naturelles. En mettant l'économie politique au premier rang de son raisonnement, la nouvelle gouvernamentalité se met inévitablement dans une position où elle envisage ses sujets en tant que *population* – c'est-à-dire, en tant qu'êtres biologiques affectant et étant affectés par leur environnement (social, économique, naturel). Cette prise en soin du corps humain – en tant que support des processus biologiques (la natalité et la mortalité, la santé, la longévité) a été appelée par Michel Foucault la *biopolitique de la population*. La gestion du bien-être de ces individus qui naissent, produisent, consomment et meurent constitue la clef de l'algèbre des besoins de la vie moderne.

D'un côté une nouvelle conception de la souveraineté, construite dans une logique de représentativité, celle du peuple par la nation. D'un autre, une nouvelle raison gouvernementale, un régime de vérité qui selon Foucault est fondé sur une discipline nouvelle, la science économique. Ces deux éléments relèvent tous les deux du domaine de la représentation – représentation d'un peuple, représentation des conditions de vie matérielles de ses membres – et fondent la légitimité de la gouvernance moderne. L'État moderne doit surtout veiller au bien-être de la nation. Mais pour ce faire l'État doit être

en position de se faire une image précise de celle-ci, des membres qui la constituent, de ceux qui peuvent présenter un danger pour sa sécurité interne. C'est ainsi que dans le cadre d'une tentative de contrôle biaisée, l'État dérape de la pluralité vers la totalité, du peuple vers la population, de la nation vers la société de masse.

Le *Panoptique* de Jeremy Bentham³² symbolise ce premier regard primitif du pouvoir moderne vers ces tranches de la population qui remettaient en question sa capacité d'assurer le bien-être de la nation : les pauvres et les criminels. Les pauvres qui au XIX^e siècle existaient en masse en Europe étaient une preuve vivante de la déficience de la raison gouvernementale moderne. Ils n'étaient pas absorbés par ce mouvement authentique mu par les forces naturelles de l'économie, la *main invisible* les avait négligés. Ils étaient hors du processus économique – ils constituaient la tranche de la population qui était de trop, ne pouvant pas être absorbée par l'ensemble : des individus superflus. Leur insertion – ou plutôt leur contrôle – s'assurait alors par leur conversion en travailleurs même si leur labeur ne servait que comme modèle d'un comportement exemplaire. En d'autres termes le *Panoptique* est une première tentative d'insertion

32. Jeremy Bentham, « *Panopticon* » or *The Inspection House*, 1791.

tion symbolique de ces individus qui autrement seraient les « parasites » de la société.

L'ultime tentative d'« insertion symbolique » d'individus superflus tend au contrôle total de leurs corps. Ainsi la nation est à l'abri des éléments jugés indésirables et nuisibles pour sa santé. Dans un régime totalitaire fondé sur la pureté raciale, les camps de concentration deviennent l'exemple extrême d'une institution disciplinaire visant au contrôle de la vie, du travail et de la mort des inclus, l'exemple par excellence du contrôle biopolitique moderne selon Giorgio Agamben³³.

– *Vie nue et animal politique*

« L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question ». C'est ainsi que Foucault annonce son concept de biopolitique : « ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine »³⁴.

Foucault veut ainsi indiquer le grand renversement effectué par la Modernité à la conception de la politique

33. Giorgio Agamben : *Homo Sacer – Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

34. *Histoire de la sexualité* p.188.

humaine : si l'on regarde cette référence de plus près, on ne peut que constater son message bouleversant qui initialement ressemble à un certain lapsus : l'homme moderne ne cesse pas d'être un animal politique ; mais dans cette politique moderne, ce dont il est question, c'est sa vie en tant qu'être vivant.

Giorgio Agamben reprend cette citation d'Aristote tout au début de *Homo Sacer*, livre consacré à l'analyse des rapports entre pouvoir souverain et « vie nue ». Selon lui, Foucault n'a pas répondu ou a peut-être laissé ouverte une question fondamentale autour de la biopolitique : celle du lien profond entre le modèle juridico-institutionnel moderne et le modèle biopolitique. Dans cet ouvrage, Agamben essaiera de creuser aux origines de la pensée juridique moderne afin de trouver ce lien dans une métaphore, sortie d'une figure oubliée du droit romain : l'*homo sacer*. L'*homo sacer* est celui « que le peuple a jugé coupable d'un crime ; il n'est donc pas apte à être sacrifié, mais quiconque lui ôte la vie ne sera pas condamné pour homicide »...

Selon Agamben, le caractère sacré d'une telle figure s'explique par le fait qu'elle se situe dans une lignée antérieure à celle qui distingue le sacré et le maudit, le religieux et le juridique. Dans l'imaginaire ancien, le sacré n'appartient ni à l'humain ni au divin ; il peut être faste et néfaste, horrible et admirable chaque fois. L'*homo*

sacer est à la fois susceptible d'être tué, abandonné, ou même négligé – sa vie est complètement laissée à la discrétion des autres. En ce sens, l'*homo sacer* incarne la potentialité extrême du pouvoir souverain (des autres) vis-à-vis de la vie humaine, puisque, comme l'affirme Agamben, « souverain (absolu) est celui pour qui tous les hommes sont potentiellement des *homini sacri* et *homo sacer* celui vis-à-vis de qui tous les hommes agissent en tant que souverains ».

La conception de la souveraineté qu'emploie Agamben est celle élaborée par Carl Schmitt³⁵ : le souverain est celui qui a le pouvoir de décider en état d'exception. L'état d'exception selon Schmitt est la situation qui n'a pas été prévue par la loi et qui ne peut pas être régie par elle. Elle est en quelque sorte une situation en dehors, ou encore, avant la loi. En effet, on ne peut qu'admettre que celui qui domine dans une telle situation est souverain absolu, sachant s'imposer au moment où la loi est inexistante.

En d'autres termes, l'état d'exception est encore une fois un « état de nature », un état avant la loi, comme celui de l'« *homo hominis lupus* » de Hobbes : une zone indistincte entre l'humain et l'animal, là où l'on trouve

35. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, 1922

la figure de l'homme-loup : cette conversion de l'homme en loup et du loup en homme est possible en tout état d'exception (*dissolutio civitatis*). Au seuil de la constitution imaginaire de la modernité, entre l'état de nature et le contrat social, on retrouve alors la *vie nue* de l'*homo sacer* moderne. Cette vie que les Droits de l'homme, originaires et inaliénables, étaient censés préserver³⁶.

36. Dans le Chapitre V de la deuxième partie de son œuvre *Les origines du totalitarisme*, intitulé *le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme*, Hannah Arendt examine la situation juridique de ceux qui, ayant été rejetés de leur territoire national, sont en quête d'une nouvelle patrie, d'un nouveau lieu d'appartenance. En parlant des réfugiés et des apatrides, un phénomène dominant dans la géographie humaine de l'entre-deux guerres, H. Arendt fait preuve de l'inefficacité de la protection dont les droits de l'homme ont censés apporter, hors d'un contexte d'appartenance à une nation : « *non seulement la perte des droits nationaux a entraîné dans tous les cas celle des droits de l'homme ; jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'État d'Israël, peut assurer la restauration des droits humains* ». L'auteur illustre ce lien profond entre État-nation post-révolutionnaire et Droits de l'homme lorsqu'elle parle de la conviction des minorités ethniques que « *la véritable émancipation, la véritable souveraineté populaire ne pouvaient s'obtenir que par une complète émancipation nationale et que les peuples privés d'un gouvernement national choisi par eux-mêmes étaient privés de leurs droits humains. Ce sentiment pouvait s'appuyer sur le fait que la Révolution française avait proclamé conjointement la déclaration des droits de l'homme et la souveraineté nationale...* ». En effet, l'ambiguïté de cette première Déclaration de

De même la *vie* se trouve à la base des calculs de la *biopolitique* telle que Foucault l'a décrite, privilégiant sa dimension « bio-logique ». La biopolitique s'exerce sur des comportements présumés, ceux de l'*homo oeconomicus*. L'*homo oeconomicus*, prévisible et docile et dont la vie fait l'objet de la gouvernementalité moderne, se met alors en contraste avec l'*homo sacer*, superflu et indiscipliné, dont la vie ne rentre pas dans le calcul politique moderne.

Revenons maintenant à cette première citation aristotélicienne dont se servent Foucault puis Agamben. Aristote ne cherche pas vraiment à « définir » ce qu'est l'homme mais plutôt à le « classer » tout en cherchant ce qu'est « le propre » de l'homme par rapport aux autres animaux³⁷. Si la qualité de l'homme en tant qu'*animal politique* se prouve

Droits de l'homme et du citoyen de la Révolution française, indique justement cette ligne très fine qui sépare la condition humaine et la citoyenneté : la situation fragile dans laquelle se trouvent ceux qu'en effet, ne se voient reconnus dans la juridiction d'aucun État : dans le mosaïque des peuples de l'Europe de l'entre-deux guerres, les réfugiés et les apatrides sauraient été comme des êtres errants et abandonnés à un « état d'exception » permanent. C'est pourtant sur cette zone grise et non reconnue, entre les frontières des États – Nations, où se situe l'humanité toute entière : c'est le *topos* (En grec : *topos*, lieu) de ce même droit à la vie dont tous les hommes, indépendamment de leur appartenance ou origine, sont censés jouir.

37. Aristote qualifie l'homme d'« animal politique » (*zôon politicon*). L'homme est animal puisqu'il se caractérise par le fait de *vivre*

par le fait de vivre ensemble, ceci n'aurait pas suffi car d'autres animaux grégaires vivent ensemble aussi : par exemple les fourmis ou les abeilles. L'homme va naturellement plus loin, car s'il cherche à vivre ensemble ce n'est pas simplement pour vivre mais pour *bien vivre*, c'est-à-dire pour vivre heureux³⁸. Comme Aristote le confirme, « la fin de la Politique est la fin suprême [...]. C'est donc à juste titre que nous n'appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, car aucun d'eux n'est capable de participer à une activité de cet ordre »³⁸.

(*zein*), d'où le mot *zôon* en grec, qui rassemble des êtres qui ont cette capacité d'avoir un mouvement propre, c'est à dire un mouvement qui n'a pas sa cause en une violence extérieure. De plus, l'homme appartient à une catégorie animale spécifique, du fait de sa tendance naturelle à *vivre ensemble* (*suzein*), celle de l'animal politique. On s'aperçoit qu'Aristote donne un sens large à l'adjectif « politique » : « c'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et n'importe quel animal grégaire » (*Politique*, 1253a, 7). Si l'homme est politique, ce n'est pas cela qui le caractérise par rapport aux autres animaux. L'adjectif « politique » pourrait alors être employé à tout rassemblement (*suzein*) d'êtres animés. Mais ce qui rend l'homme « le plus politique », c'est que lui « seul parmi les animaux est doté du langage (*logos*) ». Si la voix est une forme d'expression sensorielle (qui correspondrait à la partie « irrationnelle » de l'âme), le langage « existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible et par suite le juste et l'injuste ».

38. *Politique*, 1252b, 29. Comme on sait, la philosophie politique aristotélicienne est fondamentalement *téléologique*.

Vivre bien, vivre selon sa notion du bonheur est bien la finalité de la politique des êtres humains qui ne peut pas se suffire à la simple survie. La sortie proposée par Aristote est en effet celle qui convient à la *vita activa* et que les Grecs appelèrent *bios* : *bios* se réfère précisément à ce mode de vie spécifiquement humain qui ne peut se faire qu'à travers l'action – et il n'y a point d'action sans finalité. Il s'oppose à *zoé* qui se réfère au simple fait de vivre qui est commun aux animaux, aux hommes et aux dieux. *Zoé* correspond donc à la « vie nue » au sens biologique du terme, telle qu'elle est définie par Giorgio Agamben.

La lutte pour la survie comme virtualité moderne

Si la biopolitique moderne est une histoire de représentations (de la souveraineté par l'État, de la nature par la science, de la valeur par la monnaie), la *vita activa* est un récit de l'existence, d'une action qui cherche sa convergence avec le monde (le *cosmos*). Afin de l'illustrer, référons-nous à une remarque de Léo Strauss, à propos de la *Politique* d'Aristote : « l'homme est le microcosme. Il y a une harmonie naturelle entre le Tout et l'esprit humain. L'homme ne serait pas capable du bonheur si le Tout dont il est une partie n'était pas bien disposé envers

39. *Ethique à Nicomaque*, 1099 b, 33.

lui »⁴⁰. Le bonheur est relié à ce *tout* qui entoure l'homme et sa cité. Il ne peut pas être uniquement un bonheur centré sur soi-même car alors son mouvement se relierait plutôt au mouvement autiste de la survie et de la préservation.

Le bonheur peut être conçu comme l'image que l'homme se fait à l'intérieur d'un tout⁴¹ et la politique a comme tâche l'accomplissement de cette image. À l'inverse, la biopolitique ressemble plutôt à ce que Platon décrit dans son dialogue *Le Politique* : une politique qui s'apparente à l'art du tisserand dans le sens où elle « tisse » le tissu biologique et social des humains. Elle émane du souverain pour aller vers l'homme et elle est fondée sur la connaissance de la vérité ou du « savoir-pouvoir » de la gouvernamentalité moderne.

Depuis son apparition sur la terre, l'homme a été un être errant sur la surface de la planète. Kant a bien constaté son admirable adaptabilité, sa capacité de s'installer

40. « ...L'homme comme conquérant en puissance de la nature se situe en dehors de la nature. Cela présuppose qu'il n'y a pas d'harmonie naturelle entre l'esprit humain et le Tout », *La Cité de l'homme*, p.59, éditions Agora.

41. De même que le *tout* est supérieur à la partie, c'est la cité qui est antérieure à l'individu (car elle est *nature*) – et non pas l'individu antérieur à la cité : « Le tout est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main » *Politique*, 1253 a, 19.

à tous les coins de la Terre. Il a alors imaginé une paix perpétuelle qui serait fondée sur cette appartenance commune, une « citoyenneté planétaire » représentée par le droit cosmopolitique et assumée par le doux commerce.

Le XIX^e siècle a initié un ordre mondial centré sur la conquête du marché et l'équilibre entre les puissances européennes. Au XX^e siècle, le « siècle des extrêmes » a fait l'expérience d'une longue « période d'exception » de totalitarismes et de guerres. À l'optimisme de la philosophie kantienne a succédé le pessimisme de la philosophie « postmoderne ». Les philosophes que nous avons évoqués tentent de jeter un faisceau lumineux sur l'obscur de la politique moderne : *homo oeconomicus* (Foucault), *animal laborans* (Arendt), *homo sacer* (Agamben), figures abstraites qui se retrouvent dans l'idée de la *vie nue*, objet de la biopolitique. La situation des individus, *animalia laborantia* cherchant à vendre leur force de travail, *homini sacri* rejetés par des souverainetés étatiques est celle des êtres en « état de nature ». Elle s'associe au mouvement authentique de la planète-terre : l'errance⁴².

L'homme construit des sphères immunisées dans lesquelles il se met à vivre, écrit Peter Sloterdijk⁴³. L'*homo faber* moderne crée son monde artificiel dont les risques

42. Du grec *planètes*, qui signifie *errant*.

43. Peter Sloterdijk, *Sphären I*, Introduction, 1998.

s'ajoutent à ceux de l'environnement naturel duquel il a voulu se protéger, comme l'affirme Ulrich Beck⁴⁴. Cette sphère artificielle, créée par la technoscience et mue par les besoins du marché, comment s'ajuste-t-elle à la sphère terrestre et son mouvement monotone, naturel, presque éternel ?

L'idée de la régulation économique demande à chacun de se spécialiser dans le domaine où il excelle, mettant en avant son *avantage comparatif*⁴⁵ dans le marché planétaire. Quelques centres dynamiques font circuler la monnaie dans les veines de ce marché planétaire qui à peine atteint une large périphérie qui s'efforce à s'y intégrer. Le *prix* devient alors l'objectif absolu qui, exprimé en monnaie, prend lieu de langage universel.

L'augmentation de la population et la rareté des biens imposent, ou bien justifient, l'hyper productivité à grande échelle. La *lutte pour la survie* au niveau planétaire efface l'objectif de l'*autarcie* posé autrefois. La *lutte pour la survie* impose l'objectif du bas prix qui donnerait

44. Ulrich Beck, « Qu'est-ce que la mondialisation ? », 1997.

45. Selon la théorie de l'« avantage comparatif » de David Ricardo, qui depuis a été bien établie dans le jargon économique, chaque nation a intérêt à se spécialiser dans la production où elle possède l'avantage le plus élevé ou le désavantage le moins prononcé vis-à-vis des autres nations.

accès à une plus grande quantité de subsides ; pourtant il y a toujours famine chez ceux qui n'arrivent pas à s'adapter à l'antagonisme moderne. La fixation au prix ne laisse pas beaucoup d'espace au vrai échange, au troc ou au marchandage des sociétés traditionnelles. Le prix est l'expression rationnelle d'un système de valeurs qui met en avant les objets plutôt que les auteurs, les spectacles plutôt que les œuvres, la monnaie plutôt que la devise.

Sorti du monde, en compagnie de ses objets, *l'homo ludens*⁴⁶ moderne assiste au spectacle de la lutte pour la survie dans sa réalité virtuelle, informatique, télévisée, boursière⁴⁷. Il travaille, il accumule, il consomme, il conquiert. Ce même instinct de survie est censé le sauver d'une explosion nucléaire. Sauf si, une nuit de cauchemar, un dictateur fou épris de paroxysme sécuritaire appuie sur le bouton : quelques instants après il n'y aura plus que de la poussière. Devant le spectacle misérable de la terre morte, la seule imagerie possible serait celle d'une toute petite grille de lumière dans la fumée, venant de la lanterne brandissant dans la main de Diogène et de sa voix furieuse, qui crie : « *je cherche un homme !* ».

46. Il ne s'agit pas ici de *l'homo ludens* tel que l'a défini Johan Huizinga dans son ouvrage homonyme.

47. Des « reality shows » aux films hollywoodiens et aux jeux vidéo, le schéma de la survie est le plus fréquent.

La culture du point de vue cosmopolitique

Páll Skúlason

Le problème que je voudrais poser, dans mon intervention, est le suivant : Dans quelle mesure une mondialisation culturelle est-elle possible et souhaitable ?

En abordant ce problème, il faudrait d'abord essayer de trouver une réponse à la question de savoir en quel sens il est possible, ou non, de parler d'une mondialisation culturelle ou, si vous voulez, d'une culture cosmopolitique, d'une culture qui soit universelle en ce sens que tout homme et donc l'humanité entière auraient intérêt à y participer pour profiter des biens qui donnent valeur à la vie.

Il convient de faire remarquer, tout d'abord, que l'on n'hésite pas à évoquer une mondialisation *économique* et *politique* ; et qu'à parler ainsi, on présuppose une conception des pouvoirs planétaires et des méthodes rationnelles de production et de domination ; pouvoirs et méthodes, donc, censés s'appliquer à tout pays et à tout peuple de la terre.

L'idée d'une mondialisation en général – qu'elle soit économique, politique ou culturelle – cache donc d'emblée non seulement l'idée mais aussi la pratique d'une application des lois universelles à l'ensemble de l'humanité.

Or il faudra bien s'apercevoir que les deux mondialisations « primaires » – économique et politique – sont déjà culturelles en un certain sens, car elles agissent à la fois sur le savoir-faire et sur les forces productrices des gens et des peuples, ainsi que sur leurs capacités et leurs modes de recevoir le monde, de consommer et d'apprendre. Bref, la mondialisation, quel que soit son *nom*, affecte les aspects les plus quotidiens et ordinaires de la vie des hommes.

Évidemment, tout dépend de la façon dont on définit la culture. Une telle définition se trouve déjà impliquée dans ce que je viens de dire : la culture, c'est le savoir-faire aussi bien que le savoir-recevoir (ou le savoir-accueillir). Le savoir-faire, à son tour, implique à la fois le savoir-produire (ou le savoir-rendre) et le savoir-gouverner (ou le savoir-contrôler).

La question capitale se présente donc en ces termes-ci : Est-ce que la culture – toute culture – n'est pas *soumise* à l'économique et au politique ? Peut-on penser *la culture* comme une force et une dimension de notre réalité – *indépendante* de l'économique et du politique ?

La réponse que je vais vous donner est à la fois simple et complexe : *Il faut le faire*. Il faut penser la culture en tant qu'indépendante des forces économiques et politiques. J'irais même jusqu'à affirmer que *tout* dépend de la réponse à cette injonction catégorique et urgente : *Il faut le faire*. Pourquoi faut-il penser la culture de cette manière, pourquoi cette tâche relève-t-elle d'une telle urgence ?

Permettez-moi de faire un petit détour en me rapportant à ma langue maternelle, l'islandais. Cette langue ancienne – qu'on a su appeler, parfois, « le latin du nord » – a gardé un nom singulier pour décrire ce qui s'appelle, dans la plupart des langues occidentales, la culture. Le mot en question, c'est « *menning* ». Ce mot renvoie, d'une manière tout à fait transparente pour quiconque parle la langue, au mot « *menn* », pluriel de « *maður* » – homme. Plus précisément, le mot implique, à travers sa composition même, le sens de « devenir homme ». En islandais, donc, *menning*, culture, c'est devenir homme, c'est l'humanisation. D'où il découle également qu'en tant que *menning*, la culture consiste dans le devenir-humain de l'humanité.

Cette excursion langagière nous accorde peut-être une nouvelle approche du débat sur la culture et la mondialisation. La question de la possibilité d'une culture universelle (mondiale, mondialisée, cosmopolitique)

devient celle de la question de l'humanité, d'une humanité commune – de la question « quelle est notre humanité ? ». Cette question, à son tour, se pose simultanément en s'appliquant à l'individu, aux nations et au monde en général (humain ou cosmique). Quelle est mon humanité en tant qu'individu ? Quelle est notre humanité en tant que peuple (islandais, français ou autre) ? Quelle est notre humanité en tant qu'humanité en général ?

Une telle analyse tripartite de la question de l'humanité ne manquera pas d'inviter aussi la question d'établir une nouvelle synthèse : Comment penser les rapports entre ces trois aspects de la question de la culture en tant qu'humanité ?

Peut-être la question générale des liens existants entre l'humanité, la culture et la mondialisation appelle-t-elle une approche négative. Si tout effort visant à conserver et à développer notre humanité se définit en tant que *culture*, alors tout ce qui va à l'encontre de notre humanité est, pour parler encore de l'islandais, « *ómennig* », non-culture. Notre sort en tant que membres de l'humanité dépend de notre capacité de produire de nouvelles formes de la culture en combattant la non-culture.

(Pour illustrer un peu ce que je veux dire en parlant de la culture et de la non-culture, je pourrais vous

donner un certain nombre d'exemples : la non-culture, c'est l'impolitesse, la négligence de la santé, la mauvaise architecture, la transformation capricieuse de l'environnement et le mauvais traitement des animaux. La culture consiste dans l'inverse.)

Comment faire en sorte que la culture – en tant qu'humanité individuelle, nationale et globale – fleurisse ? Comment combattre la non-culture au niveau personnel, national et global ?

Dans son livre sur l'université, José Ortega y Gasset dépeint les enjeux de la culture de manière claire et vivifiante :

« La vie est un chaos, une jungle embrouillée et confuse où l'homme est perdu. Mais son esprit réagit au sentiment de perte : il peine à trouver des "chemins", des "voies" à travers les bois, en guise d'idées claires et fermes concernant l'univers, de convictions positives sur la nature des choses. L'ensemble, ou le système, de ces idées est la culture au sens véritable du terme... La culture est ce qui sauve la vie humaine du désastre ; elle est ce qui permet à l'homme de vivre une vie qui se tient au-delà d'une tragédie insensée ou d'une disgrâce intérieure ».

Pour finir, je voudrais vous présenter une petite esquisse d'une hypothèse concernant notre manière de nous orienter dans le monde – en tant que hommes, membres de l'humanité, c'est-à-dire aussi en tant qu'êtres

cultureaux. Lorsque l'homme cherche son chemin dans la réalité (« chaotique », à en croire Ortega), trois facultés ou trois facteurs sont impliqués : la pensée, la volonté et la conscience.

D'abord, l'homme est un être *social* qui vit en faisant partie d'un groupe ; sa vie est une vie sociale. Ses relations avec les autres requièrent des mœurs et des conventions dont l'objectif est d'assurer la reconnaissance, la confiance et la sécurité mutuelles. En tant qu'être social, l'homme est un être *pensant* (qui, en tant que tel, a une *histoire*).

En second lieu, l'homme est un être *actif* (ou créateur, ou pratique) qui s'engage dans la transformation constante de son environnement, exprimant ainsi ses besoins, ses désirs et ses souhaits. Les produits de cette activité créatrice ont pour but d'assurer la subsistance matérielle, le pouvoir et l'estime à l'intérieur du groupe aussi bien qu'entre des groupes particuliers. En tant qu'être actif, l'homme est un être *volontaire* (qui s'engage à transformer *la terre*).

En troisième lieu, l'homme est un être *théorique* (ou passif) qui porte son attention sur tout ce qu'il rencontre dans le monde, qui aperçoit, qui contemple et qui s'efforce de comprendre tout ce qui y a lieu. C'est ainsi qu'il construit des édifices théoriques dont l'objectif est

d'assurer une vue commune sur les lois de la réalité. En tant qu'être théorique, l'homme est un être *conscient* (qui se sert, en tant que tel, de *la langue*).

Au fond de cette analyse tripartite, nous trouvons un aspect général de l'homme : il ne vit jamais seul, son existence présuppose qu'il vive avec des autres. De surcroît, l'homme ne constitue jamais un tout, un ensemble circulaire et clos qui se fermerait sur lui-même. L'homme est son propre devenir. C'est ainsi que l'humanité de l'homme se présente en tant que simultanément stable et transitoire – sa stabilité n'est que dans son caractère transitoire – et que cette même humanité s'avère être, *essentiellement*, à rebours de toute conception finie et fermée d'une totalité suffisante de soi.

Telle serait donc, si l'on peut dire, l'essence cosmopolitique de cet être complexe qu'est l'homme : chercher des valeurs fermes dans la réalité, tout en s'opposant sans cesse, au nom de et en accord avec son humanité, à l'établissement ultime d'un système clos – qui serait donc, paradoxalement, *la culture* au sens enfin propre du terme : la culture qui ne serait donc plus celle des hommes, mais celle de l'éternité. Celle, peut-être, de la mondialisation enfin achevée ; celle où l'humanité de l'homme aurait été, finalement, définie – comme par décret. L'autre extrême impliquerait un monde entrecoupé où il n'y aurait qu'une multitude d'entités atomiques fermées sur

elles-mêmes, sans communication mutuelle. La vraie culture, celle qui s'accorderait avec l'humanité de l'homme, consiste ou consisterait – j'ai recours au conditionnel car c'est d'une tâche perpétuelle que je parle – dans la reconnaissance de la multiplicité tout en gardant l'idée et la nécessité d'une humanité.

Les universités face à la globalisation : vers une université mondiale ?

Jean-Yves Béziau

Mondialisation et unification

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, nous assistons à une unification de tous les hommes au niveau planétaire. Le terme unification est toutefois ambigu. Il y a une communication globale qui s'effectue entre les hommes des quatre coins du monde à un certain niveau, pas seulement commercial, mais aussi culturel, que l'on pense par exemple à ce que l'on appelle la *world music*, mais cela ne conduit pas à une véritable union. Il y a d'une part des clivages importants entre différentes cultures et d'autre part une dispute sur le sens que doit prendre l'unification des hommes qui se manifeste notamment dans l'opposition entre la globalisation et l'alter-mondialisation, Davos versus Porto Alegre.

Pour l'instant ce phénomène d'unification est plus ou moins chaotique : il n'y a pas par exemple de gouvernement

mondial, mais une organisation comme l'ONU, peu démocratique et où chaque pays essaye de s'imposer tant bien que mal, de défendre ses intérêts propres par opposition à ceux des autres. Plus intéressantes sont les ONG, organisations non gouvernementales, qui agissent à un niveau international indépendamment d'intérêts de tel ou tel pays, comme la Croix-rouge, Greenpeace et bien d'autres.

Etablir un gouvernement mondial et démocratique semble aujourd'hui une tâche difficile, mais nécessaire. L'absence de réglementation générale profite aux pays les plus puissants, à des mafias en tout genre, à des individus sans scrupules qui se réfugient dans des paradis fiscaux et a des conséquences déplorables au niveau écologique et humain. La terre n'est pas un gâteau à partager entre différentes nations ou entreprises, elle n'est pas l'apanage d'un groupe d'hommes ou même de l'homme en général.

Ce que nous proposons ici est l'établissement d'une université mondiale qui pourrait être un premier pas vers un tel gouvernement. Le but de cette université serait l'étude du monde et de l'homme, afin d'établir en particulier quelle doit être la place de l'homme dans le monde.

Avant d'expliquer ce que serait une telle université, nous allons tout d'abord examiner quelle est la situation des universités dans le monde, et en particulier comment

elles ont évolué ces dernières années, au cours de la phase de mondialisation que nous sommes en train de vivre.

Les universités aujourd'hui dans le monde

J'ai eu la possibilité au cours de ces vingt dernières années de travailler dans des universités et des centres de recherche situés à des endroits très différents les uns des autres, en particulier dans chacun ce que l'on appelait autrefois les trois mondes : le monde occidentale, le monde communiste, le tiers-monde. J'ai également eu l'occasion de visiter des dizaines d'universités dans le monde entier lors de congrès, conférences ou courtes visites. J'ai été étudiant, chercheur, professeur. J'ai passé des examens, soutenu des thèses, fait passer des examens, participé à des jurys de thèses ou à de concours de recrutement. Je vais à la lumière de cette expérience tenter de dresser un rapide panorama de la situation des universités aujourd'hui dans le monde.

Les universités en général sont des organismes gouvernementaux, financés par les états dans le but de donner une formation aux citoyens. Les universités délivrent des diplômes qui garantissent que la formation a été acquise. Les individus qui les peuplent peuvent être divisés en trois catégories : les professeurs, les étudiants et les fonctionnaires. Le fonctionnement des universités

n'échappe pas à une certaine bureaucratie qui peut être plus ou moins terrible suivant les pays, où l'on retrouve l'homme esclave des règlements et où domine l'incompétence, l'inefficacité, l'immobilisme et l'irresponsabilité.

Avant d'en venir aux individus, parlons un peu des bâtiments universitaires, car si une université est une institution bureaucratique, elle existe également au-delà de la paperasserie des règlements, des diplômes et des fiches de salaires. En Europe les universités se trouvaient autrefois bien souvent au milieu des villes, au centre donc des activités, elles ont malheureusement subi un phénomène de déportation dans des zones intermédiaires, dans les périmètres urbains, régions indéfinissables, ni ville, ni campagne, que l'on appelle banlieues. Ce phénomène est malheureux car cela transforme les universités en ghettos coupés du monde : coupés du pouvoir, des activités culturelles et commerciales et aussi coupés de la nature. Par ailleurs les bâtiments universitaires sont souvent des constructions assez laides, de mauvaise qualité, où l'on a privilégié le fonctionnalisme à la qualité de la vie.

Les salles de cours sont des lieux peu agréables, parfois sans lumière naturelle (à Brasilia par exemple une partie de l'université est souterraine), avec des lumières artificielles néfastes pour la vue, des chaises et des tables également peu confortables, des restaurants où l'on sert

une nourriture bon marché et pas très bonne pour la santé. Toute cela fait partie d'un paradoxe qui oppose le savoir évolué qui est censé être véhiculé dans les universités et sa mise en pratique au sein même de l'université. Ce paradoxe a de multiples facettes, il se manifeste aussi dans le fonctionnement même de l'université, où les recherches sophistiquées faites en pédagogie, psychologie, anthropologie ne sont pratiquement jamais appliquées à la vie universitaire.

Les universités sont des institutions relativement peu démocratiques et ce n'est pas non plus la compétence qui domine. Il semblerait toutefois que la mondialisation soit un facteur positif dans l'évolution des universités, remettant en question des pouvoirs locaux fondés sur les relations personnelles au profit de critères plus objectifs. Toutefois persiste un désaccord assez important entre la qualité des professeurs et les positions qu'ils occupent. Un professeur n'ayant aucune reconnaissance internationale dans son domaine peut très bien occuper une position importante dans une bonne université et vice versa. La situation est confuse pour plusieurs raisons. Dans beaucoup d'universités, les professeurs ne font pas du tout de recherche, une fois passé leur doctorat et obtenu un poste ils se contentent d'enseigner la même chose pendant trente ou quarante ans. Ce qui favorise notamment ce genre de situation est le fait que les professeurs soient des

fonctionnaires ayant un poste à vie. Ce genre de situation est une complète aberration favorisant la paresse et l'incompétence. Par ailleurs les conditions de recrutement des professeurs laissent aussi fort à désirer. Il y a très peu de transparence sur les procédures et ce sont les personnes qui sont déjà en place qui prennent les décisions, ce qui favorise la perpétuation de la médiocrité là où elle règne.

Les grandes universités américaines (privées ou publiques) qui dominent depuis de nombreuses années se sont développées à l'opposé de ces principes, mais elles ont tendance maintenant elles aussi à être victimes, dans une moindre mesure, de ce genre de phénomènes, surtout dans les sciences humaines où les critères sont plus difficiles à établir. Il n'est pas facile en général d'établir des critères pour le recrutement des professeurs, du fait de l'ambiguïté du statut des professeurs, à la fois enseignants et chercheurs. Si l'on peut établir des critères relativement claires pour l'évaluation de la recherche, cela semble plus difficile pour l'enseignement. L'évaluation des professeurs par les élèves semble une chose assez positive, qui vient du système américain et a tendance à s'étendre au reste du monde et notamment en Europe où il n'y a pas si longtemps dominaient des professeurs catégoriques tout-puissants.

Les critères pour la recherche ont eux aussi tendance à s'améliorer, notamment les professeurs n'ayant aucune

activité de recherche sont heureusement une espèce en voie de disparition. Il est certain que le principe de publication n'est pas parfait, mais il a des mérites évidents qui sont liés aux valeurs fondamentales de la connaissance humaine : le fait d'être objective et collective. Le principe de publication s'accompagne d'un autre principe allant dans le même sens : celui du congrès, où l'on présente et soumet à autrui ses travaux.

Cela n'empêche pas qu'à un niveau plus élevé, et cela même pour les sciences dites exactes, l'évaluation pose problème du fait de la domination de certaines tendances, d'un état d'esprit sectaire et conservateur, qui peut venir d'en dehors de l'université et qui peut correspondre à un conditionnement culturel et religieux de la population. Là aussi la mondialisation semble pouvoir jouer un rôle fondamentale à partir du moment où l'on ne laisse pas s'imposer le modèle scientifique occidental comme référence de base.

Pour discuter plus en détail de cette question venons-en au contenu même de l'enseignement universitaire. Cet enseignement traditionnellement est dirigé vers la connaissance générale bien plus que vers l'acquisition d'un savoir particulier permettant d'exercer une profession. Et c'est bien qu'il en soit ainsi, on ne devrait pas confondre l'université avec des écoles techniques. Toutefois que l'université devienne, comme c'est souvent

le cas actuellement, une sorte de couvent où l'on se voue à des élucubrations intellectuelles n'ayant aucun rapport avec la réalité, ne semble pas non plus une bonne chose.

Notons que le contenu et l'organisation de l'enseignement universitaire laisse fort à désirer, même si des processus de globalisation comme la mise en place du programme de Bologne en Europe sont assez positifs, permettant une plus grande flexibilité et richesse de l'enseignement. Tout d'abord la division entre les sciences exactes et humaines semble arbitraire et excessive, favorisant d'un côté le positivisme scientifique, de l'autre le post-modernisme culturel. Heureusement de nouvelles disciplines, comme les sciences cognitives permettent de se libérer de ce dualisme. Ensuite il y a une disproportion entre les activités intellectuelles et les activités artistiques et physiques. Ces dernières ont une place marginale et déséquilibrée, les activités physiques sportives violentes et compétitives ayant tendance par exemple à l'emporter sur le yoga ou la méditation. Mais là aussi on peut imaginer que la mondialisation peut ramener un certain équilibre.

Pour terminer j'examinerai la question du financement des universités et le rapport entre les universités privées et publiques. Un système n'est pas mieux que l'autre. Des deux côtés il y a des défauts, et j'ai déjà évoqué le problème de la bureaucratie des universités

publiques. Les défauts bien connus vers lesquels peut tendre une université privée semblent évidents et je ne m'étendrai pas sur la question. Une université n'est pas une machine à fournir des diplômes permettant de gagner beaucoup d'argent, que l'on obtient en payant de grosses sommes. Parmi les universités privées il faut faire une distinction entre celles qui ont le même objectif que les universités gouvernementales et les autres, trop nombreuses, qui ont tendances à pulluler dans le tiers-monde et les pays de l'Est.

Il y a très peu d'universités privées de qualité et la plupart sont aux Etats-Unis. Il est fort dommage que ce système ne se soit pas développé ailleurs. Je parlerai de celle que je connais le mieux et qui est une aussi des plus fameuses, l'Université de Stanford en Californie. Cette université est surnommée « la ferme », en effet le terrain où elle se trouve était une ferme appartenant à la famille Stanford. Leur fils ayant été emporté par la maladie, ils décidèrent de consacrer leur fortune à la création d'une université où on développerait notamment des recherches permettant de vaincre la maladie. Le succès de cette université est dû notamment à la ferveur de ses anciens élèves comme Hewlett-Packard qui n'hésitent pas à faire de grandes donations. Mais cette université reçoit aussi de nombreuses donations d'autres personnes ou entreprises. Des étudiants du monde entier y viennent et elle

participe plus que toute autre au phénomène de mondialisation. Qu'une petite ferme ait pu se transformer en un centre universitaire mondial à la suite d'un drame humain, c'est un élément propice à la réflexion.

En conclusion, il semblerait que la mondialisation ait au niveau universitaire un aspect plutôt positif : amélioration de la qualité des professeurs, de l'enseignement, développement des échanges multiculturels. De là pourrait surgir quelque chose d'intéressant. C'est dans ce contexte que je propose la création et le développement d'une université mondiale.

Vers une université mondiale

Le but d'une université mondiale telle que je l'envisage n'est pas de remplacer les universités existantes, mais plutôt de les compléter.

L'objectif serait de s'intéresser à des questions fondamentales, d'ordre général concernant le monde, l'homme et la place de l'homme dans le monde. Je n'ai pas en vue un savoir ou un domaine de connaissance particulier. Il ne s'agit pas non plus de développer un savoir encyclopédique, qui serait la somme de tous les savoirs du monde. Actuellement le savoir est morcelé en différentes disciplines, traitant chacune à sa manière, par des méthodes particulières, une partie de la réalité. Cette

division, bien qu'elle puisse être d'une certaine manière justifiée et utile, est aussi la source de confusion et de limitation. Par ailleurs il importe de développer une approche plus profonde et plus consciente où l'on réfléchit à ce que l'on fait.

Aujourd'hui règne un certain scientisme assez naïf et primitif qui ressemble un peu à une religion comme l'a bien souligné Alexander Grothendieck. Il est important de réfléchir sur la nature, la valeur et les principes de la science occidentale qui a tendance à dominer le monde et cette réflexion ne doit pas être menée par des philosophes des sciences d'un point de vue externe, mais par les scientifiques eux-mêmes qui doivent être philosophes et également impliqués dans des questions politiques, et ne doivent pas livrer passivement les résultats de leurs recherches à des entreprises privées ou à des gouvernements aux intentions douteuses.

La recherche a trop souvent été orientée en vue d'intérêts particuliers visant à la domination d'un pays ou d'un groupe de personnes au détriment des autres et également de l'environnement. Une université mondiale semble un cadre propice au développement d'une recherche et d'un enseignement libres d'influences et de pressions culturelles et politiques, susceptibles de favoriser l'apparition d'un gouvernement mondial.

Une telle université devrait jouer un rôle important au niveau de l'information, en faisant connaître de façon synthétique et objective l'avancement de la connaissance, de manière à ce que l'on ait une vision plus juste de l'état du monde. Actuellement l'information est souvent présentée de façon particulière, tendancieuse et limitée. Le savoir scientifique est en particulier très mal divulgué et présenté de façon partisane. Le web présente une évolution intéressante de l'information, mais qui est bien trop chaotique et anarchique.

L'université mondiale devrait être pourvue d'organes d'information, tels que chaînes de télévision, de radio, sites web. Il s'agirait bien plus d'un forum que d'un endroit où l'on affirme de façon autoritaire certains points de vue. Il est important d'établir un forum permanent, on ne peut pas se contenter de se réunir une fois de temps en temps pour discuter de la marche du monde.

Venons en maintenant à des considérations pratiques concernant le fonctionnement d'une telle université. Elle devrait être libre et indépendante, financée par tout le monde et personne en particulier, c'est-à-dire d'une part par des organisations internationales comme l'UNESCO, par les différents pays, par des entreprises et des individus qui n'attendent aucun profit en retour, mais qui souhaitent voir se développer ce projet.

Au niveau de l'enseignement et de la recherche, aucun poste fixe et définitif ne devrait être créé. On devrait plutôt envisager de nombreux stages de courte et moyenne durée permettant la collaboration avec les universités et centres de recherche du monde entier, cette université mondiale étant avant tout un point de rencontre. Les projets de recherches et domaine d'enseignement devraient être nouveaux et concerner la perspective générale de l'homme et du monde. Le but d'une telle université ne serait pas de délivrer des diplômes. Elle serait ouverte à tous, suivant le modèle par exemple du Collège International de Philosophie. Il y aurait des séminaires et des groupes de travail organisés librement avec beaucoup de souplesse et de flexibilité. Les résultats des travaux seraient présentés de préférence sous des formes audiovisuelles accessibles facilement à un large public.

On peut se demander quelle serait la langue utilisée dans une telle université mondiale. Je ne crois pas qu'il s'agisse d'un grand problème. L'anglais pourrait servir de langue instrumentale et administrative, cela n'empêcherait pas aux autres langues d'être présentes d'une manière ou d'une autre. Notons que les sciences exactes et beaucoup de formes d'art (la musique, la peinture, etc.) sont des disciplines relativement indépendantes des langues naturelles, qui ne sont donc pas si centrales que l'on peut l'imaginer.

En ce qui concerne la localisation, il semblerait important que cette université ne soit pas concentrée à un seul endroit mais qu'elle soit présente sur les cinq continents sans pour autant être trop éparpillée. Il suffirait donc d'établir un nombre relativement petit de sites, par exemple cinq, répartis sur la surface de la terre, dont un centre mondial. Je propose que ces sites soient situés dans des pays n'étant pas de grandes puissances politiques, militaires ou économiques, mais se trouvant dans des endroits stratégiques et étant des lieux importants d'un point de vue historique, culturel et naturel.

Voici une liste de cinq pays qui me semblent répondre à ces critères : la Grèce, le Pérou, l'Égypte, le Népal et le Canada. Faisons quelques commentaires à leur sujet. La Grèce est l'origine de la civilisation occidentale qui s'est répandue dans le monde entier, c'est un pays qui est aujourd'hui membre de la communauté européenne et occupe une position d'équilibre entre l'Europe et l'Asie. Le Pérou fut le centre de la civilisation Inca, aujourd'hui il contient une partie de la forêt amazonienne qui est une des plus grandes richesses naturelles de la planète. L'Égypte est un pays qui peut représenter à la fois l'Afrique et le monde arabe, et qui fut le berceau d'une des plus importantes civilisations. Le Népal est le pays où naquit le Bouddha, c'est aussi actuellement un centre important de l'hindouisme, il représente un point

d'équilibre en Asie, entre la Chine et l'Inde et contient une partie de l'Himalaya, le plus important massif montagneux du monde. Le Canada est un pays qui inclut de très grandes richesses naturelles et humaines, c'est un pays cosmopolite, regroupant des gens venus de partout et où de nombreux projets humanitaires sont développés, comme l'entraide universitaire mondiale.

Un projet réaliste

L'idée d'une université mondiale peut faire sourire, cela peut sembler un projet utopique. Mais voyons les choses en face : aujourd'hui de nombreux phénomènes liés à la mondialisation montrent qu'une communication entre l'ensemble des hommes est en train de s'établir. Cela se fait à des niveaux relativement primaires à travers des manifestations et des activités sportives, culturelles, économiques, touristiques. On peut donc très bien vouloir développer quelque chose à un niveau plus fondamental, celui de la connaissance et de la compréhension, valeurs fondatrices des civilisations humaines qui sont en train de devenir une. La construction d'une université mondiale est un projet réaliste qui ne demande qu'à être réalisé.

Les équilibres de la paix

Bernardo Correa López

I

Dans l'acte de constitution de l'Unesco il est écrit que la paix « doit être établie sur le fondement de la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité »¹. On la considère donc comme une valeur centrale dans la vie des hommes, au-delà des différences historiques et culturelles des peuples.

Mais peut-on réellement considérer la paix comme une valeur positive en tout temps et tout lieu ? Ou, au contraire, doit-on lui accorder une valeur en fonction du moment et de la conjoncture ? Norberto Bobbio a montré de quelle façon il est possible de trouver, si l'on

1. Roger-Pol Droit, *Philosophie et Démocratie dans le Monde*. Une enquête de l'UNESCO. Le Livre de Poche/Éditions UNESCO, Paris, 1995, pp. 11-12.

considère les actions politiques non pas comme des fins mais comme des moyens, « trois situations typiques dans lesquelles une fin, à laquelle on attribue une valeur positive, permet d'émettre un jugement positif sur la guerre en tant que moyen et, en même temps et étant donné le rapport antithétique entre la guerre et la paix, un jugement négatif sur la paix »². Ces trois situations sont celles que suppose la relation entre la guerre et le droit, la guerre et la sécurité et la guerre et le progrès. En ce qui concerne la première, même s'il est vrai que « la paix est une fin minimale du droit » et que, par ce fait, la paix devient une condition pour atteindre d'autres fins comme la liberté, la justice et le bien-être, la guerre peut être conçue, dans certaines circonstances, comme la sanction nécessaire pour le rétablissement du droit violé. On parlera alors d'une guerre juste, car sa fin est celle de rétablir le droit des gens. Mais il y a aussi d'autres circonstances dans lesquelles la guerre peut être jugée de façon positive, pas en tant que facteur de restauration du droit, mais en tant que facteur d'instauration d'un nouveau droit. C'est ce que Bobbio appelle la « guerre comme révolution ». Ce qui compte ici c'est que dans les deux cas la guerre peut être légitimée à partir du droit,

2. Norberto Bobbio, « Paz », en *Norberto Bobbio : el filósofo y la política* (Antología), Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 311-342.

tandis que la paix peut être conçue, dans ces contextes, comme une valeur négative.

En ce qui concerne la deuxième situation typique, la sécurité, Bobbio trouve que, s'agissant de la sauvegarde de l'État, le seul moyen de garantir la sécurité des citoyens est la possibilité d'avoir recours à la guerre. Elle devient ainsi une garantie, éthique et politique, de la paix. Finalement, l'on pourrait donner aussi beaucoup d'exemples associant la guerre non pas à la négation de la raison et du progrès, mais au contraire à l'affirmation de l'une et à la fomentation de l'autre. On sait bien que Kant, auteur de *La paix perpétuelle*, rend hommage avec enthousiasme à l'antagonisme, qu'il considère comme la condition *sine qua non* du progrès humain et qu'il l'oppose explicitement à un état de paix bucolique et simple qui rendrait les hommes tels qu'un troupeau paisiblement gardé par son pasteur.

Le fait que la paix puisse être vue à la fois comme une idée régulatrice, comme le résultat de l'heureuse réunion de la rationalité et de la moralité, et comme la forme déguisée d'une fuite de la réalité, presque comme un facteur de paralysie, montre bien à quel point il est difficile de déterminer sa nature et pourquoi un examen de cette question peut donner lieu à des prises de position et à des affrontements passionnés. En tant qu'idéal ou en tant que piège, c'est néanmoins par rapport à la question de

la paix que les complexes liens et différences entre l'éthique et la politique et entre le droit et la morale peuvent devenir visibles.

II

Est-il possible, dans certaines circonstances, de considérer que la paix est la « valeur supérieure » à atteindre, même si, ce faisant, il faut négliger d'autres valeurs éthiques et juridiques ? Qu'est-ce qu'un bon usage de la mémoire et de l'oubli ? Quand peut-on parler d'une juste réparation des victimes ?

Toutes ces questions se posent lorsqu'on cherche à penser et à décider à propos des situations-limite d'un peuple ou d'une nation. Dans ces cas, il ne s'agit pas d'une occasion pour faire des exercices académiques ou théoriques brillants ; on est obligé, au contraire, de penser d'emblée l'exception, car ce qui est en jeu n'est rien d'autre que la différence entre la vie et la mort. Nous pouvons donner à ce propos un exemple précis et éloquent.

On discute actuellement en Colombie sur les négociations que le gouvernement a entamées avec les groupes paramilitaires, réunis sous le nom de « Autodefensas unidas de Colombia » (AUC). Ces négociations cherchent à démobiliser et à réinsérer ces

groupes dans la vie civile. Il m'est impossible de donner ici un panorama passablement complet de ce qu'on appelle la « lutte armée » en Colombie, car il s'agit d'un phénomène vaste et complexe qui couvre pratiquement les cinquante dernières années de la vie sociale et politique du pays. Je dois pourtant présenter certains éléments pouvant servir de contexte minimal pour situer cette discussion. D'après un rapport publié récemment par *El Tiempo*, le journal le plus influent du pays, les autodéfenses comptent à ce jour « 49 fronts présents dans 26 des 32 départements du pays et dans 382 des 1098 municipalités [...], ce qui équivaut à 13500 hommes distribués dans le 35 % du territoire national »³. Le premier groupe organisé d'autodéfense s'est constitué à la fin de 1982, à l'initiative des éleveurs, des commerçants et des agriculteurs du « Magdalena Medio ». Le groupe cherchait à se défendre militairement de la guérilla et à appuyer les forces armées de l'État. Des mouvements similaires se sont organisés dans d'autres régions du pays jusqu'à ce que, en 1997, naissent les « Autodefensas unidas de Colombia », rassemblant en un seul mouvement une série de petites armées dispersées.

3. *El Tiempo*, « La paramilitarización de Colombia », dimanche 26 septembre 2004, Section 1, p. 8. Ces données ont été fournies par la Présidence et les Forces armées.

Ce qui a commencé comme un projet militaire pour combattre la guérilla a fini par devenir une force politique et économique notable, force qui, d'après certains analystes, se présente comme un nouveau « modèle de domination » dans les zones du pays qui sont sous son influence. Ce qui m'intéresse souligner ici est que ce que les AUC cherchent en ce moment à négocier au nom de la paix, outre la légitimation de leur pouvoir, est le pardon et l'oubli pour un long passé de massacres impitoyables, d'assassinats sélectifs et de violations systématiques des droits de l'homme. L'éditorial qui accompagne le rapport mentionné ci-dessus résume très bien ce passé : « [...] cet énorme monstre à mille têtes avance aujourd'hui vorace à grands pas sur tout le territoire national. Il a de multiples vaisseaux communicants avec les pouvoirs locaux, civils et militaires, avec des secteurs économiques et avec la politique nationale. Il a aussi une capacité d'incidence sur les autorités et les budgets municipaux. Il est épaulé par des quantités fantastiques d'argent provenant de la capture de toute sorte de rentes légales et illégales, de l'argent destiné à la santé publique à celui obtenu par le narcotrafic, en passant par le vol d'essence et l'extorsion généralisée. Il a un pouvoir de feu et d'intimidation qui a plié la guérilla dans plusieurs régions et qui a produit des centaines de déplacements des populations, de massacres et d'assassinats sélectifs ». Un peu

plus loin, l'éditorialiste indique un autre élément crucial de la négociation en cours : « tout en défendant un discours anti-guérilla et anti-communiste, [les paramilitaires] se sont liés au narcotrafic, au point que certains de leurs chefs ne peuvent plus se distinguer des *capos* »⁴. L'éditorial n'hésite pas à qualifier les paramilitaires de « formidable concurrence contre l'État de droit dans des régions-clé du pays dans lesquelles, après s'être imposés à sang et à feu, ils se maintiennent sans permettre l'opposition, fixant la longueur des jupes comme les punitions corporelles de l'infidélité. Le para-État des paramilitaires est une figure dont on parle déjà ».

Une fois entamées les conversations, le gouvernement a annoncé qu'il présenterait, afin de le faire approuver par le congrès, un projet de loi nommé « projet des peines alternatives ». Lorsque les traits généraux de ce projet ont été connus (des peines symboliques de prison, l'impossibilité de faire juger les chefs paramilitaires par la Court pénale internationale et de les faire extradier aux États-Unis qui les réclame par leurs liens avec le narcotrafic), les critiques ont été tellement vigoureuses que le gouvernement a décidé de le faire remplacer par un autre projet appelé à son tour « de vérité, justice et réparation ». Ce qu'on sait à présent, grâce à la filtration de

4. Ib., Editorial : « 'Paras' : a paso grande », Sect. 1, p. 22.

certains enregistrements où le Délégué pour la paix du gouvernement causait avec les chefs paramilitaires, est qu'on maintient encore la garantie qu'ils ne seront ni extradés, ni jugés par la Court pénal internationale. D'après le Délégué, lorsque la démobilisation aura lieu, ceux qui seront accusés d'avoir commis des crimes de lèse humanité ou d'avoir participé à des activités liées au narcotraffic devront rester dans une zone spéciale, dans l'attente d'un cadre juridique « auquel ils pourront faire appel ». Il est évident par ailleurs que le gouvernement prétend forger un outil juridique pouvant s'appliquer non seulement à la négociation avec les paramilitaires mais aussi, éventuellement, à celle qui pourrait avoir lieu avec la guérilla. Pour justifier cela, il fait valoir le fait que, étant donné la dégradation qu'atteint le conflit armé colombien, la guérilla a aussi noué des liens avec le narcotraffic, est aussi coupable de génocides, certains de ses membres ont été également demandés en extradition et a eu recours à des pratiques criminelles comme le kidnapping et l'extorsion. Il est clair aussi, finalement, que même si les paramilitaires ne forment pas un mouvement subversif, ils sont traités par le gouvernement comme un mouvement politique, c'est-à-dire que la négociation elle-même est une négociation politique.

III

Examinons maintenant les termes de la discussion à laquelle la négociation avec les paramilitaires a donné lieu.

Malgré les nuances et les variations, toutes les positions publiques s'accordent sur un point essentiel : la paix est la valeur suprême à atteindre et toute autre considération éthique ou juridique doit être subordonnée à ce but. Les nuances apparaissent au moment de préciser cette subordination : on défend plusieurs sortes d'équilibre en cherchant à ne pas transformer la paix en synonyme d'impunité. Donnons quelques exemples représentatifs.

Pour Alfredo Rangel, directeur de la fondation *Sécurité et démocratie*, la faiblesse chronique de l'État colombien impose un certain réalisme. Si l'État n'a pas pu en effet « soumettre tous les violents à la capitulation ou à une reddition inconditionnelle », les conditions pour « connaître toute la vérité, [...], pour identifier tous les responsables, [...] pour punir avec des peines justes tous les délits commis par chacun des membres de toutes les organisations armées illégales sans exception » n'existent pas⁵. Voilà pourquoi, conclue Rangel, « si l'on veut la paix il faut transiger... et oublier. Les doses d'impunité varieront

5. Alfredo Rangel Suárez, « Punto final », *El Tiempo*, 22 octobre 2004.

selon les cas, l'organisation et le moment. Les conditions pour établir des peines pour les paramilitaires pourraient être aujourd'hui plus dures que celles qu'aura la guérilla demain. Il y aura plus ou moins de châtement, mais jamais un châtement juste, et il y aura toujours de l'impunité. C'est irrémédiable »⁶.

De leur côté, le frère et la veuve de l'ancien leader de la guérilla amnistiée du M19 (Carlos Pizarro, qui a été assassiné après avoir signé les accords de paix) soutiennent, dans un article intitulé « Bagarres inutiles », que « la question de la vérité, la justice et la réparation est en train de devenir un absolu inatteignable ». D'après eux, « une nation après une guerre civile a besoin de vérité, mais aussi d'oubli. Elle a besoin de justice, mais aussi de pardon. Le fondamentalisme humanitaire peut générer des désastres dans une nation qui cherche la paix et la réconciliation ». En plus, étant donné que pour eux « il n'y a pas de vérité absolue autour des faits historiques », « [...] si nous voulons la paix (c'est-à-dire, si nous voulons penser aux morts de demain plutôt qu'aux mort d'hier), nous devons trouver le difficile équilibre entre les exigences de la paix et les nécessités de la justice »⁷. Les

6. Ibid.

7. Laura de Pizarro y Eduardo Pizarro, « Peleas Inútiles », *El Tiempo*, 11 octobre 2004.

paramilitaires eux-mêmes posent le problème dans ces termes. « C'est au Congrès de la République qu'il appartient de trouver l'équilibre entre les exigences de la justice et la nécessité de la paix », voilà ce qu'a dit récemment devant la télévision Ernesto Báez, l'un des dirigeants paramilitaires qui font partie de la table de négociations avec le gouvernement.

Sans laisser de considérer la paix comme l'objectif suprême, d'autres interventions mettent l'accent sur certaines conditions de base que la négociation avec les paramilitaires doit respecter. Natalia Springer, par exemple, trouve que « tout processus de paix, même s'il a les meilleures intentions, ne peut pas réussir s'il néglige la mémoire et s'il exclut un consensus ample où les opinions des victimes directes sont tenues en compte ». Pour qu'une « recomposition du tissu social » ait lieu, il faut, d'après Springer, que « le processus se développe de façon transparente » et qu'il y ait une reconnaissance de la part des victimes⁸. Cette même exigence est posée dans un éditorial du journal *El Espectador* : « on est face à un pays avide de paix, qui est prêt à épauler tout processus de réconciliation à condition qu'il préserve le droit des victimes à la réparation, qu'il respecte les engagements

8. Natalia Springer, « Sobre la verdad y sus muchas versiones », *El Tiempo*, 14 octobre 2004.

internationaux de l'État colombien et qu'il empêche l'impunité de tout couvrir de son ombre perfide »⁹.

On trouve finalement une position qui oscille entre le réalisme dur et les exigences éthiques. C'est par exemple ce que pose Alberto Valencia en affirmant que « le châtiement des responsables est négociable en tant que sacrifice éthique et politique en vue d'une valeur supérieure comme la réconciliation ; mais la réparation des victimes ne peut entrer dans aucune transaction. Comment y parvenir ? »¹⁰. C'est précisément parce qu'on n'a pas de réponse à cette question cruciale qu'Armando Benedetti, mi-réaliste mi-résigné, conclut : « la loi devra s'assurer, autant qu'elle le pourra, que les pardons et les oublis ne soient pas insignifiants, ni les réparations des plaisanteries ; mais l'amnistie viendra »¹¹.

IV

On peut remarquer que la question se pose en dernière analyse comme une alternative : si la négociation est politique, son efficacité dépendra de son indépendance par

9. *El Espectador*, 3 octobre 2004.

10. Alberto Valencia Gutiérrez, « La reparación de las víctimas », *El País*, Cali, 2004.

11. Armando Benedetti Jimeno, « El Ralito y mi abuela », *El Tiempo*, 4 octobre 2004.

rapport à des principes antérieurs de nature éthique, juridique ou épistémologique. Si la vérité (comme il est dit dans l'un des textes cités ci-dessus) est « un prisme plein d'angles divers », il n'est pas possible d'établir *la* vérité des faits historiques ; la négociation, par conséquent, ne peut pas être conditionnée par un impératif de vérité. Si l'État est faible, il n'a pas l'autorité suffisante pour faire respecter la loi ; il faut donc transiger, accepter une dose inévitable d'impunité. Puisque, d'après ces propositions, la paix appartient à l'avenir, tout ce qui peut nous lier au passé risque de relever du « fondamentalisme humanitaire » et de rendre dogmatique tout ce qui est à négocier. On aura remarqué néanmoins que la plupart des analystes pensent que la paix tombe sur la figure d'un équilibre qu'ils considèrent atteignable, même s'ils ne donnent pas les clés pour l'atteindre. Voilà ce qu'implique la formule « le difficile équilibre entre les exigences de la paix et les nécessités de la justice ». C'est à partir de là que les opinions divergent : on a besoin d'une dose de vérité, de justice et de réparation, mais pas au point qu'elles deviennent des absolus. Même lorsqu'on dit que tout pourra être négocié, sauf la juste réparation des victimes, il n'est pas clair de quelle façon cet équilibre entre l'impunité acceptée (ou négociée) et l'exigence de réparation pourra avoir lieu.

Cette discussion, même si on l'a rapportée à une situation actuelle et immédiate, est loin d'être nouvelle.

On sait bien que Hobbes, en énonçant la formule célèbre « *auctoritas, non veritas facit legem* », introduit dans le contexte des guerres civiles de religion la nécessité de distinguer, en politique, entre vérité et validité. Cette distinction s'imposait parce que le rétablissement de la paix, qui était aussi le but visé, aurait été impossible s'il avait dépendu de la reconnaissance d'une vérité de foi indiscutable. Aucune des religions en conflit n'aurait pas en effet accepté d'être moins vraie qu'une autre. Dans ce sens, les raisons de l'obligation politique se fondent sur l'autorité politique et non pas sur des « raisons de vérité ». Voilà pourquoi Hermann Lübbe peut affirmer que « la pragmatique de cette séparation entre vérité et validité est la pragmatique d'une raison de paix. Dans elle triomphe la volonté politique de paix sur la volonté de triomphe politique de la vérité »¹². Par ailleurs, le même Lübbe soutient que l'identification du caractère obligatoire des décisions politiques avec « le caractère obligatoire de la vérité obtenue discursivement mène soit à des conséquences totalitaires, soit à des conséquences anarchistes »¹³. En soutenant cela, cet auteur n'est pas en train d'affirmer qu'il est impossible de fonder rationnellement

12. Hermann Lübbe, « Decisionismo : una teoría política comprometida », en *Filosofía Práctica y Teoría de la historia*. Editorial Alfa, Barcelona 1983, pp. 51-64.

13. *Ibid.*, p. 52.

une décision politique, mais que la validité de cette décision se fonde sur la validité des procédures institutionnelles qu'elle exige en vue de son adoption et non pas sur le présupposé qu'elle dérive directement de la vérité. Cela veut dire que la décision peut être un objet de discussion, qu'elle laisse ouvert un espace pour la critique mais qu'elle a aussi, une fois adoptée, un caractère obligeant.

On peut concéder que l'on ne peut pas mener une négociation avec un groupe armé qui n'a pas été soumis au pouvoir de l'État dès lors que l'une des positions en conflit représente la vérité absolue, à laquelle l'autre position doit nécessairement se plier. Or les paramilitaires ne sont pas un mouvement subversif. Leur présence et leurs actions ont compté au contraire avec la complicité des forces armées de l'État. En plus, d'après des rapports officiels, non seulement ils ont été les principaux responsables de la plupart de massacres qui ont eu lieu entre janvier 1994 et décembre 2003 (au total 1 969 massacres avec 10 174 victimes)¹⁴, mais aussi de la plupart de disparitions dans la même période (6 370) et, pour une période comprise entre 1985 et aujourd'hui, de la plupart de déplacements forcés (déplacements qui ont concerné 3 252 806 nationaux)¹⁵.

14. D'après les données de la *Defensoría del Pueblo* et l'Observatoire des Droits de l'homme de la Vice-présidence.

15. *El Tiempo*, 26 septembre 2004.

Comment, dans un tel contexte, peut-on trouver et conserver un équilibre entre la vérité et l'oubli, entre la mémoire et tout glissement vers un « fondamentalisme humanitaire » ? À partir de quel moment peut-on affirmer, dans ces conditions, que la vérité, la justice et la réparation deviennent un absolu inatteignable ?

Lors de la cérémonie de remise d'un doctorat *honoris causa* par l'Université Paris VIII, Antanas Mockus (un mathématicien et philosophe engagé dans la vie publique colombienne, qui a été candidat à la présidence et maire de Bogotá à deux reprises) a consacré son discours à une réflexion sur la prison, l'impunité, la culpabilité, la justice et la reconnaissance, prenant précisément comme référence le processus de paix avec les paramilitaires dont on vient de parler. Je retiendrai seulement un aspect de cette stimulante présentation.

Mockus commence sa réflexion en mettant en évidence que, dans le projet de cadre juridique proposé par le gouvernement, la possibilité que les chefs paramilitaires puissent aller en prison est pratiquement nulle. Il se demande alors « quelle détermination est la plus forte : celle de la loi ? Celle de réflexion morale personnelle ? »¹⁶.

16. Antanas Mockus, « Imaginons que...(recevoir un Doctorat *Honoris Causa* soit le contraire d'aller en prison) », en Université de Paris 8, Cérémonie de remise des diplômes de Docteurs *Honoris*

Son idée est que l'impunité ne se restreint pas à la seule absence de châtement légal, mais qu'il y a deux autres formes d'impunité qui peuvent être encore plus décisives que celle-là : celle qui résulte de l'absence de sentiment de culpabilité et celle qui se produit lorsque la communauté admet le délit, autrement dit l'impunité sociale. Or, même si pour Mockus l'on doit éviter ces trois formes d'impunité, il est clair qu'il accorde une importance particulière à la lutte contre l'absence de sentiments de culpabilité, qu'il qualifie d'« autorégulation morale et personnelle » et qui rend possible « la régulation interpersonnelle produite au sein de la culture, de la communauté ou de la société »¹⁷. D'après cela, l'autorégulation est à la fois le point d'appui de la reconnaissance de la loi et la source de sentiments d'admiration qui sont, en dernière analyse, ceux qui assurent les liens de confiance qui constituent le tissu social. « L'autorégulation », dit Mockus par ailleurs, « est en réalité le pari des philosophes ». Voilà pourquoi il pense que, pour apprendre des exemples et faire preuve de responsabilité eu égard à une culpabilité qui concerne toute la société, les philosophes devraient être prêts « à aller quelques heures ou quelques jours en prison à la place des coupables de crimes contre

Causa à Messieurs Antanas Mockus et Cornel West, le mardi 22 juin 2004, pp. 41-52.

17. *Ibid.*, p. 46.

l'humanité »¹⁸. Cette conduite permettrait « d'acquérir juste un peu plus d'autorité morale ou culturelle pour l'heure où il conviendrait d'exiger de la cohérence dans le cas où les concessions (comme celles qui seront probablement faites en Colombie) conduiraient à la surenchère, à l'opportunisme et, de là, à la violence et à la débâcle »¹⁹.

Même si la complexité et la polarisation des conflits colombiens font penser à Mockus que « la défense du droit des factions tend ou devrait tendre à devenir le résultat d'une action collective globale organisée autour du droit international », il met l'accent sur l'éducation morale du citoyen (c'est-à-dire sur le circuit composé par la honte, l'admiration et la confiance) comme la voie la plus sûre pour atteindre la paix. Mais si l'on emprunte cette voie, est-il possible de trouver un équilibre entre la moralité et la légalité pouvant permettre un processus de paix ?

Il est clair que pour des situations comme celle que l'on vient de décrire il n'y a pas de recettes toutes faites qu'il suffit d'appliquer pour obtenir, claires et nettes, les réponses qu'on cherche. Pour atteindre la paix, le « fondamentalisme humanitaire » n'est pas le seul risque ; il y

18. Ibid., p.51.

19. Ibid., p.51-52

en a un autre, tout aussi dangereux : celui du réalisme politique qui voudrait tourner le plus vite possible ces pages douloureuses. L'amnistie implique l'oubli, comme son nom l'indique ; mais si l'on ne veut pas que cet oubli devienne impunité, il est nécessaire que les victimes soient compensées, c'est-à-dire qu'on leur donne la parole et qu'on leur permette de connaître la vérité. Autrement dit : on doit reconnaître leur condition de sujets de droit et de sujets politiques. Cette reconnaissance du droit des victimes à la vérité, à la justice et à la réparation est le seul moyen de parvenir à une paix durable. Aucune réparation purement économique ne sera donc suffisante, car la paix, comme le dit la charte de l'Unesco, doit assurer, en chaque cas et chaque occasion, « le respect universel de la justice, de la loi, des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous ».

Le cosmopolitisme en question : l'étranger comme menace

Marcelo Raffin

La figure de l'étranger : un défi certain au cosmopolitisme
contemporain

Dans son essai sur la paix perpétuelle (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795), Immanuel Kant prévoit un avenir politique possible à l'humanité au moyen non seulement d'une république mondiale ou d'une fédération d'États permanente et en expansion continue mais également de l'idée d'un droit cosmopolitique compris comme un cadre permettant aux personnes, indépendamment de leur origine, de circuler et d'habiter librement la planète au delà des juridictions nationales. Plus de deux cents ans après, le monde présente une scène assez paradoxale à cet égard : d'un côté, l'humanité s'apprête à devenir véritablement universelle, entre autres, par le biais de la mondialisation des droits

humains¹ qui impliquent la reconnaissance d'une base d'égalité certaine de la part de toute l'« humanité » ; de l'autre, on rencontre de plus en plus la réapparition d'attitudes discriminatoires et xénophobes telles que des entraves à la libre circulation des personnes, l'autre culturel comme objet à soumettre, l'uniformisation culturelle sous la marque de l'américanisation et du capitalisme sauvage et des actes d'agression comme la guerre ou l'invasion car tout le monde est devenu un objet de soupçon parce que source de danger possible. Les droits humains, leur œcuménisme et leur potentialité, pourraient jeter de la lumière dans ce monde paradoxal parfois gouverné par les ombres de l'intolérance et de l'incivilité et contribuer à l'utopie du cosmopolitisme.

L'idée d'un droit cosmopolitique

Kant définit le *Troisième Article en vue de la paix perpétuelle* de la manière suivante : « Le droit cosmopolitique

1. J'utilise dans ce travail l'expression « droits humains » car celle de « droits de l'homme » renvoie à une notion qui correspond plutôt à ce que l'on pouvait appeler ainsi il y a à peu près deux cents ans mais qui ne correspond pas à l'idée des « droits humains » qui s'est créée lors du second après-guerre au niveau international comme des droits de tout être humain indépendamment des juridictions nationales. En même temps, on ne saurait cesser de remarquer le caractère sexiste de l'expression « droits de l'homme ».

doit se limiter aux conditions de l'hospitalité universelle ». L'hospitalité (*Hospitalität/Wirtbarkeit*) signifie pour Kant le droit de tout étranger de ne pas être traité de manière hostile lorsqu'il arrive dans le territoire d'un État autre que celui dont il est ressortissant. Cette exigence ne peut pas se baser sur un droit d'hôte mais sur un droit de visite.

Dans la *Doctrine du droit* (*Rechtslehre*, 1797), Kant explique que « ce droit, dans la mesure où il tend à une union possible de tous les peuples, en vue de certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être appelé le droit cosmopolitique (*ius cosmopolitanum*) »².

L'idée d'un droit cosmopolitique complète le code non écrit du droit politique et du droit des gens comme un droit public de l'humanité. Il est complémentaire de la paix perpétuelle en ce qu'il constitue une condition pour s'approcher à elle de manière progressive.

En fait, la fin ultime de tout le système du droit chez Kant, est la réalisation de la paix perpétuelle seule capable de garantir par des lois le mien et le tien, au sein d'une foule d'hommes voisins les uns des autres et qui par conséquent sont réunis dans une constitution. Tout

2. Kant, Immanuel, *Doctrine du droit*, Première partie de la *Métaphysique des mœurs*, Paris : Vrin, 1993, p. 235.

compte fait, le pacte de paix perpétuelle et durable constitue la garantie pour l'épanouissement du capitalisme.

La dimension mondiale des droits humains

On peut dire qu'au cours des quinze dernières années les droits humains ont acquis une dimension mondiale. La perception de cette dimension mondiale s'exprime par le fait qu'ils constituent à l'heure actuelle un noyau fort de croyances, d'idées et de pratiques, dans lesquelles on peut distinguer :

– une prise de conscience au niveau « planétaire » de la valorisation positive des droits humains ;

– un engagement de défense et de réalisation effective de ces droits ;

– une internationalisation des instances de protection et d'exigibilité ; et notamment,

– l'instauration des droits humains comme une catégorie visible sur l'horizon culturel des sociétés actuelles³.

3. Dans ce sens, Jack Donnelly expliquait déjà la création et même la croissance modeste du régime « global » des droits humains dans les années qui suivirent le second après-guerre à partir de l'importance des préoccupations « morales », malgré l'origine d'interdépendance entre les États des régimes internationaux qui, selon une vision trop réaliste des relations internationales, ne saurait pas inclure

Cette nouvelle dimension des droits humains s'enchevêtre dans les logiques croisées des processus de la mondialisation et dans les modifications et les bouleversements provoqués par l'apparition du paradigme post-moderne dans les champs de la praxis sociopolitique et de la production culturelle.

La mondialisation peut être comprise comme « l'élargissement, l'approfondissement et l'accélération de l'interconnexion mondiale dans tous les aspects de la vie

un élément comme la morale. Mais son analyse s'arrêtait là, en une espèce de sens politiquement faible d'interdépendance morale qui est reliée à une réalisation effective extrêmement limitée. (Cf. Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London : Cornell University Press, 1989, p. 212). À mon avis, cette caractéristique a cependant commencé à changer pendant les quinze dernières années. D'ailleurs, un autre penseur qui coïncide en partie avec cette même ligne d'analyse mais depuis une approche différente est le philosophe argentin Eduardo Rabossi avec sa notion de « culture des droits humains » qu'il identifie au « phénomène » nouveau à caractère juridique, politique et moral ayant lieu dans le monde du second après-guerre. (cf. Rabossi, Eduardo, *El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico*, in Sobrevilla, D. (éd.) *El derecho, la política y la ética*, México : Siglo XXI, 1991, ainsi que la réception et l'élaboration de ces notions chez Rorty dans Rorty, Richard, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in Shute, Stephen and Hurley, Susan (eds), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York : Basic Books, 1993).

sociale contemporaine »⁴, comme « une nouvelle forme de vie »⁵, qui est la nôtre. Plus particulièrement, Anthony Giddens définit la mondialisation comme « l'intensification des relations sociales au niveau mondial liant des localités éloignées de telle sorte que les événements locaux sont modelés par des événements qui ont lieu à des milliers des milles de distance et vice versa »⁶. Pour sa part, Boaventura de Sousa Santos soutient que la mondialisation « est un processus à travers lequel une certaine condition ou entité locale élargit son domaine à toute la planète et, ce faisant, acquiert la capacité de désigner comme locales les conditions ou les entités rivales »⁷. En même temps, il distingue deux manières d'interpréter la mondialisation à partir de perceptions différentes du paradigme postmoderne. En effet, si celui-ci est perçu à partir d'une « lecture paradigmatique », on considère que la période qui s'ouvre entre la fin des années 60 et le

4. Held, David, Mc Grew, Anthony, Goldblatt, David & Perraton, Jonathan, *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford : Stanford University Press, 1999, p. 2.

5. Cf. Giddens, Anthony, *Runaway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*, New York : Routledge, 2000, p. 37.

6. Giddens Anthony, *Sociology*, London-New York : Routledge, 1991, p. 64.

7. de Sousa Santos, Boaventura, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá : ILSA, 1998 p. 56.

début des années 70 du XX^e siècle inaugure une étape de transition paradigmatique dans le système mondial, une période de crise finale et de créativité sociale et politique radicalement nouvelle. Ceux qui ne font pas cette lecture et préfèrent accorder un rôle mineur aux changements produits, c'est-à-dire, voir la période actuelle comme un grand processus d'ajustement structurel aux confins du capitalisme, favorisent « une lecture sous-paradigmatique ». Les deux interprétations coexistent et constituent, en fait, deux thèses centrales sur notre époque⁸. La coexistence des deux modes d'évaluation se manifeste dans la composition des traits fondamentaux des processus de la mondialisation. Ces processus sont, par surcroît, fort contradictoires et dissemblables et se produisent à travers une logique dialectique en apparence, dans laquelle coexistent de nouvelles formes de mondialisation et des formes de localisation nouvelles ou renouvelées. Comme conséquence de cette logique et afin d'expliquer les asymétries qu'elle provoque, Boaventura de Sousa Santos propose quatre formes de mondialisation : le localisme mondialisé, le mondialisme localisé, le cosmopolitisme et le patrimoine culturel de l'humanité. Par ailleurs, il souligne l'apparition de nouveaux sujets sur la

8. Qui sont formulées par deux grands publics : le « public transformateur », dans le cas de la lecture paradigmatique, et le « public adaptatif », dans le cas de la lecture sous-paradigmatique.

scène sociale mondiale qui ont modifié la logique de l'action transformatrice traditionnelle de la modernité : les nouveaux mouvements sociaux qui ont mis l'accent sur le pouvoir démocratique (les droits humains, les droits collectifs ou des groupes, la démocratie participative), l'autonomie institutionnelle et l'égalité, l'identité culturelle, l'expansion de la liberté contre l'autoritarisme de l'État et la domination culturelle massive.

Peut-être pourrait-on inscrire ces événements sur de nouvelles scènes que l'on pourrait appeler, tour à tour, comme « société civile mondiale », « société cosmopolite mondiale »⁹ ou comme « société civile transnationale »¹⁰, appuyées, en même temps, sur un « un système politique mondial »¹¹ ou une « société internationale » (*world society*)

9. Giddens, Anthony, *op. cit.*, p. 37. Giddens emploie l'expression « *global cosmopolitan society* ».

10. Margaret Keck et Kathryn Sikkink rejettent la notion de « société civile mondiale » (*global civil society*) et proposent plutôt la notion de « société civile transnationale » (*transnational civil society*) comme une « arène de lutte, un domaine fragmenté et contesté ». Cf. Keck, Margaret and Sikkink, Kathryn, *op. cit.*, p. 33.

11. *Ibid.*, p. 212. Elles mettent l'accent sur les réseaux d'ONG internationales d'action juridique en matière des droits humains tout en soulignant que ce sont les États qui demeurent les acteurs prioritaires sur la scène internationale. Par contre, elles ajoutent que « le système international que l'on présente est fait non seulement d'États engagés dans l'aide mutuel ou la conduite gouvernée par des normes,

au sens d'une société d'États ou d'autres acteurs également, ou plutôt, et plus précisément dans le cas de la dimension mondiale des droits de l'homme, d'une « communauté cosmopolite »¹². Étant donné que les processus qu'on essaye de désigner et de comprendre sont *in the making*, il est probablement trop tôt pour donner des diagnostics définitifs sur ces nouvelles formations.

À l'ensemble complexe des processus en jeu dans la mondialisation, il faut ajouter l'apparition d'un nouveau paradigme socioculturel et d'une nouvelle logique historique, qui redéfinissent les relations propres au modèle qui s'est constitué depuis la révolution commerciale des XIV^e et XV^e siècles jusqu'aux années 50 et 60 du XX^e siècle, et qu'on a baptisés sous le nom de postmodernité. Celle-ci se présente avant tout comme un ensemble de processus et de relations inédits, comme une marche d'événements et de bouleversement et comme un mélange de notions et de perspectives qui sont en train de se produire, qui ne sont pas encore achevés et qu'en raison de cette nature en mouvement, en changement, en un mot,

mais aussi de réseaux denses d'interactions et de relations mutuelles entre des citoyens d'États différents qui reflètent et contribuent à soutenir, tous deux, des valeurs, des croyances et des projets » (p. 213).

12. Cf. Bull, Hedley, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York : Columbia University Press, 1995, p. 13.

in the making, on pourrait plutôt caractériser comme une « transition » que comme un état bien défini¹³. Cette transition paradigmatique de la postmodernité offre donc également un cadre de sens général nous permettant de mieux déchiffrer les processus sociaux contemporains à niveau mondial comme celui du rapport entre le cosmopolitisme, les étrangers et les droits humains. Dans ce sens, Michael Hardt et Antonio Negri identifient la transition paradigmatique postmoderne au passage d'une forme juridique traditionnelle basée sur les pactes et les traités vers la définition et la construction d'un nouveau pouvoir souverain supranational qu'ils appellent « l'Empire » dans la mesure où la transformation juridique fonctionne comme un symptôme des modifications de la constitution biopolitique matérielle de nos sociétés¹⁴.

13. Boaventura de Sousa Santos assigne également ce sens à la postmodernité, comme une transition d'un modèle socio-historique ou socioculturel à un autre. Il emploie donc l'expression « transition paradigmatique » pour mieux caractériser la postmodernité qu'il explique par l'épuisement de l'idéal de l'émancipation au prix de l'idéal de la régulation, en équilibre, en revanche, au moment de gloire de la modernité. Cf. de Sousa Santos, Boaventura, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in The Paradigmatic Transition*, New York & London : Routledge, 1995.

14. Cf. Hardt, Michael et Negri, Antonio, *Empire*, Paris : Exils Éditeur, 2000, p. 33.

Les droits humains et l'hospitalité

Devant le paradoxe du cosmopolitisme actuel, où notamment les pays les plus puissants se sont transformés en véritables forteresses (où les seigneurs appliquent leur loi privée) décidant arbitrairement de l'entrée, de l'expulsion, du refus d'entrée et plus particulièrement de la non reconnaissance des étrangers comme des égaux, de leurs droits, de l'invasion des territoires étrangers et de la vie et survie de leurs habitants, les droits humains peuvent se présenter comme un outil efficace à la réalisation du cosmopolitisme et d'une véritable hospitalité universelle.

En effet, les droits humains peuvent se traduire, d'un côté, par une praxis appropriée pour contrecarrer les excès de l'autoritarisme et, de l'autre, par un système interétatique en guise de code international de conduite morale. Dans ce sens, ils peuvent se constituer en point de départ d'une politique émancipatrice.

Malgré les contradictions que renferme la praxis des droits humains – expérimentées dans le monde entier quoique de manières très différentes – les droits humains contiennent les semences d'une intelligibilité translocale, de la formation de coalitions transnationales cosmopolitiques et de quelques voies de libération. Il reviendrait donc à une nouvelle praxis politique à caractère

« cosmopolite » de transformer la fausse universalité que cachent les droits humains en une nouvelle universalité du cosmopolitisme. Les droits humains peuvent ainsi devenir un espéranto politique que la politique cosmopolitique doit transformer en un réseau de langages autochtones mutuellement intelligibles¹⁵.

Or, la notion de « culture juridique cosmopolitique »¹⁶ proposée par Boaventura de Sousa Santos, peut bien servir comme cadre et comme contention d'un régime mondial des droits humains. Elle est apparue dans le second après-guerre et, plus spécifiquement, pendant les quatre dernières décennies. Elle est née d'une compréhension transnationale de la souffrance humaine et de la constellation transnationale d'actions sociales (juridiques, politiques, humanitaires) progressistes, créées dans le but de minimiser cette souffrance. Elle est devenue, peu à peu, un régime international de droits humains, s'appuyant sur des coalitions transnationales d'ONG locales, nationales et transnationales qui ont crû de manière accélérée en nombre, variété et effectivité. La culture juridique cosmopolitique englobe, très particulièrement, la situation des classes et des groupes subordonnés du monde, parmi lesquels se trouvent les étrangers,

15. de Sousa Santos, Boaventura, *op. cit.*, p. 214.

16. *Ibid.*, p. 328.

ce que de Sousa Santos appelle « les victimes des multiples formes de discrimination, les buts privilégiés des violations massives aux droits de l'homme, les citoyens de seconde ou de troisième classe ou même les parias, les travailleurs et les paysans, les femmes, les minorités ethniques et religieuses, les millions d'enfants atteints par la dénutrition et traités brutalement, les personnes déplacées à l'intérieur des États, les gays et les lesbiennes, les intouchables sociologiques de tout genre. Tout ceci constitue un champ social très large dans lequel les processus qui témoignent des formes d'oppression, d'exploitation et de domination, sont complètement divers, certains transnationaux, d'autres locaux, certains prioritairement économiques, d'autres prioritairement culturels, certains qui ont des siècles, d'autres très récents »¹⁷.

En même temps, un travail sur la redéfinition de la tolérance et de l'hospitalité s'impose. Comment reconnaître l'identité de l'étranger sans le soumettre ou l'étouffer ? Comment établir cette relation avec l'étranger en tant qu'autre absolu ?

La tolérance s'avère incomplète pour traiter les différences car il ne s'agit pas seulement de « supporter » l'étranger, le différent. La notion même de tolérance

17. Idem.

implique une relation de pouvoir et de domination à travers laquelle sont définies des positions de supériorité et d'infériorité entre celui qui tolère et celui qui est toléré. Celui qui tolère donne une permission, concède et place l'autre dans une position inférieure dans son royaume de tolérance. Considérée ainsi, la tolérance se présente comme totalement opposée à l'idée de solidarité qu'implique le fait de compatir aux douleurs d'autrui, c'est-à-dire, de partager le *pathos* de l'autre, sa souffrance. Ceci n'est possible qu'à l'égard d'un égal.

La notion d'hospitalité proposée par Jacques Derrida pourrait bien aider à remplacer l'autoritarisme de la notion de tolérance. Derrida explique que les notions d'hôte *hostis* (ennemi, différent) et d'*hospes* (celui qui reçoit) sont toujours dans une tension. L'*hospes* reçoit l'étranger (*hostis*) et tous deux entrent dans une lutte sans solution. Si l'*hospes* donne de l'hospitalité, il se reconnaît soi-même comme un étranger et c'est seulement ainsi qu'il peut reconnaître l'autre parce qu'il est l'autre de soi-même. Ce qui revient à dire que l'*hospes* a besoin de l'*hostis* pour se constituer, pour devenir authentiquement soi-même¹⁸.

18. Cf. Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris : Clamann-Lévy, 1997.

La relation avec l'autre ne se construit donc que dans cet espace de tension. L'autre, l'étranger, brise la « normalité » de celui qui reçoit avec sa présence tout en faisant apparaître la différence. La solidarité ainsi comprise permet de prendre en considération aussi bien ce qui est commun que ce qui est différent et de concevoir la relation avec l'étranger comme l'exigence d'aller au-delà de l'individuel en s'ouvrant à l'autre qui nous habite déjà et qui est déjà en nous.

En général, lorsqu'une société se pose la question de l'autre, elle part de la prémisse erronée de comprendre l'autre comme ce qui est complètement différent. On menace cette différence d'être réduite au même afin de ne pas percevoir les différences et qu'elle puisse être intégrée à l'univers de l'identique. La question du « nous » doit donc être contestée. Inclure les autres dans nous-mêmes signifie abattre l'idée d'un individu maître d'un monde où il gouverne et domine et reconnaître que notre constitution ne se fait que dans la tension avec l'autre.

L'hospitalité permet de comprendre comment celui qui se prend pour maître de sa propre maison est toujours « habité » par les autres. Ceci suppose que l'hôte apparaît sans qu'il soit invité, de même qu'un fantôme. La figure du fantôme définit la place de l'autre déjà présent en moi. Derrida affirme donc que l'étranger répond

à l'hospitalité comme les spectres qui appellent les vivants. Il compare ainsi l'hospitalité avec le deuil qu'il considère impossible. Le deuil est impossible en termes de faire que l'énergie de la douleur devant la perte se transforme en énergie de travail pour « recommencer ». Pour Derrida, les morts et la douleur provoquée par leur « avoir été » ne nous quittent jamais et le deuil impossible est un processus permanent de souvenir et de mélancolie où l'on continue d'être « habité » par celui qui a été et qui, comme fantôme, nous habite.

Derrida remarque un processus similaire dans la possibilité de l'amitié. L'ami est le différent, celui qui ne peut être absorbé ni réduit et qui, dans sa différence, nous aide à être qui nous sommes¹⁹.

Pour Derrida, sans tenir compte de l'autre, l'hospitalité, l'amitié ou la justice est impossible.

Pistes pour une nouvelle praxis du cosmopolitisme

Les droits humains en tant qu'espéranto politique que la politique cosmopolitique doit transformer en un

19. Cette idée est en rapport avec ce que Nietzsche affirme à l'égard de l'amitié : c'est seulement à partir de la différence qu'il est possible de concevoir l'amitié ou l'amour. Sans la tension avec l'élément de rupture, l'amour devient une voie trop facile et sans intérêt.

réseau de langages autochtones mutuellement intelligibles, ainsi que la notion d'hospitalité proposée par Jacques Derrida, pourraient nous permettre de trancher le paradoxe du cosmopolitisme contemporain. Pour ce faire, des redéfinitions s'imposent, qui prennent en compte toutes les « exclusions » en jeu, dont les étrangers. Mais si les droits humains et l'hospitalité peuvent se présenter comme la garantie du cosmopolitisme, par ce même procédé, ils révèlent leur limite : ils permettent la coexistence des différents mais n'éliminent point la violence ; ils lui ôtent toute légitimité politique.

Pour ces redéfinitions, il faut affronter la responsabilité de créer et de re-créeer le monde à travers nos propres problèmes et nos propres vies dans les situations quotidiennes qu'on traverse. Je suggère par la suite, certains aspects qui, à mon avis, devraient être considérés :

– Les droits humains relèvent d'une définition permanente, c'est-à-dire, d'une discussion et d'un débat continu. Il faut rappeler le caractère de tension et de conflit que constitue une nature humaine toujours changeante et des relations humaines qui ont toujours besoin de délibération et de dialogue. Il s'agit de réaliser « l'anomalie sauvage » signalée par Baruch de Spinoza aux débuts du capitalisme (d'un capitalisme naissant mais qui montrait déjà ses grandes contradictions) et dont Antonio Negri a fait l'analyse ; à savoir, l'anomalie

qui offre au sujet des portes ouvertes à l'action – individuelle et collective – (idée qui l'approche de Marx) dans l'espace sauvage du capitalisme²⁰. Cette idée se rapproche également d'une autre énoncée par Negri : l'institution permanente du politique à travers l'exercice permanent du pouvoir constituant²¹. C'est une idée qui nous permet de penser le politique à partir d'une révolution permanente, d'une institution permanente, ce qui renvoie également à une conception du sujet tout à fait créatrice. Il s'agit, en définitive, comme le pense Ernesto Laclau, de remplir constamment « le signifiant vide » des formes de vie. « L'impossibilité d'un fondement universel n'en élimine pas le besoin : elle ne fait que transformer le fondement en un lieu vide qui peut être partiellement occupé de diverses façons (et la politique traite justement des diverses stratégies de cette occupation). [...] Le particulier ne peut se réaliser lui-même pleinement qu'en maintenant constamment ouverte – et en redéfinissant constamment – sa relation à l'universel »²².

20. Cf. Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.

21. Cf. Negri, Antonio, *Le pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997.

22. Laclau, Ernesto, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris : Éditions La découverte/M.A.U.S.S., 2000, pp. 32 et 41.

– D'autre part, cette manière de penser les droits humains s'appuie sur un autre présupposé épistémologique par lequel le droit n'est pas seulement vu à partir d'un « usage alternatif » de ses formes traditionnelles mais plutôt à partir d'un « usage inverse » de ses mécanismes traditionnels. Les droits humains permettent de faire un usage qui peut aller même contre les principes les plus irrationnels du système. S'ils ont légitimé le « bourgeois » par la figure « fictive » du « citoyen », ils ont fourni aussi le modèle sur lequel se sont appuyées et concrétisées beaucoup de revendications des exclus du modèle des Lumières. Dans ce sens, le droit constitue un matériau malléable.

– Si l'on tient compte de justes critiques du relativisme des formes culturelles, il faudrait plutôt créer des droits « spécifiques » et non des droits « spéciaux » en raison des particularités. Il ne faut pas penser les particularités comme des « exceptions à la règle » ; il s'agit de penser l'exception comme la règle. Si le bouleversement postmoderne a permis de voir bien des aspects négligés, oubliés et délibérément cachés, cela a été surtout le fait d'avoir enlevé définitivement le voile d'innocence à la rationalité universelle occidentale. On a démontré que la généralité en matière de formes culturelles doit être bien élastique et admettre des modifications permanentes.

– Un autre présupposé de cette proposition, qui se dégage du précédent, est le dialogue interculturel, à

l'intérieur d'une culture et entre différentes cultures. Cette affirmation nous amène à un nouveau questionnement : le dialogue en tant que tel, est-il une forme de compréhension ? Permet-il l'accord ou il s'agit toujours d'une forme de lutte cachée dans les mots où il y a toujours un perdant et un héros victorieux ? Or, le dialogue entre les différents (dans tous les sens, culturel, politique, économique, institutionnel, sexuel, etc.) est-il possible ? Peut-on finalement éviter la violence et la contrainte ? Comment contrôler l'imposition morale dans la dimension dialogique ? Le problème du relativisme culturel et de l'universalisme ne cache-t-il pas une aporie ?

– L'hospitalité réglée par l'État ne suffit pas ; il faut penser un projet éthique d'hospitalité : accueillir l'autre n'est pas seulement ouvrir la maison, la nation ou la ville mais il s'agit de le respecter et d'en être responsable.

– Bien qu'on reconnaisse la faculté souveraine des États de régler les courants migratoires, la question de l'hospitalité reste ouverte : dans quelles conditions va-t-on accueillir l'étranger ? Sera-t-il obligé d'être « assimilé » et donc de partager des valeurs d'une société qui n'est pas la sienne ? À part les politiques législatives, il faut des mécanismes de traduction que, tel que Derrida le propose, on peut identifier à la rencontre de langues qui s'acceptent sans pour autant renoncer à leur singularité.

– Il faut faire attention à toutes les « exclusions » des définitions de sujet qui ont parcouru les siècles de la modernité. Les exclus, les différents, les autres, ont toujours été et continuent d'être les pauvres, les non possédants, les sous-développés, les « misérables » (dans tous les sens), les « exploités », en un mot, les « différents », les étrangers. Il faut créer des dispositifs pour que l'exclusion devienne constitution de l'ordre.

– Il faudrait redéfinir les rapports sociopolitiques entre les individus, les citoyens, les groupes, les organisations, les mouvements et les collectifs dans le cadre des identités multiples (groupes, mouvements, collectifs, États, « humanité ») et des actions multiples. Dans cette nouvelle manière d'approcher le politique et le social, la logique du nombre (majorité versus minorité ou leurs pluriels) s'avère fausse.

Présentation des auteurs

Étienne Balibar (France)

Docteur en philosophie, Katholieke Universiteit Nijmegen (Pays-Bas).

Professeur émérite (Philosophie politique et morale) à l'Université de Paris-X Nanterre.

Distinguished Professor of Humanities, University of California, Irvine

Directeur de la collection « Pratiques Théoriques », Presses Universitaires de France (en collaboration avec Dominique Lecourt) (1981-2004).

Ouvrages parus (extrait) :

1965 : *Lire le Capital* (en collaboration avec L. Althusser, P. Macherey, J. Rancière, R. Establet), Editions François Maspéro, Paris (3^e édition, P.U.F. Collection « Quadrige », 1996)

1985 : *Spinoza et la politique*, P.U.F., Paris

1988 : *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* (en collaboration avec I. Wallerstein), Editions La Découverte, Paris (2^e édition 1997).

1997 : *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Editions Galilée, Paris.

2001 : *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Editions La Découverte.

Jean-Yves Béziau (Suisse)

Jean-Yves Béziau est actuellement Professeur du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique à l'Institut de Logique de l'Université de Neuchâtel en Suisse. Il est titulaire d'un doctorat de philosophie de l'Université de São Paulo et d'un doctorat de logique de l'Université de Paris 7. Il a poursuivi des recherches en France, au Brésil, en Pologne, en Californie (UCLA, Stanford) et en Suisse. Il est l'auteur de nombreux articles de logique et philosophie. Il a été l'invité de multiples universités et centres de recherches dans le monde entier, tels que l'Académie Russe des Sciences à Moscou, l'ENS en France, l'Institut Santa Fe au Nouveau Mexique, l'Université de Beijing en Chine. Il développe également des activités artistiques, notamment la photographie, ayant déjà réalisé plusieurs expositions.

Bernardo Correa López (Colombie)

Professeur au Département de Philosophie de l'Université Nationale de la Colombie (Bogotá). Études : Philosophie (Université Nationale de la Colombie et Université Paris I-Panthéon-Sorbonne) ; Science Politique (Université de Los Andes). Ancien Directeur de Programme du Collège International de Philosophie. Domaine de recherche : théorie politique, esthétique. Co-directeur de la revue indépendante *Al Margen* (À la Marge).

Rada Iveković (France)

Rada Iveković est philosophe et indianiste, directrice de programme au Collège international de philosophie (<http://www.ciph.org>), Paris. Dernières publications : *Orients : critique de la raison postmoderne*, Noël Blandin, Paris 1992 ; *Bénarès. Un essai d'Inde*, L'Harmattan, Paris 2001 ; *Jugoslawischer Salat*, Graz : Literaturverlag Droschl 1993 ; *Briefe von Frauen über Krieg und Nationalismus*, avec Biljana Jovanovic, Marusa Krese, Radmila Lazic and Duska Perisic-Osti, Frankfurt a/M.-Berlin : Suhrkamp 1993 ; *La Croatie depuis l'effondrement de la Yougoslavie*, (sous la direction de) L'Harmattan, Paris 1994 ; *La balcanizzazione della ragione*, manifestolibri, Roma 1995 ; *Le Sexe de la philosophie. Jean-François*

Lyotard et le féminin, L'Harmattan, Paris 1997 ; *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina, Milano 1999 ; *From Gender to Nation* (sous la dir. de, avec Julie Mostov) : Europe & the Balkans Network-Longo Editore, Ravenna 2002 ; *Le sexe de la nation*, Paris, Eds. Léo Scheer 2003 ; *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenna, Longo Editore 2003 ; Ghislaine Glasson Deschaumes & R. Ivekovic (sous la dir. de), *Divided Countries, Separated Cities. The Modern Legacy of Partition*, Delhi, OUP 2003 ; *Captive Gender. Ethnic Stereotypes & Cultural Boundaries*, Delhi, Kali for Women –Women Unlimited, 2005 ; S. Bianchini, S. Chaturvedi, R. Ivekovic, R. Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Routledge 2005.

Éric Lecerf (France)

Maître de conférences au département de philosophie de l'Université Paris VIII.

Directeur de Programme au Collège International de Philosophie entre 1992 et 1998.

Membre du laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie.

Livres publiés :

1992 *La famine des temps modernes*, Éditions l'Harmattan.

2002 *Le sujet du chômage*, Éditions L'Harmattan.

Articles publiés ces deux dernières années :

Contre les gens raisonnables, *Drôle d'époque*, numéro intitulé « *Le militantisme : figures, parcours, traces* »,

L'ombre dans le regard, *Intermédialité (Montréal)*, numéro intitulé « *Devenir-Bergson* »,

Ville et modernité, *Actes de la 2^e semaine scientifique nationale des universités*, Éditions Dar El Gharb, Alger,

L'expérience en usine de Simone Weil, sa signification politique et philosophique, *Contretemps*, n°15, intitulé « *Clercs et chiens de garde* »

Francisco Naishtat (Argentine)

Chercheur au Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas d'Argentine (CONICET) ;

Professeur de Philosophie politique à la Faculté des Sciences Sociales de l'Université de Buenos Aires (UBA) ;

Directeur de Programme au Collège International de Philosophie (Paris).

Professeur Invité à l'école doctorale de l'Université de Paris VIII.

Auteur de plusieurs livres et articles, dont certains en langue française ; parmi les plus récents :

« La crise d'Argentine et la réification de la gouvernance »,

Forum du droit international, Kluwer Law International, La Haye, 2002

« *La ontología de la persona en P. Strawson y la crítica de*

Paul Ricœur », en *El mobiliario del mundo*, México, ediciones de la UNAM, 2006.

La acción y la política, Barcelone, Eds. Gedisa, 2002.

Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

Tomar la palabra, Buenos Aires, Editorial : Prometeo Libros, Colección de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, (2005).

« La globalización y la noción filosófica de *Historia mundial* », in *Comprender el pasado*, Manuel Cruz, Daniel Brauer, Barcelona, Eds. Herder, 2005.

Marcelo Raffin (Argentine)

Marcelo Raffin est docteur en philosophie de l'Université de Paris VIII. Il travaille comme professeur et chercheur à l'Université de Buenos Aires en philosophie, sociologie et droits humains. Il a été professeur invité dans différentes universités et chercheur, entre autres, au *Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne* (Université de Paris I) et au *Social Science Research Council* (États-Unis). Il a travaillé à la Division Internationale de la Philosophie de l'UNESCO Paris et dans différentes ONG de droits humains. Il a publié *Filosofía* (Buenos Aires : Tinta Fresca, 2006), *Derechos humanos y ciudadanía* (Buenos Aires : Tinta Fresca, 2006), avec Adrián Melo, *Obsesiones y fantasmas de la*

Argentina. El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria (Buenos Aires : Editores del Puerto, 2005) et de nombreux articles et chapitres de livres dans ses domaines de spécialité.

Páll Skúlason (Islande)

Né le 4 juin 1945 à Akureyi (Islande). Éducation : 1961-1965, Menntaskólinn á Akureyri (lycée) ; 1965-1973, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain ; 1967, Bachelier en philosophie ; 1969 Licencié en philosophie ; 1973, Docteur en philosophie. Depuis 1975, professeur de philosophie à l'université d'Islande (Reykjavík). Depuis 1997, recteur de l'université d'Islande (Reykjavík). Domaines de spécialisation : éthique, herméneutique, philosophie politique, philosophie de la religion, métaphysique. Livres : *Du Cercle et du Sujet, problèmes de compréhension et de méthode dans la philosophie de Paul Ricœur*. thèse de doctorat, Louvain, Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1973 ; *Hugsun og veruleiki* [Pensée et réalité]. Reykjavík, 1975 ; *Pælingar* [Spéculations], une collection d'essais. Reykjavík, Ergo Publishers, 1987 ; *Pælingar II* [Spéculations], une collection d'essais. Reykjavík, Ergo Publishers, 1989 ; [Éthique, en islandais]. Reykjavík, Rannsóknarstofnun í ... (Center for Ethical Studies), 1990 ; [Sept conférences en éthique,

en islandais]. Reykjavík, Rannsóknarstofnun í ... (Center for Ethical Studies), 1991 ; [Culture et autonomie, en islandais]. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1994 ; *Í skjóli heimspekinnar* [In the Shelter of Philosophy]. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1995 ; *Umbverfing* [Nature et environnement]. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1998 ; *Saga and Philosophy*. Reykjavík, Háskólaútgáfan (The University Press), 1999 ; *Le Cercle du Sujet – dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris, L'Harmattan, 2001.

Alexandra Théodoropoulou (Grèce/Belgique)

Née à Athènes en 1972, Alexandra Théodoropoulou a étudié le droit à l'Université Robert Schuman de Strasbourg et la philosophie à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris et à l'Université Libre de Bruxelles. Elle a travaillé en tant qu'enseignante en philosophie du droit (Centre Francophone d'Etudes Supérieures, Athènes) puis en tant que journaliste (quotidien *To Vima*). En 1999, elle est entrée en tant que diplomate au ministère des affaires extérieures de la Grèce. Dans ce cadre, elle a travaillé à la mission grecque auprès des Nations Unies à Genève et à la représentation de la Grèce auprès de l'Union Européenne, à Bruxelles. Elle s'est plus particulièrement occupée des droits de l'homme et de la coopération au développement. En

collaboration avec l'UNESCO, elle a participé à des colloques et à des ouvrages collectifs (*Philosophie et démocratie en Europe, Philosophie et université, Cosmopolitisme*).

Patrick Vauday (France)

Patrick Vauday est maître de conférences en philosophie à l'Université Paris IX Dauphine et directeur de programme au Collège International de Philosophie (Ciph). Domaine de recherche : la philosophie esthétique, notamment l'esthétique des images. Séminaire au Ciph sur Art et Politique. Publications de divers articles sur les problèmes esthétique et politique de l'image. Auteurs de deux ouvrages : « La Matière des images » (L'Harmattan, 2001) et « La peinture et l'image. Y a-t-il une peinture sans image ? » (Pleins Feux, 2002). Ouvrage à paraître fin 2006 « La décolonisation du tableau » aux éditions du Seuil.

Dumas-Titoulet Imprimeurs
42000 Saint-Étienne
Dépôt légal : mars 2006
N° d'imprimeur : 43863

Imprimé en France