

@

**RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE**



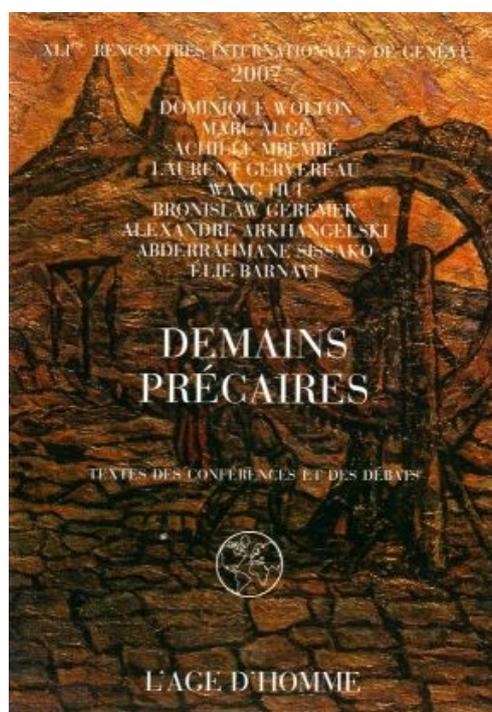
**TOME XLI**  
(2007)

**DEMAINS  
PRÉCAIRES**

Dominique WOLTON — Marc AUGÉ  
Achille MBEMBÉ — Laurent GERVEREAU  
Wang HUI — Bronislaw GEREMEK  
Alexandre ARKHANGELSKI  
Abderrahmane SISSAKO — Élie BARNAVI

## Demains précaires

Édition électronique réalisée à partir du tome XLI (2007) des Textes des conférences et des débats organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2008, 296 pages.



1



**Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève**

---

<sup>1</sup> Illustration de la couverture : Sergeï Kalmikov, *Execution in Babylon*, 1950.

# Demains précaires

## quatrième de couverture

Cette quarante et unième session des Rencontres Internationales de Genève a tenté de mettre en parallèle les visions d'avenir, ou les déficits d'avenir qui habitent les hommes dans cette première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle.

Après les totalitarismes ardents qui ont brûlé le XX<sup>e</sup> siècle, s'instaure le sentiment que le politique n'est plus notre avenir, que l'autorité est aujourd'hui de type horizontal, extrêmement difficile à décrypter ; après une certaine universalité des Lumières et le confinement du religieux à la sphère privée, celui-ci fait un retour politique, et sous des formes différentes des églises traditionnelles ; après un progrès technique et matériel qui ne semblait pas soulever d'objections de principe, la précarité, plus ou moins relative, est le lot nouveau des enfants de l'Occident qui ne connaîtront pas l'extraordinaire hausse du niveau de vie de leurs parents ; après des formes de débat qui correspondaient encore à des confrontations idéologiques, le citoyen d'Internet est formaté à son insu, et la planète, quoique globalisée, est parcourue par le choc de certitudes opposées. qui ne dialoguent plus. Le religieux sous des formes mutantes reste présent, bien qu'il s'efface lentement de l'Occident, et surtout de l'Europe.

Il s'agit donc de confronter l'horizon du citoyen de la vieille Europe à celui de l'Africain ou du Chinois. Interroger l'horizon de l'Europe unifiée, mais prise d'un doute dépressif sur son avenir, ressaisie par le nationalisme. Comprendre ce qui reste de l'universalisme qui était l'horizon d'attente, jusqu'à récemment, des Européens, des Américains, et de leurs émules dans les autres mondes. L'« horizon d'attente n'est pas du tout le même ici ou là. L'horizon mental, religieux, idéologique, économique aussi, bien sûr. D'immenses transferts de richesse ont commencé dans le monde, et s'accompagnent d'une faim de modernité dans les pays émergents. Ailleurs a commencé une dévalorisation du moderne, nourrie surtout par des peurs écologiques pour la planète et pour le vivant.

On perçoit une sorte d'engluement du monde occidental médiatisé dans un « mauvais présent » d'inquiétude. On reparle de « nouvelle barbarie », la commercialisation massive de la culture effaçant les différences là où elles semblaient le plus indélébiles. Et l'Afrique fait le procès de l'Occident comme dans le film fable d'Abderrahmane Sissako.

# TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

INTRODUCTION GÉNÉRALE : « DEMAINS PRÉCAIRES » par Georges Nivat

COMMUNICATION ET DÉMOCRATIE A L'ÉPREUVE DE LA MONDIALISATION

Introduction par Nicolas Levrat

Conférence de Dominique Wolton

Débat

QUE TRANSMETTRA-T-ON DEMAIN ?

Introduction par Olivier Mongin

Conférence de Marc Augé

L'IDÉE DE L'EUROPE ET LA DÉCLOSION DU MONDE

Introduction par Antoine Maurice

Conférence d'Achille Mbembé

Débat

ENJEUX D'IMAGES A L'HEURE DE LA GUERRE MONDIALE MÉDIATIQUE

Introduction par Michel Porret

Conférence de Laurent Gervereau

Débat

UN DÉBAT SUR NOTRE AVENIR : LA POLITIQUE INTELLECTUELLE DANS LA CHINE ACTUELLE

Introduction par Nicolas Zufferey

Conférence de Wang Hui

Débat

CRAINTES ET ESPÉRANCES : L'UTOPIE EUROPÉENNE AU SEUIL DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Introduction par Bronislaw Baczko

Conférence de Bronislaw Geremek

# Demains précaires

## LA RUSSIE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE ENTRE HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

Introduction par Georges Nivat

Conférence d'Alexandre Arkhangelski

Débat

## A PROPOS DE MON FILM *BAMAKO*

Introduction par Yaël Reinharz Hazan

Conférence d'Abderrahmane Sissako

## LES RELIGIONS MEURTRIÈRES

Introduction par Marc Faessler

Conférence d'Elie Barnavi

Débat

## TABLE RONDE : LA FIN DU *PALAIS DE CRISTAL*

Introduction par Georges Nivat

\*

Index des intervenants

@

## Demains précaires

### AVERTISSEMENT

@

p.006 Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats ainsi que le volume qui en transcrit le texte.

Nous disons notre gratitude aux conférenciers et aux personnes ayant participé aux débats ; aux présidents de séances ; à M. Denis Bertholet qui, à partir des enregistrements, a établi le compte rendu de certaines conférences et des débats ; enfin à Mme Elise Fréchette qui a aidé le secrétaire général à préparer le manuscrit de ce volume.

Nous remercions aussi à tous ceux qui assurent la vie des Rencontres Internationales de Genève : le Département de l'Instruction publique de la République et Canton de Genève ; le Département des Affaires culturelles de la Ville de Genève ; l'Université de Genève, son rectorat et son administration ; Mme Josiane Theubet, secrétaire des Rencontres.

Nous réitérons enfin ici l'expression de notre reconnaissance pour son important appui matériel à la Fondation Hans Wilsdorf qui assume une large part des frais de cette publication.

Jean-Claude Frachebourg  
Secrétaire général

Georges Nivat  
Président

\*

Une série de CD audio complète très utilement cet ouvrage. Ils ont été enregistrés lors de la quarantième et unième session des Rencontres Internationales de Genève et contiennent *in extenso* les conférences et les débats de ladite session. Ces CD peuvent être écoutés à la médiathèque d'Uni Mail (bd du Pont-d'Arve, 1211 Genève 4, tél. 022 379 83 94/95) et également sur le serveur de l'Université de Genève : <http://mediaserveur.unige.ch>.

@

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

## DEMAINS PRÉCAIRES <sup>1</sup>

@

p.007 Je vais commencer par une petite citation. « Je n'ai pas, Mesdames et Messieurs, l'impression de me faire l'avocat du diable en prenant la parole pour dire de notre époque autre chose que du mal, devant un auditoire comme le vôtre et dans cette ville de Genève qui est en elle-même un éloge de notre temps. Je crois que notre époque est la plus belle de toutes, en attendant, je l'espère, que demain apporte à l'humanité des satisfactions encore plus grandes et des horizons encore élargis ». C'était aux dix-neuvièmes Rencontres Internationales de 1964, et c'est ainsi que Raymond Cartier commençait sa conférence. Eloge de notre époque, éloge de Genève. Ces mêmes Rencontres furent ouvertes par le savant Robert Oppenheimer. Dans un exposé assez inattendu sur « L'intime et le commun », partant de son expérience de savant ayant subi certaines attaques, il disait que, malgré son inquiétude de la catastrophe à venir d'une guerre atomique, il discernait des signes limités et faibles, mais réels, indiquant — je le cite — que « nous nous dirigeons quand même vers un monde moins dangereux parce que plus ouvert ».

C'était la deuxième fois que les Rencontres abordaient un sujet proche de celui que nous allons explorer cette semaine, « Demains précaires ». Aux deuxièmes Rencontres déjà, en 1947, on avait discuté de « Progrès technique et progrès moral ». Il y avait André

---

<sup>1</sup> 1<sup>er</sup> octobre 2007.

## Demains précaires

Siegfried, lequel affirmait que, comme nos pères, nous conservons une foi profonde au progrès de la technique, mais s'inquiétait d'une « exagération technique » qui négligerait la culture. Il y avait le <sup>p.008</sup> philosophe russe Nicolas Berdiaeff, angoissé par la décomposition de toute une civilisation, la nôtre bien sûr. On sortait de la Seconde Guerre mondiale et nul n'avait pas encore dénombré les victimes des massacres, ceux du Goulag et ceux du génocide juif organisé par Hitler. Berdiaeff n'en espérait pas moins « l'avènement d'un homme plus total et plus intégral ». Etait présent également Emmanuel Mounier, le fondateur d'*Esprit*, qui mettait son espoir en la venue de « nouveaux barbares », qui rajeuniraient christianisme et civilisation comme ils l'avaient déjà fait lors de la chute de Rome, une idée déjà avancée par Berdiaeff dans son livre *Un nouveau Moyen Age*.

Cette semaine, nous allons parler de « Demains précaires ». Chacun d'entre nous, je crois, a un horizon de différents demains, un horizon d'avenir pour sa vie, sa santé, la stabilité de son travail, ou celle de son fonds de pension s'il est retraité. Chaque société a aussi un horizon d'avenir, qui est sa démographie, ses ressources naturelles et ses ressources intellectuelles. Le poète Nicolas Goumiliou et la poétesse Anna Akhmatova ont eu un fils, Lev Goumiliou, qui était un géographe et philosophe très original, et qui a passé trois décennies au Goulag. Lev Goumiliou pensait que dans l'histoire les lendemains n'étaient pas écrits parce qu'un phénomène important se passait dans les sociétés, phénomène qu'il appelait, en russe, la « passionarnost », ou le « passionarisme ». Par exemple, disait-il, les tribus d'Arabie se mettent en mouvement au VII<sup>e</sup> siècle, répondent à l'appel d'un prophète, se lancent dans une extraordinaire expansion territoriale et finalement, après bien des

## Demains précaires

vicissitudes, se trouvent au centre religieux d'un groupe d'humains qui dépasse aujourd'hui de loin le milliard d'hommes. Cette étrange « passionarisme » s'empare des peuples, elle leur insuffle une énergie imprévisible, elle jette l'armée de Gengis Khan à l'assaut de l'Eurasie ou les armées de Napoléon à la conquête de l'Europe. Cette notion est au cœur de la pensée du géographe et culturologue un peu prophète qu'était Lev Goumiliou.

Continuité ou discontinuité dans l'histoire des hommes ? Ce sont deux options en concurrence, en somme. L'historien Alexandre Gerschenkron écrit en ouverture à son essai *Continuité dans l'histoire (Continuity in History)*, qui date de 1968, que dans la compréhension de l'histoire, plus que tout, l'histoire économique lui semble relever de modèles explicatifs longs. Mais il est l'un des premiers à infirmer la thèse selon laquelle le progrès industriel occidental serait applicable tel quel aux pays économiquement arriérés. Bien sûr, le terme « pays économiquement arriéré », aujourd'hui, est politiquement incorrect et ne serait plus prononcé tel quel. Selon Gerschenkron, l'arriération <sup>p.009</sup> économique entraîne *ipso facto* d'autres rythmes et d'autres modes de progrès économique qui font qu'on ne peut pas déduire du modèle des pays déjà développés ce qui va se passer dans les pays « arriérés » et en développement. En Russie, la thèse léninienne du saut par-dessus l'étape bourgeoise et capitaliste du développement économique — c'est le premier livre de Lénine — a joué effectivement un rôle capital, elle n'était guère marxiste, mais elle a créé une profonde discontinuité dans l'histoire et dans la vie russes.

Continuité veut dire bien sûr changement, mais changement dans un cadre stable, voire immuable. Immuable pour les sociétés préhistoriques, très stable pour les sociétés antérieures à la

## Demains précaires

modernité. Quand j'étais au lycée, on nous faisait lire Hippolyte Taine et sa théorie des trois conditions : le climat, la race, le moment. Je ne sais pas si on enseigne encore cela dans les lycées. Cette théorie peut encore être appliquée. Prenons la première : le climat. Voilà déjà l'une des trois conditions qui est aujourd'hui ébranlée. Dans la prédiction, l'attente et l'appréhension grandissante de changements climatiques très importants, peut-on encore retenir cette première condition d'Hippolyte Taine ? La deuxième, quant à elle, semble devenue caduque non seulement en raison du brassage des races et du scepticisme sur la notion même de race, mais plus encore parce qu'on appelle la « créolisation du monde », selon l'expression d'Edouard Glissant, le « monde-rhizome » par rapport au « monde-racine » de la conception européenne classique. Quant au moment, il est de plus en plus précaire, de plus en plus vertigineusement rapide, comme ces demains auxquels nous allons consacrer la quarante et unième session des Rencontres Internationales de Genève.

Le moment était autrefois européen, du moins dans nos imaginaires historiques, avec les transferts de la civilisation européenne qu'impliquait théoriquement la colonisation. Aujourd'hui s'amorce une géopolitique horizontale, avec des pôles fatigués, stressés par la précarité qui grandit en raison de la globalisation mais aussi de notre désocialisation, de notre individuation croissante, cependant que des pôles puissants, saisis peut-être par la « passionarnost » de Lev Goumiliou, propulsent vers l'avenir d'autres économies à pas de géant, font à la fois sortir de la pauvreté des centaines de millions d'agents économiques nouveaux et en piétinent ailleurs des dizaines de millions. La Chine, l'Inde, l'Afrique même, tel sera peut-être le cycle à venir de la « passionarnost ».

## Demains précaires

Cette semaine, en tout cas, nous aurons des invités extra-européens. L'un viendra de Russie, pays où, comme vous le savez, l'un des <sup>p.010</sup> problèmes fondamentaux, pour eux comme pour nous, est celui de sa position par rapport à l'Europe. Un autre viendra de Chine, deux viendront d'Afrique — d'Afrique du Sud et du Mali. Ils viendront en quelque sorte nous donner la réplique.

Les prédictions du futur n'ont jamais manqué. L'extraordinaire *Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction* de Pierre Versins répertorie des milliers de « conjectures romanesques rationnelles », collectées au fil d'une vie entière et couvrant quatre à cinq mille ans d'écriture. Utopies, voyages extraordinaires comme celui de Cyrano, ou plus récemment science-fiction avec Jules Verne, et tous les films d'anticipation dont le jeune public raffole. Sans parler des religions, qu'on peut considérer comme des voyages utopiques ou des visions du futur. De l'Atlantide à l'Apocalypse de Mel Gibson, innombrables sont les films, les récits et les mythes sur « la » catastrophe, la fin ultime, l'Apocalypse (dernier livre du Nouveau Testament). Aujourd'hui, entre la surveillance génétique, la télésurveillance, l'archivage total de nos allées et venues, de nos achats, de nos conversations, de nos échanges de courriels, de nos diagnostics médicaux, de nos consultations de sites Internet, de médecins, de cabinets-conseils dans tous les actes de notre vie, un étau semble se refermer, pour une partie en tout cas de l'humanité. L'espace semble se raréfier. Un *socium* anonyme, incessamment sondé, crée une sorte d'écran de cristaux liquides où nos envies, nos désirs, nos révoltes s'agitent un peu comme des ombres.

Dans sa *Brève histoire de l'avenir*, parue il y a déjà bien longtemps, c'est-à-dire l'an dernier, Jacques Attali pronostique une

## Demains précaires

société d'hypermomades qui dirigeront un monde globalisé en incessante motion, et une société d'infranomades, esclaves sans domiciles ni pays fixes, qui se déplaceront eux aussi sans répit dans un monde-chantier où il n'y aura plus de territoires fixes — où les territoires fixes seront vidés de sens. Dans *Bamako*, le superbe film que nous vous proposons de voir vendredi, Abderrahmane Sissako met en accusation, dans son village malien, la Banque mondiale, avec des avocats qui sont de vrais avocats, et des témoins qui sont de vrais témoins, et qui viennent pathétiquement raconter ce que sont les aventures de ces « infranomades » qui se jettent sur les barbelés des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla, ou qui, après avoir échappé aux tempêtes et aux requins, viennent échouer sur les côtes des Açores, ou encore qui prennent chaque nuit d'assaut — on a pu le voir récemment — le port de Cherbourg. Sissako présente un acte d'accusation très original, très <sup>p.011</sup> prenant, qui n'est pas une philippique pure et simple contre la civilisation du progrès que représente l'Occident.

Ainsi donc nos deux invités africains, le Camerounais Achille Mbembé, professeur à Johannesburg, au cœur de ce qui fut le bastion intellectuel de l'apartheid, et le réalisateur Abderrahmane Sissako, qui a fait ses études de cinéma à Moscou, juste avant la débâcle de l'URSS, nous interpellent, j'en suis sûr, d'une façon très vive. Le philosophe chinois, Wang Hui, le fera aussi, mais venant d'un pays aussi ancien qu'énorme, sûr de lui, doté de tous les pronostics d'une belle réserve d'avenir, et appelé à nous contester le leadership du monde. L'essayiste, journaliste et historien russe Alexandre Arkhangelski viendra interroger le futur de son pays-continent, un pays qui, à trop se gorger d'utopies — Dieu sait si la Russie a été consommatrice et créatrice d'utopies —

## Demains précaires

voudrait aujourd’hui négocier un avenir plus digérable, entre sa géographie gigantesque et son histoire marquée, précisément, par la catastrophe de l’utopie. Ces hôtes venus d’ailleurs vont nous secouer rudement, je l’espère. Car trop souvent, conservateurs ou, au contraire, bien pensants de la religion des droits de l’homme, nous oublions que même nos idéaux peuvent être pensés et formulés très différemment, au-delà de la bordure toujours changeante de ce qu’il faut bien appeler le territoire de l’Occident.

Tout est brouillé, écrit le philosophe et théologien Olivier Abel. Maintenir la continuité, aussi bien celle des territoires, des cultures que des idéaux, ne suffit plus. La maintenance de la terre, celle de l’air, de l’eau, devient chaque jour une tâche plus exigeante. On y voit moins clair. Parler de 2057 — dans un demi-siècle — est bien sûr quasiment impossible, bien que ce soit l’horizon du livre d’Attali. Les lendemains ne chantent plus pour personne, bien que le présent, au total, soit sûrement moins dur à vivre qu’à l’époque de Marx, Fourier ou Proudhon. Et sur ce point, Raymond Cartier, en 1964, avait raison à sa façon, pétrie d’optimisme occidental.

Quant à nos invités français et européens, ils sont là pour nous exposer leurs analyses. Ce soir Dominique Wolton, que le professeur Nicolas Levrat va présenter dans un instant. Demain Marc Augé, anthropologue qui pose une question très tolstoïenne : « Pourquoi vivons-nous ? », qui reprend presque le titre d’un apologue de Tolstoï, « De quoi vit l’homme ? ». Ce récit, il n’est peut-être pas inutile de le rappeler, fait l’objet de plusieurs commentaires des pensionnaires involontaires du *Pavillon des cancéreux* de Soljenitsyne, le camionneur Poddouïev : un homme fruste, mais sincère, le trouve sur une table, s’en empare, le lit, et cette lecture déclenche en lui un <sup>p.012</sup> questionnement existentiel.

## Demains précaires

Avec Laurent Gervereau nous explorerons l'univers entièrement médiatisé d'information globale en flux direct où nous vivons. Avec Bronislaw Geremek, que l'on connaît bien à Genève et Lausanne, grand Européen, peut-être le plus grand de nos Européens, nous verrons sans doute de quoi et pour quoi vit l'Europe. Avec l'écrivain Elle Barnavi, ancien ambassadeur d'Israël à Paris et directeur du nouveau Musée européen à Bruxelles, nous aborderons le sujet peut-être le plus brûlant, celui des « religions meurtrières », ces religions qui devaient mourir en 1937 à Moscou — c'était prévu, c'était programmé, c'en était fini — mais qui ne sont pas mortes : le programme scientifique d'extinction de la religion a fait long feu et aujourd'hui elle semble même — mais pas de ce côté-ci de l'univers — phagocyter l'avenir. Pour annoncer la table ronde de samedi, je rappellerai la date de 1851 : c'est celle de la première Exposition universelle, à Londres. On construisit le Palais de cristal, *Cristal Palace*. Il n'en reste rien, sauf le nom d'une station de métro. En 1864, *L'homme du souterrain* de Dostoïevski imagine un futur où l'on bâtit le Palais de cristal de l'humanité. Pas celui de Londres, celui de l'humanité. Dans ce palais, tous nos actes futurs seront calculés mathématiquement, comme par une table de logarithmes. Ce Palais, l'homme du souterrain le vomit d'avance et lui tire la langue. C'est la raison pour laquelle la table ronde de samedi est intitulée « La fin du *Palais de cristal* » — titre auquel on peut ajouter un point d'exclamation ou un point d'interrogation. Nous reprendrons le sarcasme de l'homme du souterrain et nous poserons la question : où en est le *Palais de cristal* du progrès indéfini ? Jusqu'à quel logarithme peut-on aujourd'hui déchiffrer l'avenir en direct, selon une expression de Joël de Rosnay ?

## Demains précaires

Reste pour moi un détail à vous expliquer. Je ne sais pas si vous avez eu l'attention attirée par l'affiche et l'image sur laquelle se détachent les noms et le programme de nos conférenciers. Il faut que je vous dise que cette affiche est tirée d'un album consacré à un peintre russe complètement inconnu jusqu'à la parution récente de cet album, Kalmikov. Ce dernier était le cinquième futuriste de l'avant-garde russe, avec Malévitch, Filonov, El-Lissitski et Tatline. Il est, on peut le dire, *l'invisible cinquième*. Pour échapper au massacre de l'avant-garde par Staline, massacre qui fut soit physique soit moral, il émigra à l'intérieur. Il se fit S.D.F. à Alma-Ata, au Kazakhstan. Et, jusqu'à sa mort par inanition en 1965, il peignit et dessina exclusivement pour lui, dans les caves où il habitait. Selon la tradition russe du « fol en Christ », il se cacha, pas seulement sous l'anonymat, mais sous l'abjection. Il devint clochard. On doit à David Markish d'avoir p.013 découvert le fabuleux trésor de son œuvre. Avec ses paysages calcinés d'après Apocalypse, ses personnages sans visage, ses sortes de Babel lunaires issues de fournaises nucléaires, nous pouvions le choisir, m'a-t-il semblé, comme emblème pour notre réflexion. Si vous le permettez, je place notre session sous le signe de ce gueux de l'avant-garde russe, réfugié de 1935 à sa mort dans l'anonymat et la misère à Alma-Ata, qui figurait son attente eschatologique du rien par ce qu'il appelait des « ziggourats lunaires » comme celui de notre affiche.

Georges NIVAT

*Président des Rencontres Internationales de Genève  
Professeur honoraire de l'Université de Genève*

**COMMUNICATION ET DÉMOCRATIE  
A L'ÉPREUVE DE LA MONDIALISATION <sup>1</sup>**

**INTRODUCTION**

par Nicolas Levrat  
Professeur à l'Université de Genève  
Vice-président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.015 Les organisateurs des Rencontres Internationales de Genève ont beaucoup de chance de pouvoir compter, pour ouvrir cette quarante et unième session, sur un conférencier remarquable, Dominique Wolton. En effet, certains parmi vous ont peut-être eu connaissance de la version originale de notre programme, qui prévoyait une conférence de Thérèse Delpech pour cette première soirée. Il y a maintenant trois semaines, celle-ci a dû se décommander pour raisons de santé. Et c'est donc au pied levé que Dominique Wolton a accepté de venir nous entretenir ce soir. Au nom de mes collègues du Comité des Rencontres et devant vous, je lui présente nos plus chaleureux remerciements pour avoir sans hésiter donné suite à notre pressant appel.

Mais il n'y a pas que les organisateurs qui ont ce soir de la chance. Le fidèle public des Rencontres Internationales de Genève doit aussi mesurer la chance qui est la sienne d'assister à cette conférence. Dominique Wolton est un spécialiste de la communication. Non seulement observateur du développement — extraordinaire d'ailleurs — de la communication, il est aussi lui-même un excellent communicateur, en témoigne l'abondante et

---

<sup>1</sup> 1<sup>er</sup> octobre 2007.

## Demains précaires

accessible œuvre écrite qui est la sienne. Mais surtout, le chercheur qui va ce soir nous faire part de ses <sup>p.016</sup> réflexions a une rare conviction, qui transparaît tel un leitmotiv dans son œuvre : ainsi par exemple dans l'introduction de son ouvrage *Naissance de l'Europe démocratique*, on trouve excellemment résumée cette idée (je cite) : « En un mot, le public est plus intelligent qu'on ne le pense. » Ainsi dans le processus de la communication, Dominique Wolton accorde une importance particulière au récepteur, au public, qui finalement décrypte le message et lui donne sens. Et ce soir, les récepteurs, c'est vous — et moi aussi d'ailleurs, ce qui me réjouit. L'approche holistique de la communication que développe à travers son œuvre notre conférencier de ce soir, montre que la communication n'est somme toute pas tant affaire d'émetteurs ou de technologies — pourtant toujours plus importante et déterminante dans les évolutions récentes — que la question des rapports entre un émetteur et des récepteurs, toujours plus divers. De ce point de vue, et en contre-pied de ces fascinantes (et parfois effarantes) évolutions technologiques qui conduisent à la dominance dans la communication contemporaine de médias que les plus audacieux parmi les auteurs de science-fiction n'esquissaient que timidement il y a encore un demi-siècle à peine, notre conférencier, familier et expert des plus nouveaux parmi les médias, accepte de se livrer ce soir à un des modes de communication les plus classiques, qui depuis maintenant plus de soixante ans fait les succès et la valeur de ces rencontres internationales : la conférence publique.

Qu'il me soit permis de croire que ce n'est pas un hasard si Dominique Wolton vient nous entretenir, à Genève, de la thématique : « Communication et démocratie à l'épreuve de la

## Demains précaires

mondialisation ». Il s'agit, si j'ose ainsi le formuler, d'une épreuve qui sied particulièrement à notre ville du bout du lac, dans laquelle on a déjà, en d'autres temps et à une autre échelle, affronté et solutionné un défi théorique comparable. En effet, une thèse centrale de l'œuvre de Dominique Wolton, en lien avec la thématique qu'il aborde ce soir, est (je le cite) que « le village global est une réalité technique qui attend un projet politique ». Son constat, que l'on ne peut que partager, c'est qu'effectivement les progrès de la technologie ont permis d'effacer un certain nombre de barrières géographiques et culturelles pour permettre l'émergence d'outils de communication à la fois globaux et personnalisés (notamment Internet) qui donnent corps à cette image de village global. Mais pour autant qu'un tel village soit une réalité grâce à ces merveilles de la technologie, les référents culturels et les cadres politiques dans lesquels se pensent nos sociétés sont encore inféodés à des espaces et des constructions étatiques, inaptés à offrir des clés de <sup>p.017</sup> lecture permettant de comprendre et d'ordonner ce nouvel espace mondial, technologique et économique, certes, mais aussi culturel et politique. Penser le politique du monde globalisé est une nécessité, et c'est un défi auquel Dominique Wolton souhaite se mesurer. Nous ne pouvons que nous réjouir qu'il se livre à cet exercice, indiscutablement périlleux, ici et ce soir. Qu'il nous soit à ce propos permis une brève parenthèse, historique et genevoise.

Si aujourd'hui il nous paraît extrêmement difficile, pour ne pas dire quasi impossible, de penser la société démocratique en dehors du cadre de l'État-nation, rappelons-nous que ce référentiel (de l'État démocratique) n'est pas ontologiquement lié à la démocratie. En effet, lorsque le modèle démocratique est retrouvé et défendu

## Demains précaires

par les intellectuels des Lumières (après une longue éclipse), le cadre de pensée de la démocratie alors utilisé par tous, est la cité — la cité grecque — et non l'État (qui d'ailleurs n'existe pas encore). La démocratie n'est pensable que dans le cadre géographiquement et socialement limité de la cité, autour de l'agora. Il faudra le génie d'un citoyen de Genève, Jean-Jacques Rousseau, pour théoriser la démocratie représentative, rendant pensable le pouvoir du peuple tout en conservant des gouvernants dans un cadre géographique plus vaste que celui de la cité. Aussi ce défi intellectuel auquel s'attaque notre conférencier — penser la démocratie dans de nouveaux cadres sociétaux et géographiques — est un défi qui déjà une fois en nos murs, avec le succès qu'aujourd'hui nous savons, a été relevé. Espérons que notre orateur, ce soir, saura lui aussi esquisser une perspective aussi novatrice. Il sait cependant que la tâche est immensément complexe ; il a ainsi formulé à propos du projet de la construction d'une Europe démocratique (en ce sens il rejoint un courant important de la pensée politique qui considère que le processus d'intégration européenne représente une forme, certes limitée géographiquement et dépendante de spécificités historiques propres à notre continent, une forme de modèle réduit de la mondialisation)... il fait donc à propos du projet d'une Europe démocratique l'observation suivante : « La question (est) de savoir jusqu'où il est possible de construire, volontairement, rapidement, et presque de manière transparente, une nouvelle entité politique, sans se départir de l'appui des opinions publiques. Il s'agit (pour ce qui concerne l'Europe au moment du traité de Maastricht où il écrit ces lignes) d'une première dans l'histoire de l'humanité : elle devrait rendre modeste ceux qui critiquent et savent toujours ce

## Demains précaires

qu'il faut faire » (*Naissance de l'Europe démocratique*, p. 12). Il va de soi que s'il est nécessaire d'être modeste à propos d'un modèle de société <sup>p.018</sup> démocratique pour l'Europe — et l'expression de l'opinion des Européens l'a récemment et brutalement rappelé plusieurs fois, rendant les observations et hypothèses formulées par Dominique Wolton en 1993 étrangement prémonitoires (je pense bien évidemment aux deux référendums, français et néerlandais, négatifs sur le projet de Constitution européenne en 2005) — il convient *a fortiori* d'être prudent lorsque l'enjeu est global ou mondial.

Et pourtant, comme si l'ampleur de ce défi n'était pas suffisant, Dominique Wolton doit avec son thème faire face à une seconde difficulté majeure, que ses écrits récents soulignent avec vigueur. En effet, tel Saturne, qui dans la mythologie dévore ses propres enfants, la mondialisation de la communication et de l'information — « l'autre mondialisation » comme il l'a dénommée dans un ouvrage de 2003 — tout en asseyant le triomphe de la communication globale et des entreprises qui la sous-tendent — CNN, Al-Jazira, Google pour ne citer que les plus visibles — met en péril les vertus mêmes de la communication. Aussi c'est non seulement la conception politique de notre monde que la mondialisation de la communication impose de repenser, mais la communication elle-même. Ces outils de communication globale qui rendent perceptible, et donc réelle, la mondialisation, sont eux-mêmes, en tant que vecteurs de communication, remis en cause dans leur capacité à assurer une véritable communication.

Ainsi le bouleversement des cadres et des références qu'occasionne aujourd'hui la mondialisation semble bien nous promettre des demains précaires. Nos outils d'aujourd'hui doivent

## Demains précaires

être repensés pour appréhender ce monde global qui est déjà. Devons-nous pour autant abandonner le « Palais de cristal », reconnaître les limites de cette modernité qui aura tant façonné les nouvelles frontières de notre monde mais qui se révélerait incapable d'en dire les nouveaux défis ? Le débat est on ne peut plus ouvert. Les écrits de Dominique Wolton semblent clairement situer sa démarche sous le dôme et dans la lumière du « Palais de cristal », et non dans le souterrain. Nous aurons, je n'en doute pas, l'occasion d'en débattre après la conférence.

Avant de passer la parole à Dominique Wolton, il me reste à dire un bref mot sur son parcours.

Après avoir obtenu une licence en droit, vous obtenez un diplôme de l'Institut d'études politiques de Paris, avant un doctorat en sociologie. Vous illustrez ainsi à merveille l'adage selon lequel le droit mène à tout, à condition d'en sortir assez vite... Et « tout » pour vous, la sortie du droit, ce sera l'étude détaillée du développement extraordinaire, en quelques décennies, d'une communication mondiale qui bouleverse <sup>p.019</sup> nos référentiels du XX<sup>e</sup> siècle. Ponctuée de nombreux ouvrages comme *Les réseaux pensants* (1978), *Éloge du Grand public, une théorie critique de la télévision* (1990), *Penser la communication* (1997), évolution des titres qui révèle votre préoccupation croissante sur cette thématique, ou encore *Internet et après ?* (1999) ou *L'autre mondialisation* (2003), votre carrière se développe parallèlement à vos écrits dans le cadre du Centre national pour la recherche scientifique où vous êtes aujourd'hui directeur de recherche en classe exceptionnelle.

Outre cette carrière scientifique, vous êtes également actif comme membre du Conseil d'administration du Groupe France

## Demains précaires

Télévisions et de France 2 ; membre de la Commission française de l'UNESCO ; membre du Conseil scientifique de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques ; président du Comité d'éthique du Bureau de vérification de la publicité, pour ne citer que les plus éminentes de vos fonctions. Vous êtes enfin fondateur et directeur de la revue *Hermès*, directeur depuis 2000 du laboratoire « Information, Communication et Enjeux scientifiques » du CNRS, et directeur du nouvellement créé Institut des sciences de la communication, basé à Paris.

Et ce soir, pour notre plus grand plaisir, vous ouvrez le cycle des conférences de la 41<sup>e</sup> session des Rencontres Internationales de Genève.

@

**DOMINIQUE WOLTON** Né en 1947, D. W. est licencié en droit et diplômé de l'Institut d'études politiques de Paris, docteur en sociologie. Actuellement directeur de recherche au CNRS, il assume la direction du laboratoire « Information, Communication et Enjeux scientifiques » depuis 2000. Il a fondé et dirige la revue internationale *Hermès* depuis 1988 et dirige également la collection « Communication » (créée en 1998).

Son domaine de recherche concerne, à travers de très nombreux ouvrages, l'analyse des rapports entre culture, communication, société et politique. Après avoir beaucoup écrit sur les médias, la communication politique, l'Europe, Internet, il étudie les conséquences politiques et culturelles de la mondialisation de l'information et de la communication. Pour lui, l'information et la communication sont des enjeux politiques majeurs du XXI<sup>e</sup> siècle.

Parmi ses dernières publications, on peut mentionner : *Penser la communication* (1997), *Internet et après ? Une théorie critique des nouveaux médias* (1999), *L'Autre mondialisation* (2003), *Télévision et civilisation* (2004), *Il faut sauver la communication* (2005) et *Demain la francophonie* (2006).

### CONFÉRENCE

Dominique Wolton

@

p.021 Je remercie Nicolas Levrat de cette sympathique introduction.

Ce qui m'intéresse est d'élaborer une théorie de la communication, dans ses rapports avec la démocratie. Je fais partie des rares chercheurs qui aiment la communication, qui est pour moi synonyme de démocratie. Car pour communiquer il faut reconnaître l'égalité et la liberté de l'autre. Cela paraît simple, mais il a fallu trois ou quatre siècles pour y arriver. Pour moi, il n'y a pas de démocratie sans communication et la problématique de la communication est la même que celle de la démocratie. En résumé : on essaie de dire quelque chose à quelqu'un qui s'en fiche complètement, et réciproquement ; mais on essaie néanmoins de cohabiter. Finalement, le schéma classique de la communication, que nous expérimentons tous, est exactement le schéma de la démocratie : on n'est pas d'accord avec l'autre, mais on ne le tue pas. Ce qui m'intéresse, dans les rapports entre communication et démocratie, c'est qu'en définitive on essaie de convaincre l'autre, que l'autre n'est pas d'accord, et qu'on construit avec lui une négociation qui aboutit à une cohabitation. Ce schéma normatif de la communication est celui de la démocratie : on vote, on essaie de ne pas trop se disputer, de ne pas s'entre-tuer. L'horizon de la communication, finalement, c'est la découverte de l'incommunication. Quand ça se termine bien, au mieux, on arrive à la cohabitation. Il en va de même de la démocratie, qui suppose des êtres libres et égaux qui n'ont rien à

## Demains précaires

se dire, qui ne sont pas d'accord, mais qui cohabitent. Et qui essaient de faire sauter la majorité à l'échéance suivante. C'est de bonne guerre, et mieux vaut procéder ainsi plutôt que de s'entretuer, comme on le fait avec ardeur en d'autres lieux.

p.022 Ce qui m'intéresse est donc de montrer qu'il existe un lien, théorique en tout cas, extrêmement fort entre ces deux termes, et que la question se renouvelle avec la mondialisation, puisque nous vivons désormais dans un village global. Au bout des réseaux, et de réseaux qui sont de plus en plus interactifs, de plus en plus parfaits, on n'a pas d'autres réseaux, mais des hommes, des cultures, des langues, des religions. Une des questions théoriques qui m'intéresse le plus est la suivante : la fin des distances physiques, dans le village global, révèle l'étendue des distances culturelles. Autrement dit on se voit, on s'envoie des courriels, mais on n'a rien à se dire, on ne peut littéralement pas se voir, parce qu'on n'a pas les mêmes couleurs, les mêmes odeurs, les mêmes religions. L'horizon de la mondialisation et de son système technique, par conséquent, va être de savoir comment cohabiter, quand on s'aperçoit qu'on a à ce point-là rien à se dire et qu'on est à ce point-là indifférent. L'information et la communication ont été des valeurs d'émancipation pendant des siècles — pratiquement quatre siècles de liberté de conscience, de parole, d'opinion, accompagnés de combats gigantesques dont le cœur était la liberté d'information et de communication. Comment éviter qu'un extraordinaire progrès technique conduise à un renversement paradoxal, qui serait que la généralisation de l'information et de la communication, au lieu de rapprocher les points de vue et de créer de la tolérance, aboutisse exactement au résultat inverse, à savoir à l'accroissement de l'incommunication, à l'intolérance à l'égard de

## Demains précaires

l'autre et donc au désir de le tuer ? Car le régime des rapports entre sociétés est la plupart du temps la guerre.

Voilà le champ scientifique qui me sollicite, avec au départ la revalorisation de ce concept aujourd'hui dévalué et considéré comme particulièrement lourdaud, la communication. Quand vous dites que vous élaborez une théorie de l'information, ça a un petit côté technologique — cybernétique, biologie moléculaire — qui a du panache. Mais quand vous dites que vous faites une théorie de la communication, c'est le flop, parce qu'on identifie la communication à la « com », c'est-à-dire à quelque chose qui n'est pas bien. J'ai fini par comprendre cela. Il y a un tel malaise anthropologique, voire quasiment ontologique à l'égard de la communication, que la seule manière de s'en débarrasser a été de la dévaloriser. On échoue tous dans la communication, qu'elle soit affective, sexuelle, politique ou sociétale. Mais en même temps elle est l'horizon de notre existence. Car par définition, sauf si on est autiste, on essaie de partager. Du coup, je crois qu'une des raisons pour lesquelles on dévalorise la communication, <sup>p.023</sup> c'est que nous sommes en permanence face à cet échec anthropologique. Et qu'une des raisons pour lesquelles les techniques rencontrent un tel succès depuis un siècle, c'est qu'on suppose qu'elles permettront de mieux réussir ce que nous n'arrivons pas à faire. Ce qui est tragique, c'est que nous disposons d'outils de plus en plus nombreux, performants et interactifs — en attendant demain les odeurs et le toucher — et que ça ne marche toujours pas. Car il faut bien sortir de l'ordinateur, du réseau, de l'i-pod, de l'i-phone, du baladeur, etc. La tragédie, c'est l'autre, c'est l'être humain.

Je dis souvent que la démocratie est un horizon normatif que

## Demains précaires

tout le monde accepte à peu près. Personne ne remet en cause ce concept, malgré les dérives que nous constatons tous les jours, parce que nous pensons qu'il est plus fort que ces dérives et que nous nous battons pour revitaliser la démocratie nonobstant ces échecs. Eh bien, pour la communication c'est exactement l'inverse. Il y a une espèce de jouissance infinie à se dire : « Tu crois que la communication ça peut exister, tu crois que c'est une valeur normative, mais regarde la publicité, regarde le marketing, regarde ces manipulations, tout cela est ignoble. » On cherche en permanence, dans toutes ses manifestations, la preuve que le concept de communication ne vaut rien. En fait, tout au contraire, les échecs de la communication n'invalident pas cette donnée ontologique, ce fait que les êtres humains vivent en société et ont malgré tout, la plupart du temps, envie de partager avec quelqu'un d'autre, ou au moins de cohabiter avec quelqu'un d'autre. Il faut donc revaloriser le concept de communication. Personnellement, j'ai mené bataille pendant des années. Mes collègues n'étaient pas persuadés que la communication était un champ de connaissance formidable. Maintenant, j'ai à peu près gagné la bataille. J'ai jadis écrit un livre avec Raymond Aron. Il me disait : « Dominique, avec vos idées et votre personnalité, je ne suis pas inquiet : vous serez reconnu. » J'avais trente ans et trouvais désagréable ce jeune homme de soixante-treize ans qui ajoutait : « Ce sera à deux conditions, que vous viviez longtemps et que vous soyez en bonne santé. » Il y avait beaucoup de points sur lesquels je n'étais pas d'accord avec lui, mais je le suivais sur le terrain de la philosophie de l'histoire.

J'ai évoqué rapidement les rapports entre mondialisation, communication et démocratie. Si je place le terme communication

## Demains précaires

entre les deux autres, c'est bien parce que je pense que la problématique communicationnelle change considérablement la manière d'aborder les questions de la mondialisation et de la démocratie et que dans les deux cas nous nous trouvons face à un changement de paradigme que <sup>p.024</sup> nous avons de la peine à penser, précisément parce que la performance technique est si forte que nous tendons à réduire la communication à la seule technique. Du coup, quand ça ne marche pas, nous accusons la « com ».

Je commence par la question de la mondialisation. Qu'est-ce que la mondialisation ? Je parle de la mondialisation récente, celle qui est en cours depuis les années 1980. Elle a été incontestablement un facteur d'ouverture, et perçue jusqu'à l'effondrement du communisme comme étant une valeur démocratique, donc à la fois comme un facteur d'enrichissement et d'ouverture, mais aussi comme la source de nouvelles inégalités. Ce qui est extraordinaire, dans un processus d'une telle ampleur, c'est que très rapidement la critique est apparue, puisque les mouvements altermondialistes sont nés vers 2000, ce qui est très récent pour un tel mouvement. On retombe donc sur la logique classique de la macroéconomie. Il y a d'abord une ouverture économique, le rêve de six milliards et demi de consommateurs. Puis arrivent les inégalités. Du coup les mouvements altermondialistes, quelle que soit leur dimension, posent le problème classique de la redistribution des richesses.

Mais ce qu'on n'a pas vu venir du tout, dans la mondialisation, et qui fait le cœur de tous nos conflits politiques et idéologiques depuis pratiquement vingt-cinq ans, ce sont les problèmes d'identité culturelle. On pouvait supposer, bien sûr, que la

## Demains précaires

mondialisation créerait des inégalités sociales et qu'il faudrait les réduire. Mais on n'a pas pensé qu'en déstabilisant les identités culturelles, elle ferait surgir avec une violence inouïe la problématique devant laquelle nous nous trouvons : comment vivre dans un monde ouvert en gardant ses racines ? C'est la question politique du début du XXI<sup>e</sup> siècle. Pour l'instant elle prend une forme tragique, avec le fondamentalisme religieux islamique — ce pourrait être d'autres fondamentalismes religieux, ça pourrait prendre d'autres formes, sur la base de la langue, du territoire ou des systèmes symboliques. Les êtres humains veulent bien, de manière très vague et sous certaines conditions, vivre dans une économie globalisée. Mais ils ne veulent jamais perdre leurs identités culturelles.

C'est pourquoi le thème de la diversité culturelle, en moins de quinze ans, est devenu la nouvelle frontière de la mondialisation, ce que j'appelle « l'autre mondialisation ». Une fois qu'on a partagé les mêmes biens de consommation et qu'on a réduit les inégalités, arrive la question : et après ? Dans cette mutation extraordinairement rapide et complètement imprévue, intervient le triangle infernal : il faut résoudre le problème de la relation entre identité, culture et communication. Je parle de triangle infernal parce que c'est un problème extrêmement difficile à gérer. Dans ce contexte, et de manière tout à fait inattendue, on a vu émerger la bataille pour la diversité culturelle — bataille qui, je le rappelle, a été lancée dans des conditions contestées par la France en 1985, puis reprise par la francophonie et par une partie de l'Europe. Elle a abouti à l'un des actes politiques les plus importants sans doute de ces vingt dernières années, la signature à l'UNESCO, en octobre 2005, de la Convention pour le respect de

## Demains précaires

la diversité culturelle. Ratifiée par plus de quarante États, cette convention est entrée en vigueur le 19 mars 2007.

Cela veut dire que la communauté internationale a maintenant comme horizon, en dehors des textes classiques de l'ONU et de ses institutions, ce principe complètement fou, aussi fou que celui du suffrage universel, du respect de la diversité culturelle. Du moment qu'on a déjà de la peine à respecter le suffrage universel, vous imaginez ce que ça va être avec la diversité culturelle... Tel est désormais l'horizon normatif de la communauté internationale. Toutes les langues, les cultures, les civilisations, les religions sont à égalité. Factuellement, c'est évidemment impossible. Cela va donner naissance à des luttes politiques gigantesques. Deux pays seulement ont voté contre : les États-Unis et Israël. Parce que ni l'un ni l'autre n'a de problèmes de diversité culturelle, c'est bien connu... Mais surtout parce que les États-Unis sont maîtres des industries culturelles au niveau mondial et savent que dans la foulée de la reconnaissance de la diversité culturelle, il va bien falloir réduire le degré de concentration mondiale. Quoi qu'il en soit, le fait qu'on ait pu voter si vite cette convention et la faire ratifier, constitue une chance énorme.

La problématique de la communication, pour moi, est en rapport avec celle de l'identité culturelle. Ce qui m'intéresse est de savoir quels amortisseurs peuvent exister, dans le contexte de la mondialisation, contre la standardisation qu'elle entraîne. Je pense qu'on va devoir revaloriser les aires linguistiques. C'est un paradigme dont peu se soucient. Les deux langues les plus parlées sont le mandarin et le hindi. Un certain nombre de langues traversent les continents et par conséquent déterminent des aires linguistiques qui permettent de réunir des hommes parmi les

## Demains précaires

différentes aires sociales, culturelles et religieuses. Celles-ci, je pense, peuvent jouer un rôle important. Dans le désordre, ce sont la lusophonie, l'hispanophonie, l'anglophonie, la francophonie, auxquelles il faut ajouter deux aires linguistiques importantes, la russophonie et l'arabophonie. je pense qu'on a intérêt, <sup>p.026</sup> dans la prise en compte de la diversité culturelle au niveau mondial, à prendre conscience du patrimoine que représentent les aires linguistiques, qui bien sûr sont toujours liées à des politiques impériales — la langue est toujours un outil de conquête. La phrase de Senghor est vraie : le colonisateur, en partant, nous a laissé un trésor, sa langue. On peut dire cela dans le monde entier. Une langue est toujours un facteur de colonisation. Ensuite elle devient un facteur de communication et de relation. Je pense donc que les aires linguistiques peuvent jouer un rôle important. Ce n'est pas parce qu'on parle la même langue qu'on pense de la même manière. Pas du tout. Il n'y a qu'à voir les difficultés de l'hispanophonie, de la lusophonie ou de la francophonie. Mais quand même : le fait de parler la même langue a des conséquences. C'est en tout cas un petit élément supplémentaire de solidarité.

Sur les questions de diversité culturelle, je dispose de deux laboratoires, de deux postes d'observation. Il y a d'abord la francophonie, parce que je suis français. La francophonie, aujourd'hui, ce sont soixante-huit États, une réussite diplomatique extraordinaire en vingt ans, d'énormes difficultés au niveau mondial (il n'est pas facile de réunir soixante-huit États). Au résultat, qu'est-ce que c'est ? — on parle la même langue, on ne se comprend pas, on n'a rien à se dire. Le second poste d'observation, c'est l'Europe : vingt-sept pays et vingt-trois

## Demains précaires

langues. On n'a pas de langue commune. Et on arrive quand même à avancer. Ces deux laboratoires m'intéressent. Jusqu'où la langue permet-elle de faire avancer une solidarité au niveau mondial, s'agissant du français, du portugais et de l'espagnol, les trois langues latines ? Et dans quelle mesure, nonobstant l'absence de langue commune, l'Europe arrive-t-elle quand même à avancer ? En Europe, les batailles linguistiques sont devant nous. On a vaguement travaillé pendant quarante ans avec quatre langues. L'éventail est en train de se rétrécir progressivement. Pour l'instant, l'anglais passe comme une sorte de sabir communicationnel. Cela ne va pas durer longtemps. Les révoltes culturelles sont devant nous. Et d'ailleurs, plus les Européens auront les mêmes modes de vie, les mêmes voitures, les mêmes styles, plus naturellement les revendications d'identité culturelle seront fortes. Car une chose est certaine : un être humain n'abandonne jamais son identité culturelle. Elle peut être linguistique, elle peut être symbolique, esthétique, patrimoniale, religieuse, peu importe. Ce qui est intéressant en Europe ; c'est de voir le rapprochement des modes de vie et des styles, qui naturellement ne fait pas <sup>p.027</sup> apparaître un homme européen, mais qui constitue partiellement un Européen.

Ces deux laboratoires représentent deux manières de gérer la diversité culturelle. Parmi les choses à faire, je crois qu'il importe de repenser le concept d'identité. Du XVIII<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui, on s'est constamment méfié de ce concept, parce qu'il a été facteur de guerre, à travers le nationalisme, etc. Mais je pense que plus on est dans un monde ouvert, où tout circule, les biens, les messages, les riches — pas les pauvres : ils sont assignés à un territoire — plus il devient nécessaire de repenser le concept

## Demains précaires

d'identité, en évitant l'identité-refuge et en essayant de penser l'identité comme ouverte sur le monde. Ce n'est pas évident. Il faut naturellement réguler les industries de la culture et de la communication au niveau mondial. On n'y est pas encore parvenu parce qu'il n'y a pas encore eu suffisamment de crises. Dans l'environnement, pourquoi la prise de conscience s'est-elle faite en trente ans ? C'est parce qu'on sent bien qu'il y a danger. Protocole de Kyoto ou pas, on sent bien qu'il va falloir agir. Dans le domaine de la communication, il n'y a pas encore eu de grosse catastrophe. Il y a eu quelques crises boursières, mais pas de crise politique mondiale. Mais le jour où se produira quelque grand *bug*, on se dira qu'il faut de la politique. Pour l'instant, on est intéressé par les tuyaux, les industries et les techniques. Par conséquent, il ne faut certes pas espérer une catastrophe politique, mais il faut bien reconnaître qu'en général, ce qui fait avancer les hommes dans leurs réflexions et leur sagesse, ce sont les crises. Or pour l'instant, en matière de communication, il n'y a pas de *bug*. On se préoccupe de technique et de quantité. Plus on en a, mieux c'est. La fuite en avant.

J'en viens à la communication elle-même. Pendant des siècles, information était synonyme de communication. Il y avait peu de tuyaux, peu d'informations, peu de public récepteur. Du coup, informer, c'était communiquer. Ce qui vient de se passer en soixante ans, quasiment sous nos yeux, c'est que nous avons inventé des techniques extraordinairement puissantes. Je rappelle l'histoire, elle est courte : 1880 le téléphone, 1920 la radio, 1935 la télévision, 1945 l'ordinateur, 1970 le réseau. On a un progrès technique extraordinaire. C'est le secteur où il y a le plus de progrès techniques. La conséquence en est qu'on produit un

## Demains précaires

nombre incalculable d'informations, qu'on distribue de plus en plus vite. C'est là que s'opère la disjonction entre information et communication, pour une raison très simple : le récepteur n'est plus en ligne avec l'émetteur. La grande révolution culturelle qui est devant nous, c'est que le récepteur est très sage. Il est <sup>p.028</sup> comme vous et moi, il veut bien tout regarder, tout écouter, tapoter son clavier comme un fou. Mais plus il est exposé aux messages, plus il prend de la distance. C'est un réflexe. La grande découverte du XX<sup>e</sup> siècle, c'est que l'information n'est plus associée à la communication. Le récepteur résiste. Il n'a pas toujours raison. Mais il n'est pas en ligne. Le problème que nous aurons, par conséquent, est de savoir comment faire pour qu'un grand nombre d'informations créent un minimum de communication. C'est pour cela qu'après deux ou trois siècles d'égalité entre information et communication, on se trouve aujourd'hui dans la phase où l'on suppose que l'information est à tel point performante qu'elle renforce la communication, alors que c'est de moins en moins vrai. Dans quelques années, on s'apercevra que la problématique centrale était la communication. Bien sûr, il n'y a pas de communication sans information, mais entre les deux termes, le plus compliqué est le premier, et ceci pour une raison très simple : le mot « communication » suppose la présence de l'autre. La grande question politique pour la démocratie, comme pour la mondialisation, c'est l'autre, celui qui ne pense pas comme moi.

Le schéma de la communication est simple. Nous voulons tous communiquer, pour séduire, pour convaincre ou pour partager, et souvent pour les trois raisons à la fois. Dans les trois cas, ça ne marche pratiquement jamais et on débouche sur

## Demains précaires

l'incommunication. Seule exception : la phase amoureuse, où on est gémellaire — et qui ne dure pas. Face à la découverte de l'incommunication, on est obligé de se mettre à négocier. Nous négocions dans nos vies privées, dans nos vies publiques, dans nos vies scientifiques, dans la politique, dans la mondialisation. L'ONU est une immense palabre. Le racisme ordinaire reproche aux Africains de passer leur temps à palabrer. Eh bien oui ! La palabre est un moyen de résolution des conflits politiques. Et ce qu'on fait de mieux à l'ONU, c'est la palabre. On fait de même dans l'Union européenne. En résumé : on bute sur la communication, et on construit la négociation. Le résultat positif de la négociation, quand elle se termine bien, c'est la cohabitation. C'est la raison pour laquelle j'insiste beaucoup sur le concept de cohabitation. Le mot n'est pratiquement jamais valorisé, parce qu'on considère que cohabiter, ce n'est pas grand-chose. Au contraire : cohabiter, c'est ce qu'il y a de plus fort, parce que ça suppose la reconnaissance de l'égalité et de la liberté de l'autre, et l'obligation de construire avec lui une relation qui soit respectueuse de sa différence. Le concept de cohabitation est pour moi l'horizon de la communication généralisée. Il est au bout de l'obligation de reconnaître que l'autre ne pense pas comme <sup>p.029</sup> moi, qu'il a les mêmes droits et les mêmes devoirs, et que si nous voulons arriver à faire quelque chose ensemble, nous devons, précisément, cohabiter. Le territoire de la plus grande cohabitation, en démocratie, c'est actuellement l'Europe. On sait très bien jusqu'où il ne faut pas aller. Les Européens ont fait un chemin fantastique en cinquante ans, alors qu'ils n'avaient ni langue commune, ni intérêts communs, et qu'il y avait énormément de haine et de non-dit. C'est l'Europe ! Nous sommes à vingt-sept. Un jour ce sera

## Demains précaires

trente. Il n'y a pas d'expérience humaine récente aussi démocratique.

Pour moi, l'horizon de la communication, c'est donc la cohabitation. Ceci est très important par rapport à ce que j'ai dit sur la mondialisation et à ce que je vais dire sur la démocratie : il s'agit d'une conception de la communication qui n'est pas d'abord technique. De ce point de vue, vous pouvez observer que deux philosophies de la communication s'opposent. L'une, qui est largement dominante au niveau mondial, est une philosophie technique : donnez-nous six milliards d'ordinateurs et ça ira beaucoup mieux. Mais en fait ça n'ira pas mieux. Nous aurons le village global, et il rendra la tour de Babel encore plus visible. Car le véritable antagonisme est là : on crée un village global mais à la sortie on a la tour de Babel. Vous pouvez envoyer tous les courriels, tous les sons, toutes les images que vous voulez, cela ne sert à rien puisque le récepteur qui est en face de vous n'a rien à voir avec votre espace sémantique, philosophique, culturel et religieux. Si vous le dominez ça va, mais s'il se révolte ça fait quelques dégâts. Je vous rappelle que sur ces questions de communication, une révolte s'est déjà produite en 1980 à l'UNESCO, dans le cadre de la bataille pour un nouvel ordre mondial de l'information et de la communication. C'était en 1980, le monde occidental a gagné contre le clan soviétique et le tiers-monde, mais le problème politique posé, celui de l'inégalité de la communication et de l'inégalité des termes de l'échange et des flux de communication, est encore plus grave aujourd'hui, quarante ans après.

Comme nous sommes dans un monde où tout se voit et tout se sait — aussi bien les inégalités sociales que le besoin de

## Demains précaires

revendication culturelle — la philosophie technique de la communication devient un terrible accélérateur de pseudo intégration et de pensée critique. Je prends un exemple simple. A l'époque où je commençais mes recherches sur la télévision, en 1980, je suis allé à Atlanta, où il y avait deux ou trois petites paraboles. J'ai fait un papier dans *Le Monde* et on m'a traité de fou. Pourtant je me contentais de dire que cela allait changer la face du monde, parce que la production de l'information allait être p.030 mondiale. Les Américains ont cru de bonne foi qu'avec une information mondiale ils provoqueraient l'adhésion au modèle démocratique occidental. Mais ils ont une manière tellement américaine de faire de l'information que CNN a été un accélérateur terrible de l'antiaméricanisme. L'effet boomerang est le même pour toutes les technologies de l'information. Donc vous avez à la fois une performance croissante, une capacité à faire passer plus vite les messages, et en face une résistance plus grande. Voilà pour la première philosophie, qui est largement dominante et très puissante, avec les industries de l'information. Elle est séduisante pour chacun d'entre nous. Nous sommes tous équipés de technique.

Mais je lui préfère la seconde philosophie, de nature politique, qui adosse la communication à une conception de la démocratie et qui insiste sur la dimension anthropologique et humaine. En gros, la question est de savoir ce qui se passe une fois qu'on ferme tous les tuyaux, quand les êtres humains se retrouvent dans la rencontre avec autrui. La troisième révolution de la communication se fait face à la démocratie, face à nos sociétés. La première chose à dire là-dessus, c'est que la démocratie de masse est une immense victoire. Le suffrage universel est une immense victoire.

## Demains précaires

Il a fallu trois ou quatre siècles pour y arriver. L'idée de l'égalité de la communication, comme celle du suffrage, est un principe normatif.

Ce qui me frappe, ensuite, c'est que la démocratie de masse s'est installée et qu'aussitôt elle a été critiquée : on a déploré la standardisation et l'abrutissement. Radio et télévision ont été mises en cause. Du coup, depuis une trentaine d'années, on a une sorte d'adhésion immédiate à l'égard de tout ce qui fractionne la communication par publics spécialisés. Les nouvelles technologies favorisent cette tendance. Je suis frappé de constater, dans l'histoire de la pensée politique, qu'au moment où on avait enfin une problématique du lien social collectif, qui n'est pas évident, on a dit qu'il fallait absolument segmenter, parce que la segmentation est plus démocratique. La première question politique à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui, que ce soit sous le nom de communautarisme ou sous celui de fragmentation de la société, est la suivante : une fois qu'on individualise en fonction des marchés et des techniques, comment peut-on ensuite globaliser les individus ? Vous pouvez appartenir à 14 cantons ou à 25 municipalités, mais vous êtes aussi suisse, italien, chinois ou allemand. En termes de communication et de démocratie, la question est de savoir comment, une fois qu'on a tout individualisé, on recrée du lien social et du lien culturel. C'est la question qui est <sup>p.031</sup> devant nous, à la fois pour les communautarismes et pour les sociétés multiculturelles. Car nos sociétés se sont ouvertes sur le reste du monde en même temps qu'elles n'acceptent pas beaucoup les autres. La question politique à laquelle nous sommes confrontés est celle de la construction d'une société multiculturelle. Prenons le cas de la France. Nous

## Demains précaires

sommes une société multiculturelle parce que depuis toujours nous sommes une société de brassage. Il y a les populations d'outre-mer, les anciennes colonies et la francophonie. Un Français est une personne qui appartient à plusieurs identités. Curieusement, la France n'a pas conscience de la richesse de son caractère multiculturel. Depuis quelque temps elle se referme, comme d'ailleurs tous les pays européens, sous l'effet de la tentation populiste de résister à la négociation dans le cadre d'une société multiculturelle.

La troisième révolution de la communication pose, enfin, le problème de l'hypermédiatisation de nos sociétés. A partir du moment où on est dans l'illusion de la transparence politique, on arrive à ce qu'on appelle la « pipolisation », à savoir la fin des espaces public et privé. Le paradoxe est qu'il a fallu trois siècles pour construire l'espace privé, qui est une conquête démocratique liée à la liberté individuelle, et qu'aujourd'hui, grâce à la puissance des moyens techniques, grâce au marché et grâce aussi au fait que la politique étend sans cesse son champ, on essaie par la « pipolisation » de supprimer la frontière fondamentale entre le public et le privé. Nous savons tout des travers privés de nos politiciens. Ce processus, qui inverse les valeurs, est une véritable caricature communicationnelle. On suppose qu'entrer dans la chambre à coucher du Premier ministre nous fera mieux comprendre sa politique. C'est évidemment faux, car de toute façon il n'y a pas de continuité entre l'homme politique et le citoyen. La question théorique posée par cette espèce de généralisation de la communication politique est de savoir jusqu'à quel point on peut établir un continuum entre communication et politique.

## Demains précaires

Certes, il n'y a pas de politique sans communication. Certes, la communication est la plupart du temps de la politique. Mais l'ordre de la communication n'est pas celui de la politique. La politique appartient à l'ordre de l'action, ce qui n'est pas la même chose que la communication. Nous avons actuellement en France l'exemple typique d'un président de la République qui essaie d'établir un maximum de continuum entre communication et action, en étant constamment présent dans la communication. C'est un exemple intéressant. Jusqu'où, en définitive, peut-on modifier la communication politique et à partir de quand faudra-t-il réintroduire de la différence ? Pour <sup>p.032</sup> terminer sur le fonctionnement des sociétés démocratiques, j'essaie de dire depuis plusieurs années, sans grand succès, que plus nous sommes dans une société d'interaction, de pseudo visibilité et de pseudo transparence, plus il faut absolument préserver la différence des ordres symboliques. Je crois beaucoup au conflit des légitimités. En gros, nos sociétés reposent sur trois ordres, celui de l'information, celui de la connaissance et celui de l'action. Il ne faut pas mêler ces trois registres. Si on mélange tout, si on supprime les références et les distinctions symboliques, on crée apparemment de la communication mais, en fait, on met en place les conditions de l'anomie.

Le problème posé par le triomphe d'un certain modèle de communication, au niveau de nos sociétés démocratiques, est finalement qu'il supprime les intermédiaires. Or il n'y a pas de société démocratique sans intermédiaires, les professeurs, les curés, les militaires. Bref, tout ce qu'on veut supprimer aujourd'hui, parce qu'on considère qu'une société *on-line* n'a pas besoin de tout ça. J'attends le jour où se produira la révolte des

## Demains précaires

citoyens *on-line*. Car vous et moi devenons des consommateurs *on-line*. Nous faisons tout nous-mêmes. Dans les supermarchés, nous allons bientôt remplir les caddies, puis les sortir et faire nous-mêmes notre compte. Pour l'instant, nous sommes fascinés. Nous sommes contents de tout faire en télé : télé-achat, télé-banking, télé-diagnostic. Mais en fait de diagnostic, quand un problème de santé grave se présente, nous allons voir un, deux, trois médecins, parce que nous voulons le dialogue humain, quelqu'un en face de nous. Ce n'est pas le télé-diagnostic qui va nous rassurer sur un risque de cancer. Mais pour le reste, on nous vend tout avec le préfixe « télé ». Je ne sais pas jusqu'où on peut aller dans cette direction. En dehors des questions de traçabilité, qui sont énormes, en dehors des questions de liberté individuelle, je pense qu'on ne se sortira d'un monde interactif qu'à condition de réintroduire des bornes symboliques.

Deux ou trois remarques en conclusion. Oui, il y a un changement de paradigme dans le concept de communication. Il est central dans nos sociétés démocratiques, dans les problématiques de la communication et dans la mondialisation. Pour moi, cette question est aussi importante que la santé, l'éducation ou l'environnement. On a pris conscience des enjeux de l'environnement en trente ou quarante ans, ce qui est un immense progrès. Je pense qu'il faut qu'on prenne conscience des enjeux politiques de la communication. Car c'est d'abord une question politique au sens large. Ce n'est pas une question technique, c'est un peu une question économique, bien sûr, mais c'est <sup>p.033</sup> avant tout une question anthropologique et politique. Ce concept est donc central pour penser la mondialisation et la démocratie. En reposant la question du rapport à l'autre, il doit permettre de

## Demains précaires

revaloriser la notion de cohabitation, dont j'ai déjà parlé. Cohabiter, ce n'est pas établir une communication au rabais. C'est probablement ce qu'il y a de plus important dans le cadre d'un monde ouvert. Il suffit de regarder nos journaux télévisés, nos sociétés, nos médias et nos débats. Si nous n'arrivons pas à penser les conditions d'une cohabitation, alors la communication et l'information, qui furent des valeurs d'émancipation et de paix, peuvent parfaitement devenir des facteurs d'asservissement et de guerre. C'est en cela précisément qu'il y a un enjeu politique majeur, pas seulement pour les pays riches, mais naturellement pour l'ensemble des pays. Et nous n'arrivons pas à comprendre que ce changement de paradigme de la communication a comme enjeu de savoir si la communication peut rester un facteur de paix ou si au contraire elle risque de devenir, hélas, un accélérateur de haine et de guerre. Je vous remercie.

\*

## DÉBAT

@

**NICOLAS LEVRAT** : Pour initier un débat sur les thématiques abordées par Dominique Wolton, j'ai demandé à trois intervenants choisis d'ouvrir les feux. Deux d'entre eux sont bien connus du public genevois, car ils s'expriment fréquemment dans notre presse locale ; le troisième, universitaire zurichois, est moins exposé publiquement, et donc moins connu. Je les remercie d'avoir accepté, eux aussi à brève échéance, cette invitation à débattre.

Nous entendrons ainsi pour un premier commentaire et peut-

## Demains précaires

être quelques questions Joëlle Kuntz. Joëlle Kuntz est géographe de formation ; elle mène une brillante carrière de journaliste, dans la presse française puis suisse. Elle est actuellement éditorialiste au journal *Le Temps*, et parallèlement développe des talents d'essayiste en publiant des ouvrages fort appréciés de la critique. Ainsi en 1976 *Portugal : les fusils et les urnes*, puis en 1993 *L'Agrandissement*, et tout récemment, en 2006, une remarquable *Histoire suisse en un clin d'œil*, mais aussi en 2004 une réflexion qui rejoint le sujet de notre conférencier de ce soir, *Adieu à Terminus : réflexions sur les frontières d'un monde globalisé*.

<sup>p.034</sup> Ensuite nous entendrons Francis Cheneval. Dr en philosophie de l'Université de Fribourg, ayant étudié les sciences politiques à la prestigieuse Université de Georgetown, il est actuellement professeur de philosophie politique à l'Université de Zurich. Il enseigne également à l'Institut européen de l'Université de Genève ainsi que dans plusieurs universités étrangères. Il est également rapporteur pour la Commission des Nations Unies sur 'The legal empowerment of the Poor' (les cadres juridiques pour une émancipation de la pauvreté), commission coprésidée par Madeleine Albright et Hernando De Soto. Ses travaux et ses ouvrages recourent, bien que selon une approche et sous un angle différents, plusieurs des préoccupations qu'a exposées Dominique Wolton pour ce qui concerne les conséquences du dépassement des cadres nationaux. Il a notamment publié en français *La cité des peuples* en 2005, ainsi que plusieurs ouvrages de référence en anglais et en allemand. Il dirige plusieurs projets de recherche du Fonds national suisse pour la recherche scientifique, portant sur la légitimité, l'identité et la démocratie.

Enfin, nous entendrons Antoine Maurice, qui comme Dominique

## Demains précaires

Wolton a obtenu un doctorat en sociologie après une licence en droit. Sa riche et diverse carrière l'a conduit à exercer ses talents tant dans le journalisme — il a notamment été un éditorialiste influent au défunt *Journal de Genève* — que pour la diplomatie suisse et maintenant l'Académie. Actuellement éditorialiste à la *Tribune de Genève*, il est également professeur de sociologie et d'histoire du journalisme à l'Université de Neuchâtel. Il est membre du Comité des Rencontres Internationales et enseigne, lui aussi, à l'Institut européen de l'Université de Genève. Auteur d'ouvrages sur la presse, mais aussi sur le Brésil, la France, l'Allemagne et les États-Unis d'Amérique, Antoine Maurice porte aujourd'hui un regard critique sur l'évolution de la sphère médiatique et les messages qu'elle véhicule.

**JOËLLE KUNTZ** : Vous avez présenté un système extrêmement complexe. Permettez-moi de vérifier, sans arrogance, si je vous ai bien compris, en faisant une très brève synthèse.

D'abord, la théorie de la communication est une théorie politique. Ensuite, c'est une théorie politique de la cohabitation dans un monde mondialisé et ouvert, mais pas forcément communicant, et c'est une théorie de la cohabitation fondée sur une morale de caractère humaniste.

p.035 Quelques postulats sont à la base de cette théorie. Premier postulat : tout le monde doit pouvoir communiquer à égalité, nous sommes tous égaux — un homme, une voix — et dès lors qu'on est capable de reconnaître à l'autre le statut d'égal, et donc de le tenir pour un récepteur égal à soi, les conditions d'une communication sont établies. Deuxième postulat : c'est dans ces conditions de communication que se jouent la guerre et la paix. La

## Demains précaires

communication, c'est donc la paix, et l'incommunication, ce n'est pas forcément la guerre, mais c'est un éventuel instrument de la guerre. Mon résumé est-il correct ?

**DOMINIQUE WOLTON** : Il est parfait. La seule chose que je puis ajouter, c'est que la communication est l'horizon des rapports humains et des rapports sociaux. Etymologiquement, le mot communication a deux origines. Une origine non pas judéo-chrétienne mais chrétienne : communiquer, c'est partager, communier — le mot fort que nous cherchons tous. A partir du XVII<sup>e</sup> siècle, avec le progrès technique, communiquer, c'est aussi diffuser. Tout le problème, toute l'ambiguïté viennent du fait qu'on confond diffusion ou transmission avec communication et partage. Mais peu importent les raisons pour lesquelles on souhaite communiquer : ce sur quoi on bute très souvent, voire la plupart du temps, c'est le fait que l'autre, à qui on veut dire quelque chose, ne reçoit pas le message — parce qu'il s'en fiche, qu'il n'est pas d'accord, qu'il est ailleurs ou pour mille autres raisons. L'incommunication est ontologiquement liée à la communication. L'une des métaphores les plus extraordinaires, pour illustrer la position de celui qui essaie désespérément de dire quelque chose à quelqu'un, c'est : « Attention, un train peut en cacher un autre ». C'est une réalité ontologique de toujours.

**JOËLLE KUNTZ** : Si tel est le cas, je voudrais, pour vérifier la validité de votre proposition, qu'on teste les hypothèses contraires.

**DOMINIQUE WOLTON** : Les sciences humaines ne marchent pas toujours comme cela... Mais ce n'est pas grave, allons-y.

## Demains précaires

**JOËLLE KUNTZ** : Voici une hypothèse inverse : c'est dans la crise et du fait de la crise d'une relation, que ce soit au sein d'un petit groupe, d'un État ou <sup>p.036</sup> entre plusieurs États, qu'on s'intéresse réellement le plus à l'autre. On s'y intéresse émotionnellement, activement. D'être échauffée par le risque, la communication devient beaucoup plus communicante que lorsqu'elle est sans enjeu. Je vous donne un exemple — vous me direz s'il vous paraît pertinent : les relations franco-allemandes. Tant qu'il y avait entre la France et l'Allemagne des problèmes graves d'histoire, d'incommunication, d'incompréhension, les deux pays s'intéressaient passionnément l'un à l'autre. On écrivait des livres, on payait des professeurs, on jetait des ponts. On avait une formidable volonté de comprendre l'autre activement. Et un beau jour, on a compris. Cette relation, qui était très active, est devenue morne. En réalité, la France a cessé de s'intéresser à l'Allemagne et vice-versa.

Pour prendre un exemple encore plus provocant, je dirais que la même chose se produit en Suisse. Le problème de ce pays, c'est qu'on ne se connaît pas. Mais depuis le Sonderbund, nous avons déclaré la crise finie et, de fait, nous ne sommes plus en crise. Du coup nous ne nous intéressons plus les uns aux autres. Politiquement, c'est en fin de compte plus morne que vivant. Il ne se passe pas grand-chose. On communique pacifiquement. Par rapport à votre hypothèse (communication = paix), on peut se demander si, au contraire, la paix n'est pas une absence de communication.

Je vous saurais gré de me dire tout le mal que vous pensez de cette proposition.

## Demains précaires

**DOMINIQUE WOLTON** : Je crois que c'est une bonne idée de faire l'hypothèse inverse. Vu la conception que j'ai de la communication, vous comprendrez bien que la crise en fait partie. Elle est incluse. Donc pour moi, par définition, la crise est dans la communication. Je suis assez d'accord sur le fait que de temps en temps les tensions peuvent créer les conditions d'intercompréhension, mais jusqu'à un certain point seulement. Si vous prenez le cas de la Belgique ces jours, ou les relations entre Israéliens et Palestiniens, vous avouerez que les conditions de communication sont faibles. Autrement dit, l'hypothèse d'une crise comme facteur de rapprochement entre les points de vue n'est applicable que tant que la séparation, ou la haine, ou l'incommunication totale ne l'emportent pas.

Le dialogue franco-allemand est plus compliqué que vous ne le suggérez. On s'est tapé les uns sur les autres pendant trois guerres, on a refait l'Europe à six autour d'un noyau fédérateur. On a maintenant un problème de passage du relais à la quatrième génération. Cela pose <sup>p.037</sup> un problème de langue. La tragédie de l'Europe, c'est que l'importance de l'allemand a diminué. L'égoïsme des peuples est toujours le même : les Français, au lieu de défendre absolument l'allemand comme langue de travail, on dit que c'était sans importance. Mais ce qu'ils n'ont pas vu, c'est qu'après l'allemand, ça a été au tour du français de baisser. Du coup, l'espagnol va se mettre aussi à baisser, et on va se retrouver dans une situation communicationnelle impossible, qui consisterait à croire que l'Europe peut se faire autour du seul anglais. Je ne discute pas la place de l'anglais, mais derrière l'anglais il y a les quatre langues que je viens de nommer et les autres. Ce qui est en question, dans le rapport franco-allemand, c'est que depuis

## Demains précaires

peu, il se trouve dans une situation d'incommunication totale. Un Allemand ne comprend pas un Français et réciproquement. Il en va de même avec les Britanniques — et il y a quatre siècles que ça dure. L'incommunication avec les Britanniques est forte. Cela n'empêche pas les liens de solidarité de s'être développés. Autrement dit, vous pouvez avoir une capacité d'action, de rapprochement et de coopération sans qu'il y ait beaucoup de communication. Ça ne me dérange pas.

On peut poser le problème en dehors des exemples historiques. Prenons la psychanalyse. Elle affirme que ça ne marche jamais entre les êtres humains. Mais cela ne veut pas dire que les êtres humains sont sans importance ! Ce n'est parce que ça ne marche pas qu'il n'y a pas d'histoire. Il peut y avoir une histoire pacifique. Il peut même y avoir une histoire où on fait des choses en commun. Qu'est-ce qu'une famille, un couple, une entreprise, une société ? Ce que je veux dire par là, c'est que la pire des choses, c'est de croire que les gens se comprennent. Il faut se comprendre un peu, bien sûr. Mais votre référence à la crise ne me dérange pas, pas plus que la référence à l'incommunication, parce que finalement la crise, l'incommunication laissent un espace ouvert, dialogique, pour la volonté de convaincre ou de séduire. Tant qu'on s'engueule mais ne se tue pas, c'est gagné. Tout le problème est de ne pas toucher le tissu communicationnel.

C'est pour cette raison d'ailleurs que j'admire beaucoup la diplomatie, qui prend de plus en plus d'importance du fait que tous les messages peuvent être envoyés à tout instant partout dans le monde. Même si les États savent tout par leurs services de renseignements, il y a un moment où les relations entre États doivent passer par les êtres humains. La souplesse des diplomates

## Demains précaires

permet d'amortir tous les chocs. Et quand les relations diplomatiques sont rompues entre deux États, il reste les ambassadeurs ou les chargés de mission. Ils se rencontrent, ils causent, ils parlent de bricoles sans importance : peu <sup>p.038</sup> importe, le contact humain est là. Et le jour où il faut reprendre la politique, renouer le lien, rétablir la communication, les petits riens qui ont meublé leurs contacts sont quelque chose à quoi ils peuvent raccrocher la communication. Car personne n'a perdu sa fierté et son orgueil. En d'autres termes, on peut avoir de la mécommunication, une communication secondaire ou faible, cela n'empêche pas de conserver une grande capacité d'action. En revanche, quand la rupture devient absolue, alors il n'y a plus que la guerre.

**JOËLLE KUNTZ** : A quelles conditions, la rupture ? Je prends un exemple. Nous avons tous des problèmes d'incommunication, des difficultés de communication avec les musulmans en Europe.

**DOMINIQUE WOLTON** : Pas tous les musulmans, pas tous les Européens, de manière différente selon les pays. C'est plutôt un stéréotype qui s'installe, celui du bouc émissaire.

**JOËLLE KUNTZ** : C'est un stéréotype, d'accord. Mais ce stéréotype, justement, est-il un élément de non-communication, ou est-il au contraire le symptôme d'une crise, traduit-il une recherche, un désir de compréhension, de la part de mondes qui se rapprochent, qui ne se connaissent pas et qui commencent par entrer violemment en conflit, en attendant de trouver les modalités d'une meilleure compréhension ? A travers la crise, l'engueulade, la caricature, l'exagération, et même une certaine

## Demains précaires

violence, on parviendrait à déboucher sur une certaine compréhension, avec en fin de compte l'intervention de la politique.

**DOMINIQUE WOLTON** : Je suis tout à fait d'accord. La communication, pour moi, n'est jamais pacifique. Elle est toujours violente — négociation, affrontement, etc. Mais elle n'existe que tant qu'elle pose le principe du respect de l'autre. Pour ce qui concerne l'islam, tout le monde connaît l'histoire de l'Europe. « L'homme malade de l'Europe », dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, cela veut dire quelque chose. En 1683 a lieu le dernier siège de Vienne, levé par un prince polonais. Dans la conscience européenne, la question de l'islam est ancienne et compliquée. Tant qu'on respecte l'autre, c'est-à-dire en l'occurrence l'islam comme religion, comme civilisation, comme culture, ça va. Tant que l'Europe <sup>p.039</sup> reconnaît tout ce qu'elle doit à l'islam, ça va. Mais quand on dit que dans le conflit des civilisations et des cultures, tout compte fait, il y a une inégalité, alors ça va aller très mal.

En d'autres termes, je dis oui à toutes les formes de communication violentes, à condition qu'on y reconnaisse l'égalité de l'autre. Et la difficulté qu'a l'Europe actuellement, c'est qu'elle est prise au piège de ses propres valeurs : elle n'est pas capable de les respecter dans le dialogue avec l'islam et dans les dettes qu'elle doit à cette civilisation.

495, c'est la fin de Rome ; 1454, c'est la chute de Constantinople : ces deux dates définissent ce qu'on appelle conventionnellement le Moyen Age européen. A Byzance, vous avez la totalité du legs gréco-latin. Ce legs passe sur la côte orientale de l'Italie et crée les conditions de la Renaissance aux

## Demains précaires

XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Si vous avez une petite distance historique, vous vous apercevez que l'islam, là-dedans, n'est que l'un des avatars d'une histoire bien plus ancienne. Là-dessus on peut se disputer. Mais pour cela il faut introduire des éléments de culture. Autrement dit, la communication, au bout d'un moment, oblige à admettre la culture — c'est-à-dire le point de vue de l'autre.

**FRANCIS CHENEVAL** : Je suis content d'avoir entendu la conférence de Dominique Wolton, de participer à ce débat et, peut-être, d'apporter une humble contribution à la difficile communication entre Suisse allemande et romande.

J'apprécie beaucoup votre travail, Dominique Wolton, parce que, on l'a déjà dit, vous faites une théorie humaniste de la communication et résistez à un certain romantisme politique dans la conception des relations entre amis et ennemis. Vous prenez au sérieux l'être humain en tant que sujet de la communication, vous ne liquidez pas le sujet comme l'ont fait certains autres intellectuels de notre temps, et vous nous rappelez la résistance du récepteur et le rôle clé du citoyen critique et libre.

Mon commentaire va porter surtout sur ce que j'ai lu dans vos publications, et que je n'ai pas vraiment reconnu dans ce que vous avez dit ce soir. J'ai appris de vous qu'il y a toujours une double hélice de la communication. D'une part, celle-ci est normative, herméneutique, et porte sur l'échange des mondes vécus. C'est la tentative de construction d'un monde vécu partagé, la tentative de compréhension de l'autre en tant que tel, la tentative de la reconnaissance mutuelle et de la reconnaissance de la différence, etc. C'est là le premier volet de la communication, dans votre théorie. Le second volet, c'est la p.040 communication fonctionnelle.

## Demains précaires

Dans le monde technico-causal, soumis au paradigme quantitatif, la communication a une fonction d'utilité et d'intégration de systèmes fonctionnels. Vous dites que ces deux volets de la communication se recoupent toujours. Vous n'établissez donc pas une opposition, une dichotomie pure et dure entre communication normative ou herméneutique et communication fonctionnelle.

Le discours démocratique, l'art du politique portent à mon sens plutôt sur l'intégration de ces deux discours. Car une communication qui ne serait que culturelle, qui ne porterait que sur la reconnaissance de l'autre, sur les émotions, sur les mondes vécus, le subjectif, etc., ne serait pas assez solide pour construire un monde partagé, à l'intérieur d'un monde qui est aussi fonctionnel et qui a aussi ses nécessités systémiques, économiques, etc. Dans ce monde, le discours sur les faits, sur les systèmes, sur le fonctionnel doit aussi être intégré. L'art du politique démocratique, c'est surtout de jouer un peu sur les deux registres.

Ce qui rend cela possible, ce n'est pas seulement une théorie de la communication et une notion de la communication que chacun intériorise, c'est aussi le fait que nous construisons des institutions. J'aimerais que vous parliez davantage des institutions. Car ce sont les institutions qui conditionnent la communication. Celle-ci ne se joue jamais dans le vide. Notre communication politique, en Suisse, est conditionnée par nos institutions et nos procédures politiques. La communication politique, en Europe, est conditionnée par l'Union européenne, par les procédures, par les institutions. Le progrès que nous pouvons réaliser porte sur l'art d'intégrer les discours communicationnels dans des institutions adéquates. Et ce sont, selon moi, les institutions qui intègrent la communication normative à la communication fonctionnelle.

## Demains précaires

**DOMINIQUE WOLTON** : Merci pour vos commentaires. Je n'ai pas parlé de la double hélice, mais c'est quelque chose qui me fascine. Je crois que les deux sont constamment liées. On rêve de communication, on fait de la « com ». Le normatif est toujours lié au fonctionnel, dans une ambiguïté fondamentale : on veut respecter l'autre, et en même temps on s'en fout. On est donc toujours dans une négociation avec soi-même entre les différents aspects de la question. Pour éviter que cette communication assez ouverte devienne facteur d'anomie, il est vrai que le jeu des institutions est fondamental. Dans les secteurs que je connais en tant que chercheur, j'ai une position normative très simple, qui fait qu'on me traite de conservateur : je pense qu'il n'y a pas de liberté de <sup>p.041</sup> la communication sans loi. Il faut des lois. Il faudra absolument des lois pour Internet, au niveau mondial. Il faudra un cadrage des différents concepts de l'information, il faudra une bataille gigantesque dans les industries de la connaissance. Je suis tout à fait d'accord, il n'y a pas de liberté de la communication sans institutions démocratiques qui fixent des cadres, des règles, des interdits et des procédures.

Ceci dit, et c'est le génie de la démocratie, une fois que vous avez encadré ou instrumentalisé, il faut aussi laisser la possibilité de la critique. Une des raisons pour lesquelles Internet a un tel succès depuis quelques années, c'est que c'est d'une ambiguïté folle : c'est à la fois de la spéculation, de la corruption et tout ce qu'on veut, parce que c'est une poubelle à systèmes d'information, et en même temps c'est un espace critique réel. Pour l'instant les gens n'y voient que la dimension de liberté critique, avec l'idée de refondation de la démocratie ou de dépassement des États, sans voir que l'essentiel n'est pas là. Même si vous avez un

## Demains précaires

encadrement institutionnel démocratique, vous aurez toujours de la critique. Je pense qu'il serait grave, en ce qui concerne la communication, que des systèmes techniques se développent sans encadrement institutionnel. D'ailleurs je pense que le Sud va nous demander de réglementer.

J'ai fait allusion tout à l'heure à la bataille qui s'est déroulée en 1980 à l'UNESCO. Ce qui s'est passé alors va se passer à nouveau dans une dizaine d'années. En 1980, le tiers-monde et l'Union soviétique ont dit à l'Occident qu'ils en avaient assez de sa liberté de l'information. La liberté de l'information, ont-ils dit, c'est un occidentalisme, ce n'est que votre vision du monde. A l'époque, 90 % des flux se faisaient dans le sens Nord-Sud. Ils nous ont demandé ce que nous consommions d'eux, ce que nous acceptions d'eux : rien. Le monde capitaliste occidental, à ce moment-là, a eu raison de répondre à l'Union soviétique et au tiers-monde qu'ils étaient mal placés pour parler de liberté de l'information, et a par conséquent gagné cette bataille. Mais la question politique posée en 1980 se reposera en 2010. A savoir : puisque nous sommes dans un monde ouvert, il faut bien qu'on ait une régulation si on veut que chacun y ait sa place. Il faudra donc des institutions mondiales qui soient capables de réguler tant soit peu les industries de la connaissance, les industries culturelles de la communication, de telle sorte qu'il y ait, non pas nécessairement une égalité des flux, mais un minimum de réciprocité. S'il n'y a pas de réciprocité, alors se produira un rejet très violent de la philosophie de la communication occidentale.

<sup>p.042</sup> Nous, les Occidentaux, avons inventé la conception de l'information et de la communication et l'avons exportée dans le monde entier, violemment ou démocratiquement, peu importe.

## Demains précaires

Nous la considérons comme universelle. Si nous voulons vraiment qu'elle soit universelle, il faut que nous la passions au tamis du respect de la liberté culturelle — ce qui n'est pas facile à accepter — et que nous acceptions qu'elle soit organisée dans des institutions. Nous n'en sommes pas là, parce que je vous rappelle que s'il y a un endroit qui est un Far West au niveau mondial, c'est le marché de la communication. Les États-Unis, qui le contrôlent, ne veulent absolument pas de régulation. Ils veulent une régulation timide sur la question de l'environnement, parce que la pression mondiale est ainsi faite qu'il faudra bien, progressivement, éviter de laisser trop de poubelles à nos enfants. Mais sur la communication, c'est exactement l'inverse, puisque le paradigme, le modèle, la référence, l'intuition qu'il y a derrière les mots d'information et de communication, c'est la liberté. Pas de contrainte. Il va falloir admettre que si on veut un jour de la liberté de communication, il faudra un minimum de contrainte, et donc des institutions. Mais on n'y est pas encore. Et une fois que les institutions seront là, il faudra accepter la dimension critique.

C'est l'enjeu du statut de l'UNESCO parmi les organisations internationales : sera-t-elle capable de porter ces batailles, c'est-à-dire ces conflits entre des intérêts contradictoires, pour arriver à un minimum d'organisation institutionnelle ? Si l'UNESCO n'y arrive pas, ce sera la guerre de la communication. Je prends un exemple simple : la principale différence entre la première et la seconde guerre du Golfe, c'est que dans la première, il y avait un monopole occidental de l'information, et que dans la seconde, il y a quatre chaînes d'information arabes qui existent simultanément. Ça change toute la vision du monde. Ce n'est plus CNN qui donne la vision du monde. Il y a conflit de valeurs. Tout le monde peut

## Demains précaires

aller voir Al-Jazira. Mais Al-Jazira et les autres chaînes arabes ont encore une conception très occidentale de l'information. En d'autres termes, l'occidentalisme reste, pour l'instant, une forme d'universalisme. Mais si nous ne faisons pas plus attention que ça à l'altérité, si nous ne respectons pas plus, notamment le monde arabe, mais d'autres aussi, il va y avoir par définition un retournement. Je connais bien ces chaînes de télévision. Comme par hasard — et cela devrait faire plaisir aux francophones — il y a énormément de francophones dans leurs *newsrooms* et leurs salles de rédaction. J'ai souvent demandé pourquoi. Leurs patrons m'ont donné cette réponse naïve : parce qu'un Libanais, un Palestinien, un <sup>p.043</sup> Tunisien, un Marocain, un Algérien savent ce que c'est que la politique ; vous les francophones, vous adorez la politique. Et du coup on se trouve devant des chaînes d'information arabes, à Dubaï ou ailleurs, dont les *newsrooms* sont composées en grande partie de francophones. Ce qui prouve que la culture politique est passée quelque part.

Si nous ne sommes pas capables d'entendre cette altérité, il y aura, dans un premier temps, un heurt de philosophies de l'information : il y aura des chaînes égyptiennes, puis indiennes, brésiliennes, etc., et on aura, en lieu et place d'une vision mondiale, une cacophonie. Puis, dans un second temps, on aura des heurts de culture. Notre avancée technologique, notre avancée culturelle, notre expérience du rapport à l'autre n'est pas suffisamment forte aujourd'hui pour admettre réellement l'intelligence et la culture de l'autre. C'est toute la tragédie du monde occidental, qui est en avance. Le boomerang risque de tout embarquer, la mondialisation, les valeurs universelles, etc.

## Demains précaires

**ANTOINE MAURICE** : Dans l'échantillon de sa pensée que Dominique Wolton nous a livré ce soir, je retrouve ses qualités : des convictions qui s'ancrent fortement du côté de la liberté, même s'il y apporte quelques bémols, et une réactivité, qui est celle des meilleurs journalistes, par rapport au changement extraordinaire du champ, des techniques et des procédures de la communication. Vous avez un talent remarquable pour en déchiffrer très rapidement les enjeux.

J'aimerais revenir sur la question de la légitimité, que les deux précédents intervenants ont déjà soulevée. Vous avez défini la communication, un peu comme la démocratie — vous avez même poussé le parallèle très loin —, comme étant une valeur. Par rapport à la « com », telle qu'on l'entend communément, est-ce qu'il y a une communication qui peut se targuer d'une certaine légitimité, notamment dans les sociétés démocratiques, mais aussi dans les autres ? Dans cette optique, j'aimerais que vous prolongiez votre réflexion sur l'évolution de ce que Habermas, mais déjà Kant, ont appelé l'espace public, avec ses procédures, ses règles et son argumentation. Vous faisiez allusion tout à l'heure à l'information française dans les *newsrooms* et à son inclination pour la discussion rationnelle. Je me demande si tout cela a encore, aujourd'hui, une actualité autre que philosophique. Je pense aussi à une préoccupation assez présente dans les démocraties, portant en particulier sur les processus de « pipolisation » et sur le tout-émotionnel, qui sont en train de prendre dans les médias la place la plus importante.

<sup>p.044</sup> De ce point de vue, j'aimerais reprendre l'exemple suisse, en partant comme ma collègue Joëlle Kuntz de l'exemple franco-allemand. Un humoriste anglais, il y a quelques décennies, disait

## Demains précaires

que le secret des Suisses, le secret de leur cohabitation, c'était leur indifférence réciproque. C'était une provocation. Mais je me demande si dans l'indifférence, et dans la forme médiatique de l'indifférence, il n'y a pas aussi le germe de la tolérance, du respect et d'une certaine rationalité des rapports. C'est pour cela que la politique suisse est, non pas complètement éteinte, mais souvent très ennuyeuse — sauf ces jours, puisque nous sommes à la veille d'élections. Elle est peu « pipolisée ». Elle est traditionnellement peu axée sur les subjectivités et peu basée sur les personnalités. Elle préfère l'échange d'arguments, surtout quand ils ont quelque chose à voir avec l'économie ou la gestion. Cette vertu d'indifférence, je me demande en fin de compte si elle n'est pas quelque part au cœur de la communication en tant que valeur, et en tant que valeur qui se fonderait sur la rationalité. Est-ce que vous me rejoignez sur ce terrain ?

**DOMINIQUE WOLTON** : Suis-je habermasien ? Comme tout Allemand de sa génération, Habermas rêve de réduire la violence par la discussion rationnelle. Je suis plutôt aronien, c'est-à-dire que je pense que l'horizon de toute société, c'est la guerre. Je dis donc oui à la tentative d'introduire de la rationalité dans la communication, mais la limite de Habermas, c'est que l'espace public auquel il pense est l'espace public bourgeois, c'est l'espace de l'*Aufklärung*, du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce qui m'intéresse, c'est la société de masse, le bordel de nos sociétés où il y a le suffrage universel pour tout le monde, où tout le monde vote, circule, consomme, où un milliard et demi de personnes voyagent. C'est ce qui m'intéresse. Là-dedans, on ne trouve pas la rationalité du modèle habermasien. Et pourtant, ce n'est pas l'anomie. En fait je suis fasciné par l'inverse : non la perte d'intelligence de la culture

## Demains précaires

bourgeoise, mais l'extraordinaire intelligence populaire qu'il y a dans les sociétés qui n'ont pas de culture, ou qui ont une culture qui n'est pas du même niveau, où en fin de compte la démocratie de masse n'a engendré aucun désordre. Certes cette société n'existe pas depuis longtemps, mais en soixante ans il n'y a pas eu de grosse catastrophe. Cela veut dire qu'il y a une intelligence populaire qui dépasse largement les cadres de la rationalité classique.

La question qui m'intéresse est de savoir comment tiennent nos sociétés complètement ouvertes, et de plus en plus ouvertes depuis <sup>p.045</sup> trente ans, avec leur consommation de masse, leur démocratie politique de masse, leurs médias, leurs sondages, leurs voyages, sociétés qui de surcroît, le conflit Est-Ouest ayant disparu, ont perdu leurs références idéologiques et n'ont plus de grands schémas organisateurs. Dans ce grand moment de désordre, je constate que pour l'instant ni l'anomie ni le populisme ne triomphent. Le populisme est d'ailleurs, à mon avis, la vraie question politique pour l'avenir de l'Europe. On ne veut pas le voir, parce qu'on l'analyse avec des catégories héritées des années trente.

Donc, en fin de compte, je le répète, je dis oui à un modèle habermasien qui croit à la raison et à l'argumentation, à condition de l'extraire du cadre de l'espace public du XVIII<sup>e</sup> siècle et de prendre un espace public de masse, qui est celui de nos sociétés : un espace public avec des gens d'horizons culturels différents et du multiculturalisme. Pendant tout le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle a régné la peur des masses et du peuple, surtout avec l'expérience du nazisme et du communisme. Après le double échec de ces expériences, qui ont été deux tragédies « du peuple et des

## Demains précaires

masses », il faut repenser la problématique des masses dans un cadre démocratique. Et je trouve que pour l'instant le résultat de cette problématique n'est pas catastrophique, dans tous les pays qui pratiquent le suffrage universel. Oui à la raison, oui à la nécessité des institutions, mais en même temps, de grâce, n'enfermons pas trop la discussion politique dans la rationalité. Car au bout d'un moment, tout ce qui n'est pas rationnel, et qui occupe 70 % de chacun d'entre nous, risque de faire retour de manière beaucoup plus violente. Il faut trouver un équilibre entre la gestion rationnelle, la capacité argumentative, et l'irrationnel : il faut savoir que l'homme est fou. Il est franchement fou. C'est comme ça que ça marche. Avec cela, il faut qu'on tienne la paix et la guerre. Dans ces conditions, comment arriver à animer l'espace public ?

C'est pour cela que les médias ont une responsabilité écrasante. Plus ils sont fragmentés, plus chacun se retrouve dans sa niche. Le problème, ce n'est pas la niche des uns et des autres, quoique cela amène des profits, mais de savoir comment, ensuite, on réunit les gens. Le lien social ne marche que si ces fameux médias de masse, détestés par tout le monde, reflètent à peu près l'hétérogénéité sociale. Lisbeth Neumann a proposé un concept très simple sur la spirale du silence. Quand des groupes sociaux, culturels, religieux ne se retrouvent pas dans le fonctionnement de l'espace public, ils se retirent, puis reviennent violemment. Nos démocraties ont l'obligation de faire en sorte que l'espace public médiatisé reflète à peu près toutes <sup>p.046</sup> les tendances culturelles, politiques et religieuses. Si on s'engueule, ce n'est pas grave. L'important, c'est que ça s'engueule. Quand ça ne parle plus, c'est très grave. De même quand ça parle le même langage. Il faut

## Demains précaires

admettre qu'on ne parle pas le même langage, qu'on ne se comprend pas, mais que c'est cette cohabitation conflictuelle qui assure, précisément, le fonctionnement de l'espace public. La tentation, naturellement, est de réduire le fonctionnement de l'espace public aux gens sages. Mais non ! Il faut les gens sages et les autres.

C'est pour cela que je suis admiratif devant la politique démocratique et son art de gérer la complexité. Mais cet art suppose un système médiatique et un espace public qui prennent en compte toutes les valeurs, démocratiques ou non. Pour cette raison, précisément, la politique est beaucoup plus difficile aujourd'hui qu'il y a quatre-vingt-dix ans. Le monde est plus large. Depuis vingt ans, Habermas cherche à élargir son modèle. Je ne lui en veux pas, surtout en tant qu'Allemand, d'avoir conçu ce modèle. Par sa construction argumentative, par son agir communicationnel, il essaie d'échapper à la folie des hommes. Il ne veut plus de la tragédie. Je pense, pour ma part, qu'il faut qu'on retourne vers la folie des hommes — pas trop, sous peine d'être submergé par elle.

Nous sommes des apprentis sorciers. Derrière nous, il n'y a même pas trois générations de logique médiatique et de fonctionnement d'un espace public large. Il faut être prudent, modeste, avoir des garde-fous, des lois qui organisent les médias et les services publics, qui régulent l'usage d'Internet, qui préservent le statut des journalistes — le statut des journalistes est une question fondamentale. Je n'arrête pas de m'engueuler avec mes amis gauchistes. Ils trouvent formidable de vivre dans une société *on-line*, où on n'a plus besoin de journalistes, où chacun est journaliste. C'est ridicule. Vous êtes journaliste huit

## Demains précaires

jours. Ensuite vous en avez assez. Etre journaliste, c'est un métier, avec une déontologie, une histoire, et il est heureux que les journalistes professionnels fonctionnent comme un filtre — même s'ils ne sont pas bons, et d'ailleurs, qui est bon ? — et essaient de donner un sens au monde, comme Fabrice à Waterloo. Si vous retirez cet intermédiaire, c'est comme si vous supprimiez le médecin ou le professeur. Vous avez apparemment une société interactive, et donc une société qui n'a pas de sens, puisque tout est disponible, puisque vous pouvez accéder à tout. Il faut y réintroduire les filtres. Il y a eu cet été une polémique merveilleuse : on s'est aperçu que les agences américaines spécialisées faisaient la contre-information nécessaire sur « Wikipedia ». C'est normal. Si vous avez un espace ouvert de <sup>p.047</sup> communication, il ne faut pas être naïf, vous n'y trouverez pas que la vérité. Les rapports de force vont s'y inscrire. On se trouve face à des proliférations possibles d'accès à ces sources d'information. Les forums, les possibilités de critique sont d'ailleurs un progrès. Mais face à cela, il faut qu'on renforce le rôle des médias, des radios, des télévisions, des journaux, et demain, des éditeurs *on-line*, de telle manière qu'il existe des cadres symboliques. Si vous n'avez pas de cadres symboliques, c'est l'anomie.

Je suis donc à cent pour cent d'accord avec vous, à ceci près que je prends en compte le fait que les hommes ne sont pas sages et rationnels. Si on intègre un peu plus de folie dans le fonctionnement de l'espace public, on s'assure un peu moins de guerres pour demain. Ce n'est qu'une hypothèse, bien sûr. C'est pour cela que la « com », pour moi, n'est que la pointe de la communication. Pas communication sans « com », pas de « com » sans communication derrière. L'horizon normatif de la « com »,

## Demains précaires

c'est quand même la communication. On dit toujours que les publicitaires font n'importe quoi. Mais quand vous travaillez avec eux, ils vous disent que s'ils font n'importe quoi, ça ne marche pas. Une mauvaise publicité ne marche jamais. Une bonne « pub », c'est un message extrêmement bien construit, qui est toujours lié à une réalité. Et si nous nous faisons avoir par la publicité, c'est parce que nous avons envie de nous faire avoir. Nous adorons nous laisser manipuler par un message débile sur n'importe quel truc pour faire perdre vingt kilos ou pousser les cheveux...

Deux mots sur la « pipolisation ». Peu importe si elle ne dure pas longtemps. En revanche, si elle contribue à effriter tous les cadres symboliques, alors je vois se profiler l'horizon du populisme. L'Europe est un cas intéressant. Il y a quatre cent dix millions d'individus intelligents, cultivés, civilisés. Et pourtant quatorze partis populistes forts sont parvenus à se constituer parmi les vingt-sept pays membres. Cela signifie qu'il y a une telle désaffection de la politique qu'on la retrouve dans ce phénomène. Du coup, le populisme est quelque chose de franchement discutable, pour ne pas dire plus. Nos démocraties sont confrontées à la question du maintien d'une argumentation rationnelle et de la gestion des émotions, et doivent développer une forte puissance argumentative. Car il faut constamment argumenter, contre un démagogue, parce qu'il est extrêmement séduisant. Il ne faut jamais lâcher la bataille argumentative et manier toutes les armes de l'argumentation, pas seulement la rationalité. Il ne faut pas lâcher. Je pense que le travail de veille démocratique, c'est un travail de veille argumentative. Il ne faut rien laisser passer. Il est <sup>p.048</sup> très important pour l'Europe de

## Demains précaires

résister au racisme, parce que si vous l'acceptez, c'est la porte ouverte à tout. J'ai fait une émission de télévision et un livre avec Monseigneur Lustiger. C'était un homme remarquable. Il n'y a pas beaucoup de Juifs polonais qui soient devenus archevêques et cardinaux ! Il disait toujours une chose simple : le jour où on laisse l'antisémitisme s'installer, d'une manière ou d'une autre c'est l'antichristianisme qui est derrière. C'est la même idée. Si on laisse s'installer quelque part un peu de racisme, ça veut dire qu'on fait droit à tous les populismes qui sont derrière, avec une forme ou une autre d'exclusion.

**ANTOINE MAURICE** : Je trouve que vous êtes un peu injuste avec Habermas, dans la mesure où ses préoccupations sont très exactement celles que vous venez d'exposer, dans *L'agir communicationnel* en particulier. D'une part il vient de l'École de Francfort, qui a été au fond la première à réfléchir sur la société de masse, la société moderne. D'autre part il a essayé constamment d'adapter ce cadre bourgeois, dont il a fait l'archéologie et qu'il a lui-même jugé dépassé, à une donnée dont vous avez souligné la centralité, celle de la barrière symbolique qui doit exister entre le public et le privé. On peut lui faire crédit de cela.

**DOMINIQUE WOLTON** : Oui. Mais attention : n'oubliez pas que l'École de Francfort est un mouvement d'émancipation politique qui est sorti effaré — à juste titre — du nazisme et s'est replié aux États-Unis avec une hostilité contre les médias de masse. Ce qui est intéressant, c'est que dans les années quarante, aux États-Unis, vous avez l'École de Francfort qui arrive, et que ses représentants n'aiment ni la démocratie de masse ni les médias de masse, parce qu'ils ont eu sous les yeux les exemples des radios

## Demains précaires

italienne et allemande. Du coup ils vont se méfier des masses. Or, au même moment, vous avez le mouvement empirique et critique, qui compose avec la radio et la télévision — à cet égard il est tout à fait anglo-saxon —, qui en fait les moyens d'intégrer la société américaine et qui est beaucoup plus ouvert sur leur rôle. Il y a un conflit théorique entre 1942-1943 et les années soixante. Finalement, l'École de Francfort campera sur ses positions, au titre de son expérience historique, bien sûr, jusqu'à l'hostilité déclarée d'un Adorno. Certains essaieront de revenir dans le schéma démocratique, mais ils n'y parviendront jamais qu'avec une sorte, non de méfiance, mais de prévention à l'égard de la communication de masse.

<sup>p.049</sup> Or ce qui m'intéresse, c'est exactement l'inverse : je prends à bras le corps ce fait historique. La démocratie de masse est là, la société de masse est là. Quatre ou cinq personnes ont marqué ma formation intellectuelle. J'ai été marqué en particulier par Georges Friedmann, parce qu'il vient du marxisme. C'est lui qui a introduit en France la sociologie du travail et de la communication de masse, dans les années soixante. Avec Morin, Barthes et quelques autres, il ouvre le premier centre d'étude de la communication de masse. Ces gens-là s'inscrivent dans une problématique qui est très ouverte. Comment faire pour que le progrès que représente la société de masse aille de pair avec la communication de masse ? Car la société de masse a été pensée comme un progrès — progrès par l'éducation, par la consommation, etc. Mais je comprends bien que, compte tenu de l'expérience allemande et du legs de l'École de Francfort, Habermas ne soit pas arrivé à sauter le pas. La question, pour lui, c'est : que puis-je faire aujourd'hui avec mon espace public et la

## Demains précaires

société de masse ? Pour moi, c'est clair : prenons ces concepts indispensables, mais par contre la réalité de fait, la réalité normative qu'est la société de masse, constitue un énorme progrès. Le suffrage universel pour tout le monde, ce n'est pas rien. C'est fou, mais c'est formidable.

**FREDDY SARFATI** : Je tiens à vous remercier de la rapidité, vivacité et pertinence de vos propos. J'aimerais vous interpeller sur le thème des « demains précaires ». Il y a quelques siècles, nous étions des gens très importants. Il y avait Dieu et le diable qui se battaient au-dessus de nos têtes. Si nous communiquions, à cette époque, c'était à travers la transcendance. Il est vrai que nous avons fait bien des dégâts. Très lentement, à travers les siècles, nous avons acquis la liberté. Nous nous battons pour l'individualité. Et nous débouchons — pour faire court — sur une névrose de la réalisation de soi dans l'immanence, à travers des artefacts, des performances et un productivisme à outrance. Cela nous amène de manière certaine à des demains précaires, alors que la communication est encore pour moi, malgré ces nouveaux paradigmes et ces nouveaux éléments, une chance inouïe, qui permet ce que j'appellerai la psychodiversité. C'est ma question : la précarité viendrait-elle plutôt de cette liberté retrouvée, de cette liberté qui nous laisse dans une sorte de névrose ?

**DOMINIQUE WOLTON** : p.050 J'aime bien l'idée de psychodiversité. L'une des raisons pour lesquelles nous ne parvenons pas à assumer ce destin individuel qui est l'horizon de la philosophie occidentale, c'est en effet la technique. Comme on n'arrive pas à assumer la solitude individuelle, on fuit dans les techniques. Mais au bout des techniques, on découvre ce que j'ai

## Demains précaires

appelé un jour les solitudes interactives. Il est extrêmement difficile d'assumer la liberté individuelle, parce que c'est la découverte de la solitude. Du coup on se précipite dans les techniques, en supposant que les techniques résoudront le problème de la solitude. Bien sûr, ce n'est pas vrai.

Je trouve que le mot « précaire » n'est pas aussi pessimiste qu'on le pense. Précaire, cela veut dire « fragile », et donc qu'il faut faire attention. En vous écoutant, je me demandais ce qu'est la supériorité des Européens dans l'histoire actuelle du monde. Nous avons conquis le monde à partir du XV<sup>e</sup> siècle, mais nous avons été battus partout, par de tout petits peuples. Nous avons été impérialistes et nous avons perdu. C'est pourquoi nous savons que l'autre est intelligent, contrairement à l'Américain, qui a du mal à comprendre cela — mais qui devra bien finir par comprendre. Un Européen de 1912 était d'une arrogance effrayante, parce qu'il pensait qu'il était le sommet et le maître d'une hiérarchie des civilisations. Un Européen de 2010 sait que l'autre a été plus intelligent et plus puissant que lui. Notre force culturelle, c'est que nous avons rabattu notre arrogance. Dans le dialogue des civilisations et des cultures, je pense que la culture européenne apporte une expérience, un savoir-faire, un capital qui peuvent être utiles. Autrement dit, l'Europe n'est pas le centre du monde. Mais ce qu'elle essaie de faire à trente, si elle y réussit ne serait-ce qu'un peu — et Dieu sait s'il y a eu de la haine et des morts — peut contribuer à amener un peu de reconnaissance de l'altérité. Pour moi, la précarité fait partie de la reconnaissance et de la gestion de l'altérité. L'important, c'est de reconnaître l'autre. Car nous avons un mal fou à reconnaître l'autre, parce que nous n'avons qu'une envie, c'est qu'il soit comme nous. Et s'il n'est pas

## Demains précaires

comme nous, nous n'avons qu'une envie, c'est de le tuer. Et c'est pour cela que je pense que c'est un immense progrès démocratique, au sens de la philosophie des Lumières, de savoir dire que l'autre n'est pas comme moi, mais que je ne vais pas le tuer, et que je vais essayer de cohabiter avec lui. En cela, je crois que nous Européens avons tout ce qu'il faut dans notre besace. Nous avons les principes philosophiques, nous avons l'expérience, nous avons l'histoire, nous avons nos racines religieuses — <sup>p.051</sup> les trois religions du Livre, l'islam étant partie intégrante de l'histoire européenne. Dans les trois religions du Livre, l'existence de l'Autre est posée. Enfin notre expérience historique, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, nous rend modestes. C'est pourquoi je prendrai « précarité » au sens fort du terme, c'est-à-dire « fragile » — comme de la nitroglycérine.

**QUESTION** : Qu'en est-il de la « nouvelle com » ?

**DOMINIQUE WOLTON** : Elle s'effondre d'elle-même. Tant qu'elle reste de la « com » ce n'est pas grave. Ce qui est inquiétant, c'est quand elle devient un principe de « pipolisation » générale de la société. Qu'il y ait des gens qui vendent de la « com », ce n'est pas important. Quand les hommes politiques disent qu'il faut faire appel à un spécialiste de la communication, il faut leur répondre que c'est stupide, qu'ils n'ont qu'à y aller tels qu'ils sont et qu'ils verront bien. On se moque de la couleur de leurs chemises. Tant qu'il s'agit de la « com » dans ce sens, ça fait vendre, ça fait du business. Je n'ai rien contre. Car derrière la « com », il y a la recherche de la communication. Dans mes livres, j'ai toujours valorisé les professionnels de la « com », alors qu'on a tendance à les dévaluer, à dire qu'ils sont nuls et que ce qu'ils font est nul. Ce n'est pas vrai.

## Demains précaires

Cela dit, ce n'est que de la « com ». Pour qu'elle réussisse, il faut qu'elle comporte de la communication, c'est-à-dire un échange authentique. Je ne suis donc pas inquiet sur ce point. En revanche, je suis inquiet sur la question de l'effritement des frontières entre les espaces public et privé et de cette pseudo démocratisation de l'espace privé où l'on prétend tout savoir sur tout. Il y a de la démagogie à essayer de faire croire au citoyen qu'il est dans la salle du Conseil des ministres. Ce n'est pas vrai : nous n'y sommes pas. C'est de la démagogie. Et si on arrive à faire s'effriter les catégories symboliques dont nous parlions tout à l'heure, je suis vraiment inquiet. Ce n'est pas la « pipolisation » en elle-même qui est en question. Elle n'est qu'un symptôme de l'effritement des barrières symboliques et le signe d'une entrée possible dans le populisme. C'est tout.

**ÉMILIE BIELMANN** : Je travaille dans les domaines de la littérature et de la psychanalyse. Vous nous avez dit que la communication est ancrée dans le politique <sup>p.052</sup> et avez fait référence à l'importance du symbolique dans l'identité culturelle. Peut-on imaginer que dans un futur plus ou moins lointain se produise, au nom des identités culturelles, une fission politique de pays comme l'Espagne ou la France, en fonction des identités ethniques : Basques, Galiciens ou Catalans en Espagne, Bretons ou Corses en France, pays celtes dans le monde anglo-saxon ?

**OLIVIER MONGIN** : Je partage tes postulats, mais j'aimerais introduire quelques brouillages dans ton propos. Communication ne veut pas dire technique, c'est important de le rappeler. Mais ne faut-il pas prendre plus largement la mesure des discontinuités qui sont liées aux nouvelles technologies ? J'aimais bien quand le

## Demains précaires

philosophe Desanti disait que les nouvelles technologies, c'est la virtualisation du réel. Ce n'est pas la disparition du réel. C'est le fait que les possibles se démultiplient à l'infini et rendent fous — pour parler comme toi — les gens. Il y a un déchaînement des possibles, et quand il y a un déchaînement des possibles, on fait de moins en moins bien le tri. Alors tu as raison : il faut recréer des cadres. Mais pour réguler Internet et tout le cirque, je te souhaite bonne chance ! On vit dans un monde où le réel est dévalorisé. C'est le boulot du journaliste : il doit fonctionner comme une gare de triage. Mais le récepteur, aujourd'hui, se prend pour un émetteur. Je crois que sur cette question, tu vas un peu vite. Ce n'est pas si simple. J'aimerais pouvoir te donner raison tout de suite. Mais on vit dans un monde où le réel est dévalué et je pense qu'il y a des ruptures qui sont peut-être plus profondes que celles qu'a amenées la révolution industrielle. En fait, je crois que les adolescents le savent déjà.

Autre chose : le rapport à l'événement. On n'en a guère parlé. Aujourd'hui, la question du terrorisme est quand même centrale pour prendre en compte ce qui est en jeu dans l'ordre de l'information et de la manière de communiquer. Le terrorisme est une donnée qui prend en compte le fait qu'il y a un espace public. Le terroriste, précisément, décide de perturber l'espace public. En d'autres termes, il joue de la communication de masse. Ici aussi, on a quelque chose de très nouveau, et je pense que depuis le 11 septembre 2001, on doit « faire avec ». On en voit très bien les conséquences, qui sont redoutables. Nous entrons dans un monde où l'avenir est scénarisé. Le terrorisme joue là-dessus. L'imprévisible peut être prévu. Nous vivons en permanence avec l'idée qu'un acte terroriste est possible dans la minute suivante. En

## Demains précaires

France, on sait très bien que ce qui se passe en Afrique du Nord n'est pas sans importance. Nous vivons dans un <sup>p.053</sup> imaginaire où l'événement à venir est toujours là, toujours prévisible. Mais on ne sait jamais à quel moment il va arriver. Ça, nous l'avons tous en tête. De ce fait, nos démocraties sont peut-être un peu moins démocratiques. Les terroristes sont des guerriers. Je rappelle à l'aronien que tu es que la guerre n'est pas loin. Donc, voilà un autre rapport à la guerre, un autre rapport à l'espace public, qui travaille beaucoup nos sociétés. Quand Baudrillard disait que l'événement du 11 septembre n'a pas eu lieu, expression qui a fait hurler beaucoup de gens, ce qu'il voulait dire, c'est que l'événement était scénarisé dans nos têtes. Regarde le cinéma américain : il a scénarisé tous les actes terroristes à venir. On a publié un montage d'extraits de films américains antérieurs à 2001 : c'est comme si la journée du 11 septembre avait déjà été filmée. C'est une question pour l'homme de « com » que tu es. La scénarisation du monde ne nous empêche-t-elle pas de voir le réel ? Le réel est dévalorisé par les nouvelles technologies, et il est très marqué par le risque de ce qui va arriver, risque qui est toujours négatif — le terrorisme. Les lendemains sont toujours précaires.

**DOMINIQUE WOLTON** : Première question. Le problème sous-jacent est de savoir comment éviter que la revendication des identités culturelles n'aboutisse à une communautarisation complète du monde ou à un éclatement en autant de groupes. Ce que je dis, dans mon schéma, c'est qu'on n'échappera pas à une réévaluation du concept d'identité. Plus on revalorise le statut de l'identité, plus on évite qu'il fasse retour de manière segmentée. C'est mon hypothèse. De plus, il faut admettre qu'il y a deux

## Demains précaires

identités : ce que j'appelle l'identité refuge, qui est évidemment une identité guerrière, exclusive de l'autre, et ce que j'appelle l'identité relationnelle, qui est celle par laquelle on accepte de vivre avec l'autre. Par conséquent l'enjeu, pour les démocraties, c'est de revendiquer le concept d'identité, de le retravailler en mettant en avant l'identité relationnelle, c'est-à-dire tout ce qui est lié à des valeurs de tolérance, de cohabitation et de démocratie politique, et bien sûr en se méfiant de l'ethnisation. Mais ethnisation et communautarisme ne sont jamais que des réactions à des refus antérieurs. Autrement dit, l'histoire a un sens. Le terrorisme ou le communautarisme ne surgissent pas comme ça. Ils surgissent quand vous êtes nié en tant qu'entité culturelle, linguistique. C'est pour cela que la diversité linguistique est si importante pour moi. Quand vous niez les cultures et les patrimoines, ils font retour de manière communautariste, ethniciante, raciste ou terroriste. Par conséquent, le monde <sup>p.054</sup> occidental soi-disant démocratique a quand même une grosse responsabilité dans le surgissement du terrorisme. On ne devient pas terroriste par hasard. Dans les années 1880-1907, les anarchistes se faisaient sauter avec leurs bombes artisanales. C'étaient aussi des désespérés. Le terrorisme est une manière de sortir d'une impasse humaine, historique et politique. Par conséquent, pour éviter cette dérive communautariste, il faut à mon avis effectuer un vrai travail sur le concept d'identité dans sa version relationnelle. Je reconnais volontiers — en ce sens je suis étatiste — qu'on a besoin du maintien des États. On peut créer des confédérations d'États, créer des régions ou tout ce qu'on veut, mais on ne peut pas dire à la fois qu'il y a la mondialisation, les régions, les identités, sans qu'il y ait d'intermédiaires. Peut-être, dans le futur, pourrons-nous nous

## Demains précaires

passer de la structure étatique, aussi arbitraire soit-elle, mais je pense qu'elle permet de maintenir un cadre de référence culturelle, de tradition, de mémoire, d'identité qui est essentiel. Si tout le monde veut créer des États, aujourd'hui, c'est que ce monstre froid permet quand même d'organiser l'encadrement minimum d'une communauté humaine. En valorisant la problématique étatique et un retour du concept d'identité dans sa dimension relationnelle, on devrait éviter les crises que vous craignez. Ceci n'est bien sûr qu'une intuition de chercheur.

Deuxième question, sur le problème de l'événement et de la dévalorisation du réel. Je suis d'accord avec le fait que les enfants, depuis à peu près une génération, vivent dans un monde absolument irréel. Il faut contrebalancer cela par l'expérience. C'est le seul mot qui me vienne à l'esprit. Je répète depuis des années que la bataille du monde virtuel et d'Internet se joue à l'école, parce que l'école est le plus grand marché mondial de l'éducation. Si par hasard on arrivait à convaincre les gouvernements que les professeurs — qu'on suppose réactionnaires ou gauchistes et qu'on ne juge jamais bons — coûtent trop cher et qu'avec des cartables électroniques, interactifs et individualisés ça irait mieux, si cette révolution mentale se faisait, alors ce serait la catastrophe. Du coup on aurait quinze ordinateurs pour un professeur, et on perdrait toute l'expérience humaine de la transmission de la connaissance. Plus le monde est virtuel, plus il faut préserver les situations d'expérience. Je dis souvent, dans mes conférences, que la meilleure preuve que nous sommes devenus fous, c'est que les deux hommes qui font fortune, dans notre monde, sont Monsieur Jardinier, parce qu'il vend des bacs à fleurs qu'on regarde pousser avec émotion, et

## Demains précaires

Monsieur Bricolage, parce qu'il vend des bibliothèques que nous montons nous-mêmes. Nous vivons dans un monde de <sup>p.055</sup> signes. Quatre-vingt pour cent de la population mondiale vit sur des ordinateurs. De ce fait nous n'avons plus aucun rapport ni à la matière ni à la nature. Il faut casser ce monde virtuel dès l'école. C'est pourquoi je soutiens la bataille des professeurs, qui ne sont pas antiprogressistes et qui, par une sorte de sagesse ancestrale, savent fort bien que le gosse a besoin d'un territoire physique.

Dernière question, le terrorisme. En 1985, j'ai fait un livre avec un sociologue français, Michel Wieviorka. C'était l'époque où l'on avait, en France, la première vague de terrorisme international médiatisé. Nous avons essayé de comprendre comment les premiers terroristes internationaux fonctionnaient. Cela peut se démontrer. Je ne dis pas qu'il n'y a pas de risque de terrorisme. Mais il y a des causes historiques et politiques du terrorisme. Si on réduit ces causes, on a moins de terrorisme. C'est un débat qui est classique en politique. Par conséquent, dire qu'on va entrer dans un monde totalement incertain, parce que le terrorisme peut frapper à tout moment, revient à dire qu'on abandonne toute capacité d'analyse politique des hommes et qu'on n'est plus capable d'analyser les enjeux, de dénoncer les inégalités là où elles existent, et de les réduire. Je ne suis pas persuadé que nous soyons condamnés à vivre dans un monde entièrement soumis à l'arbitraire du terrorisme.

Sur la question du monde scénarisé, je réagis de la même manière. Oui, d'accord, à ceci près que la grande force de la politique — et c'est en cela que la politique est une grande chose — est qu'elle rebrasse constamment les cartes grâce au système des élections. Cela permet de sortir des avenir scénarisés. La

## Demains précaires

phrase de Baudrillard — j'en ai parlé avec lui à plusieurs reprises — relève d'un pessimisme quasi ontologique avec lequel je ne suis pas d'accord. A cela on peut faire la même objection qu'à Bourdieu : si vous estimez que les autres sont aliénés, d'où parlez-vous, vous, pour savoir qu'ils sont aliénés ? Quand quelqu'un dit de quelqu'un d'autre qu'il est aliéné, serait-ce un marxiste classique, c'est qu'il estime que lui-même ne l'est pas. Il se met donc en position de supériorité. Quand on dit que tout est scénarisé, que le monde est scénario, on se met dans la même position. Personnellement, je crois plutôt à la force de l'expérience politique. C'est pourquoi les élections, avec leurs rêves et leurs batailles, sont importantes : elles réintroduisent constamment du réel. En revanche, comme on vit dans un monde dangereux, parce qu'on voit constamment ce qui se passe ailleurs, la question qui m'intéresse est de savoir ce qui se passerait si dans nos villes, un jour, les gens arrêtaient d'écouter la radio ou de regarder la télé. On ne peut pas forcer les <sup>p.056</sup> citoyens à s'occuper du destin du monde. Et pourtant ils le font. C'est donc qu'ils ont pris conscience que le destin est dangereux et que c'est, quelque part, leur responsabilité de le savoir. Mais si on est assailli par le désordre mondial et qu'on n'y comprend plus rien, on peut fort bien décrocher. Et si ça arrive, on est fichu. Je pense que la seule manière de résister à la logique de la scénarisation du monde, c'est de réintroduire du réel par les enjeux politiques et culturels, par la force des médias, par des intellectuels qui ne reviendraient pas sur les batailles d'hier mais s'occuperaient de celles d'aujourd'hui, par la revalorisation de la connaissance. On a des moyens d'éviter une « fictionalisation » complète de la réalité.

## Demains précaires

**NICOLAS LEVRAT** : Dans la communication, il y a donc des tuyaux technologiques : le micro, et des tuyaux institutionnels : c'est moi qui donne ou non la parole. Une dernière question.

**ELISABETH REICHEL** : Je suis anthropologue. Vous avez parlé jusqu'à maintenant par rapport à la diversité culturelle et linguistique. Vous avez cité l'islam et les grandes religions. Je travaille en Amazonie. Selon des déclarations récentes de l'UNESCO, dont la Convention pour la diversité culturelle, on dénombre dans les 194 pays du monde plus de 10.000 cultures, 6.900 langues, plus de 200 religions. Par rapport aux langues et cultures dominantes, on estime que d'ici à la fin du siècle, on va perdre 90 % de ces cultures et de ces langues. Sous ce rouleau compresseur, l'humanité aura perdu plus de 100.000 ans de créativité culturelle, de systèmes philosophiques, éthiques, politiques, sociaux. Elle perdra la mémoire de la vie en tribu, des nomades, des chasseurs-cueilleurs, etc. Vous dites que communiquer, c'est ne pas tuer l'autre. Je crois que la plus grande tragédie du XXI<sup>e</sup> siècle, à part le risque d'autodestruction de l'humanité, ce sera la destruction des autres langues et cultures. Vous avez dit que la communication est facteur de paix et de guerre. C'est une guerre très silencieuse, qui vise surtout les peuples autochtones, qui représentent un peu plus de 5 % de la population de la planète, mais 80 % de sa diversité linguistique et culturelle. Ce sont de tout petits groupes. Ils ne vont pas commettre d'actes terroristes. Il n'y aura pas de scénarisation. Internet ne connaît pas leurs langues. Que pensez-vous du rôle de la communication dans cette perte de diversité ? Que peuvent l'Europe et la Suisse face à cette extermination ?

## Demains précaires

**DOMINIQUE WOLTON** : p.057 La sauvagerie humaine et les chiffres que vous citez sont absolument vrais. Dans mon dernier livre, j'ai inséré des encadrés qui rappellent exactement ce que vous venez de dire. A première vue, ce sont des destins tragiques, la mort silencieuse de toutes ces cultures. Mais il faut quand même être un tout petit peu optimiste, sans illusions. La prise de conscience qui vient de se faire sur l'environnement, c'est l'idée que nous n'avons qu'un seul monde. Cela n'a pas de rapport avec l'anthropologie. On peut garder un seul monde, et tuer tout le monde, toutes les cultures, les langues, etc. Mais par capillarité, et grâce précisément aux moyens de communication qui permettent d'avoir des informations, des images, des films, l'opinion peut basculer et prendre conscience que la diversité de ce patrimoine est fondamentale pour l'humanité. La tragédie actuelle, c'est que le monde occidental est un monde rationnel, qui lui-même n'aime pas la diversité. Nous avons inventé la rationalité scientifique et technique, qui fait notre génie à partir du XV<sup>e</sup> siècle. Du coup nous sommes capables de penser la diversité, mais nous ne l'aimons pas. Le monde occidental vient de reconnaître par hasard la diversité dans la Convention de l'UNESCO. Cette convention est un coup de bluff formidable. Je ne me fais aucune illusion sur son respect, mais elle donne un chemin normatif. Ce qui m'inquiète le plus, c'est de savoir si l'être occidental, qui a une vision globale du monde, est capable d'admettre le poids de la diversité. Là où je crains nos propres réflexes, c'est qu'au bout d'un moment, nous ne supportons plus la diversité. Nous en voulons bien un peu, mais pas trop. Nous sommes des rationalistes.

J'ai pris conscience de la diversité culturelle, linguistique et philosophique quand j'ai fait des recherches dans le Pacifique. On

## Demains précaires

m'a expliqué que ce serait l'espace des guerres du XXI<sup>e</sup> siècle. Mais il n'y a personne, là-bas ! Quarante millions d'habitants en tout. Il y a pourtant une diversité historique et culturelle incroyable. Et si tout cela disparaît, tout le monde s'en moque. Ce sont des confettis. Et en même temps, c'est toujours le même problème. Allons-nous accepter de penser cette diversité, qui nous est insupportable à force d'être nombreuse ? Je ne sais pas. Nous avons un avantage : il y a plus de médias, plus de circulation de l'information, il y a une prise de conscience de l'environnement, de l'écologie, toutes choses qui vont dans le bon sens. En revanche, je crois que cela passe par un enjeu politique majeur dont on parle très peu : préserver la diversité, cela suppose que l'on préserve des territoires physiques. Du coup, je crois que le paradoxe de la mondialisation, c'est que nous avons un tout petit monde p.058 physique, et que nous ne sommes pas prêts à payer le prix de la diversité, qui est de laisser des territoires à des hommes. Car nous avons tout pris, partout. La question du territoire va redevenir une question de paix et de guerre. Qui est propriétaire du foncier ? Or une bonne partie de ces cultures et de ces civilisations n'ont pas de régime foncier, et pour cause. Cela suppose que le monde occidental et le monde entier reviennent sur leur conception de l'appropriation du sol. Pas facile. Après tout, on va peut-être y arriver. On est arrivé à inventer l'énergie atomique, pourquoi n'arriverait-on pas à repenser la logique de notre rapport au sol ? Mais je crois que le point capital n'est pas là. C'est toute l'histoire de l'humanité : la guerre a toujours été liée à la conquête de territoires. Maintenant, l'enjeu n'est plus là. L'enjeu, c'est de savoir ce qu'on va être capable de redistribuer. Le retour de la géographie est physique. C'est une donnée fondamentale de la

## Demains précaires

guerre. Mais maintenant, il se produit dans un contexte fini. Dans tous les cas, si nous ne nous réveillons pas dans les trente prochaines années, il risque de se produire un désastre anthropologique.

**NICOLAS LEVRAT** : Merci. Le débat et le dialogue de ce soir vont se poursuivre pendant toute la semaine. Je crois que nous avons parcouru un chemin tout à fait étonnant. Partis de la globalisation de la communication et de la déréalisation du réel, nous finissons sur le retour du foncier et l'appropriation du territoire. C'est un trajet surprenant.

@

# QUE TRANSMETTRA-T-ON DEMAIN ? <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Olivier Mongin  
Rédacteur en chef de la revue Esprit

@

<sup>p.059</sup> Marc Augé n'est pas inconnu ici. Il y a exactement vingt ans, il est intervenu dans le cadre de journées consacrées aux normes et aux déviances. Y participait également le regretté Jean-Pierre Vernant. Je ne vais pas décliner tous ses titres ni donner la liste de toutes les commissions auxquelles il a participé, parce que la soirée n'y suffirait pas. Je veux simplement rappeler, parce que c'est en rapport avec le thème de ces Rencontres, qu'il a été pendant dix ans, de 1985 à 1995, le président de l'École des hautes études en sciences sociales, après François Furet, Jacques Le Goff et Fernand Braudel. C'est l'un des lieux les plus importants dans le domaine de la recherche en France. On s'inquiète aujourd'hui de l'enseignement supérieur. De ce fait, c'est une institution qui est appelée, dans les années à venir, à jouer un rôle. Je ne crois pas que ce soit par hasard qu'on a demandé à Marc Augé de parler de la transmission. Il m'a rappelé hier qu'il a préparé son entrée à l'École Normale dans la même école — Louis-le-Grand — que Georges Nivat. L'un est parti vers la Russie, l'autre vers l'Afrique.

J'aimerais évoquer quelques thèmes, à partir de la vingtaine d'ouvrages que Marc Augé a publiés. De même qu'on se demande, avec Achille Mbembé, si l'Europe n'est pas une question africaine, le parcours de Marc Augé permet, en écho à ce qui va être dit ce

---

<sup>1</sup> 2 octobre 2007.

## Demains précaires

soir, de se demander si l'Afrique n'est pas une question européenne. Car il commence son parcours en Afrique et le poursuit en Europe. C'est <sup>p.060</sup> ce que j'aimerais essayer de saisir. Je veux donc évoquer quelques ouvrages et les moments forts de ce parcours, qu'il termine d'ailleurs par un petit livre qui vient de paraître sur un film mythique, *Casablanca*.

Marc Augé est un anthropologue. Il a fait d'abord des études de lettres. A l'époque, beaucoup de philosophes et de gens venus des lettres choisissaient ce qu'on appelait l'ethnologie mais qu'on pourrait appeler aujourd'hui l'anthropologie. C'était la grande époque de Lévi-Strauss et Balandier. Il y avait en France une importante école africaniste. Leiris avait déjà publié *L'Afrique fantôme*, il y avait le cinéaste Jean Rouch, avec qui Marc Augé va travailler d'emblée. Il fait donc le choix de l'anthropologie. Cela a peut-être plus de sens aujourd'hui qu'alors, parce qu'on était encore dans une vision un peu européenne et hégélienne. L'anthropologie, c'est l'idée qu'il existe une conception partagée de l'humain et que dans chaque société, dans chaque groupe humain, il y a une manière originale de décliner l'humain. Pour un anthropologue, il y a ce que Merleau-Ponty appelait, non un universel de surplomb, mais un universel latéral. C'est pourquoi je suis très heureux de vous présenter un anthropologue. Sa discipline devrait, je pense, être revalorisée aujourd'hui — la France n'a quasiment plus d'ethnologues. Au-delà des débats sur la guerre ou le dialogue des cultures, on a besoin d'anthropologues qui nous disent ce que c'est que l'échange possible entre les cultures.

Un ouvrage récent sur *Le métier d'anthropologue*, est sous-titré *Sens et liberté*. Ce sous-titre nous indique déjà la manière de travailler de Marc Augé. Dans toute société il y a du collectif et du

## Demains précaires

sens — l'inscription sociale donne sens — et en même temps dans toute société, que ce soit en Afrique ou en Europe, le problème est de savoir comment chacun va accéder à la liberté. On trouve partout et constamment ce binôme sens/liberté, qui n'était pas évident à la grande époque du structuralisme, où on prenait en compte surtout les invariants, non parce qu'ils sont répétitifs, mais parce qu'ils se mettent en forme de manière multiple. On avait d'un côté Lévi-Strauss qui parlait des invariants, de l'autre Sartre qui parlait de la liberté. En fin de compte, ce qui est le plus intéressant — et c'est peut-être ce que fait l'anthropologie aujourd'hui — c'est d'articuler les invariants et la liberté.

Marc Augé est un africaniste. Il passe plus de cinq ans en Côte d'Ivoire, séjourne au Togo. C'est un homme de terrain. Parmi ses thèmes de réflexion figure le pouvoir, y compris sous sa forme idéologique. Il y a le pouvoir du chef et celui du sorcier. Je ne peux pas résumer ici la théorie de l'idéologique, qui a amené Marc Augé à p.061 beaucoup travailler sur la question religieuse. Il n'est pas le seul : les africanistes français ne lâchent pas la question religieuse, ils ne discutent pas sur la disparition du religieux et le désenchantement du monde. On y reviendra peut-être. Ils réfléchissent sur les métamorphoses du religieux dans la modernité. L'Afrique, comme les autres parties du monde, prend la modernité de plein fouet. Sur cette question Marc Augé a écrit deux livres importants, *Le dieu objet* et *Le génie du paganisme*, où il pose la question, qui pourrait faire débat, de la valorisation du paganisme par rapport au monothéisme. C'est une question centrale dans le monde contemporain, où l'on voit bien que certains fondamentalismes durs sont issus du monothéisme. En relisant *Le génie du paganisme*, j'ai été intéressé par ce qu'il dit à propos du personnage du sorcier et du personnage du prophète. Le

## Demains précaires

sorcier représente la société des anciens, le prophète est celui qui essaie de faire bouger la société, de créer un peu de liberté, d'anticiper sur l'avenir. La description de leur face-à-face n'est pas sans lien avec ce que décrit un livre récent d'un proche de Marc Augé, *La cause des prophètes*. Dans sa postface, d'ailleurs, Marc Augé revient sur son propre parcours et indique les quelques pistes que je viens d'évoquer.

L'esprit de son travail est au centre de nos réflexions. Il appelle cela « penser contre ». C'est le refus du paradigme de la coupure et de la rupture. On ne pense pas en termes d'avant et d'après. Il n'y a pas l'Afrique d'abord et ensuite l'Europe, comme on a pu le lire dans un discours récent du président de la République. Il n'y a pas la tradition et la modernité, le collectif et l'individualiste. C'est très intéressant. Cela peut amener l'anthropologue à dire à des sociétés plutôt collectives qu'il faut produire de la singularité, et à rappeler à des sociétés plutôt individualistes, comme les nôtres, que le collectif n'a pas disparu. Je crois que cette tension existe toujours, alors que nous avons tendance à penser en termes de coupure. C'est un leitmotiv important, qui était plutôt rare à l'époque où Marc Augé a commencé à travailler. Je pense que l'esprit même de l'anthropologie est là. Les mêmes questions sont partagées et déclinées différemment. Je les rappelle : l'avant et l'après, c'est la question du progrès ; la tradition et la modernité, ce sont les questions des mœurs et des anciens ; le collectif et l'individuel, c'est toujours notre problème.

J'aimerais enfin rappeler que Marc Augé, dans un second moment — mais sans coupure — a été l'anthropologue, non de la modernité (c'est un terme qu'on ne trouve pas chez lui, pour la raison que je viens d'évoquer) mais de ce qu'il appelle la surmodernité. Dans ce domaine, il a publié plusieurs ouvrages d'anthropologie, donc de

## Demains précaires

marcheur, p.062 d'homme du récit. *La traversée du Luxembourg* raconte ce qu'il se passe pour l'indigène qu'est Marc Augé lorsqu'il se promène au jardin du Luxembourg. Il y a eu aussi *Un ethnologue dans le métro* et d'autres titres : on se déplace avec les mêmes questions dans divers lieux. Ce sont de petits livres qui ont eu beaucoup d'écho lorsqu'ils sont parus. Beaucoup d'ethnologues travaillent dans ce domaine, mais à l'époque ce n'était pas le cas. Ils ont été suivis d'une réflexion plus large, qui répond au métier d'anthropologue, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Puisque je m'intéresse au phénomène urbain, je tiens à signaler un petit livre qui lui aussi a eu beaucoup d'écho et qui est devenu un livre de référence, c'est *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Les non-lieux, ce sont bien entendu ce que vous connaissez tous : les *hubs*, c'est-à-dire les connexions. Ce sont des lieux qui sont des non-lieux, où il n'y a pas de contacts. Ce sont des lieux-frontières, où on vous demande de montrer votre identité. Il n'en demeure pas moins que ces lieux-connexions sont en train d'organiser le monde en réseaux globalisés. Là, il n'y a pas de différence. Qu'on soit à Johannesburg, à Paris ou à Genève, les connexions sont aujourd'hui, à travers le monde des flux, ce qui organise nos réseaux. De ce point de vue, nous sommes à égalité, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'on les vit de la même manière. Voici donc une réflexion d'anthropologue qui, partie de l'Afrique, se retrouve à la fois au jardin du Luxembourg, espace de rencontres, et dans les *hubs*, qui font l'objet de bien peu de production et de réflexion intellectuelles. Ce n'est pas un hasard si le livre de Marc Augé a fait date.

Je termine par une citation qui permettra de comprendre l'esprit du travail de l'anthropologue selon Marc Augé. C'est la fin de sa postface à *La cause des prophètes*. « A l'époque de la

## Demains précaires

mondialisation des médias, sinon de la culture, chaque province de la terre est en situation de bouleversement sans qu'il soit proposé à chacun de ceux qui la vivent autre chose que des discours en forme de paris sur l'avenir (nous pourrions dire sur les demains précaires). Chacun est ainsi invité à imaginer solitairement (j'insiste là-dessus) et cependant solidairement son avenir personnel et celui de tous les autres (nous retrouvons le couple individuel/collectif : on ne lâche pas l'un pour l'autre). Il n'est donc pas exclu que l'ethnographie minutieuse de quelques prophètes africains constitue au point de vue de la méthode et de l'objet une bonne propédeutique à l'étude du monde contemporain dans son ensemble (on ne saurait mieux résumer le parcours de Marc Augé !). Nous en sommes tous là aujourd'hui et faute de trouver nos propres prophètes, essayons de comprendre un peu mieux <sup>p.063</sup> ceux des autres, autres dont l'altérité se révèle du même coup irrémédiablement relative. » Voilà. Nous sommes en manque de prophètes. Je suis heureux de pouvoir rappeler que le travail anthropologique est peut-être le travail le plus impératif, aujourd'hui, pour nous. <sup>p.064</sup>

@

**MARC AUGÉ** Né en 1935, M. A. est agrégé de lettres classiques et docteur ès lettres. Anthropologue, il a été directeur d'études (1976-85) puis président (1985-95) de l'École des hautes études en sciences sociales. Il a effectué de nombreuses missions en Afrique, principalement en Côte d'Ivoire et au Togo. Depuis le milieu des années 1980, il a diversifié ses champs d'observation, effectuant notamment plusieurs séjours en Amérique latine et essayant d'observer les réalités du monde contemporain dans son environnement le plus immédiat (la France, Paris).

Parmi ses dernières publications, on peut mentionner : *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (1994), *le Sens des autres* (1994), *la Guerre des rêves* (1997), *les Formes de l'oubli* (1998), *Fiction fin de siècle* (2000), *le Temps en ruines* et *Pour quoi vivons-nous ?* (2003), *le Métier d'anthropologue* (2006).

### CONFÉRENCE

Marc Augé

@

p.065 Que transmettra-t-on demain ? Cette question de forme simple comporte néanmoins bien des ambiguïtés. Essayer de les lever, c'est peut-être déjà esquisser un début de réponse à la question ou, plus modestement, entreprendre de la reformuler — ce qui, après tout, ne serait déjà pas si mal.

Les ambiguïtés ou les incertitudes portent d'abord sur le « on ». Qui est ce « on » ? Vous, moi ? Une génération ? Laquelle ? Une génération d'Occidentaux ? La question se pose-t-elle dans les mêmes termes en Afrique ou en Asie ? Ces ambiguïtés et ces incertitudes portent aussi sur les destinataires de la transmission : les enfants ou les adolescents déjà là ou encore à naître ? D'ici ou d'ailleurs ? Ou bien devons-nous considérer que le monde est d'ores et déjà uniforme et que les générations à venir accueilleront tout uniment l'héritage que les générations adultes d'aujourd'hui, d'ores et déjà planétaires, leur transmettront également ? Evidemment non, nous ne sommes pas assez naïfs pour pouvoir seulement imaginer un tel monde. « Transmettre », en outre, est un terme problématique ; dans la question « que transmettra-t-on demain ? », il s'applique à un acte conscient, délibéré, et surtout s'inscrivant systématiquement dans le temps. Or, si nous nous posons cette question, c'est justement parce que nous avons du mal à imaginer le futur. Et puis, nous le savons bien, « demain », c'est déjà aujourd'hui ; les générations à venir, ce sont aussi bien celles qui naîtront prochainement que celles qui sont déjà

## Demains précaires

présentes sur cette terre ; la transmission, elle, est déjà en route ou en difficulté dans nos écoles, dans nos laboratoires, nos universités, nos entreprises, ici en Europe, ou ailleurs, dans le monde entier <sup>p.066</sup> dont les gouvernements nationaux et les institutions internationales peinent à gérer les crises, les drames et les problèmes quand ils ne les aggravent pas ou n'en sont pas l'une des causes.

Les incertitudes du futur nous renvoient ainsi à celles du présent. Ne pas parvenir à imaginer l'avenir est une maladie du présent, comme à d'autres époques, au contraire, la propension à échafauder des utopies. Demain, donc, c'est aujourd'hui, et, aujourd'hui, notre présent est encore impressionné, au sens photographique du terme, par l'image des échecs du siècle précédent. Nous sommes encore englués, ici et ailleurs, dans un passé proche et à bien des égards désastreux, même si, ici et ailleurs, nous pouvons en avoir eu des expériences et en conserver des visions différentes.

En privilégiant un point de vue certes pessimiste et même noir sur le XX<sup>e</sup> siècle, nous pourrions dire qu'il a été marqué, à l'échelle du monde, par un triple échec.

### TROIS ÉCHECS

Premier échec : celui des idéologies de l'avenir, des visions de l'avenir liées à une certaine interprétation de l'histoire. Lyotard dans son livre *La condition postmoderne* a parlé à ce propos de la fin des « grands récits ». La modernité du XVIII<sup>e</sup> siècle aurait en principe fait disparaître les mythes du passé, les mythes d'origine qui servaient de référence, et presque de constitution politique et sociale, à des groupes particuliers ; elle leur aurait substitué des

## Demains précaires

mythes de l'avenir, universalistes, dont le grand récit marxiste est l'exemple historique le plus spectaculaire. A l'épreuve de l'histoire, ce grand récit, dans ses diverses interprétations, non seulement a échoué à se réaliser, mais a été le prétexte ou le déclencheur de dictatures sanglantes, alors même que certains avaient cru pouvoir y faire référence pour s'opposer aux horreurs et aux massacres du nazisme et des fascismes qui s'en inspiraient. L'humanité a appris à ses dépens ce qu'il pouvait en coûter de prétendre imposer aux hommes et aux sociétés l'idée que l'on se fait de leur destin. Ce premier échec fait partie du patrimoine historique des gens de ma génération et la question se pose évidemment de savoir ce qui peut s'en transmettre, de savoir quelles leçons il faut en tirer, s'il y en a, de savoir, enfin, comment résister à la tentation, que cet échec a pu susciter, de renoncer purement et simplement à toute perspective d'avenir.

Deuxième échec : l'échec colonial. Le colonialisme inauguré au XIX<sup>e</sup> siècle, pour en rester à celui-là, est le fruit d'un rêve impérial planétaire de la part des pays européens, en premier lieu l'Angleterre <sup>p.067</sup> et la France. Je ne suis pas de ceux qui aiment instruire des procès rétrospectifs. Il n'y a évidemment aucun doute que la politique étrangère et notamment coloniale des pays européens sur les différents continents a toujours été soumise à une vision économiste, d'ailleurs discutée et parfois discutable, de ses intérêts, soumise aussi à des ambitions de grandeur et de prestige qui n'avaient rien à voir avec le souci de développer les pays colonisés, mais je voudrais me contenter ici de souligner l'échec intellectuel que représente aujourd'hui la situation de nombreux pays anciennement colonisés au regard même des idéaux officiellement proclamés par leurs colonisateurs et auxquels

## Demains précaires

certains d'entre eux adhéraient sans doute. Que l'on en ait été bientôt réduit, après les Indépendances, à célébrer les bienfaits de l'action caritative, que les ONG, l'action humanitaire et les figures de Lady Di ou de Mère Teresa soient rapidement devenues, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, emblématiques des relations entre le monde développé et l'autre monde, en dit long sur l'échec des deux grandes puissances coloniales à atteindre les buts qu'elles avaient fait mine de s'assigner. Les misères de la globalisation actuelle sont dans une large mesure les héritières de la globalisation coloniale et de ses ratés.

Troisième échec, évidemment lié aux deux premiers, dans la mesure où ceux-ci avaient une dimension intellectuelle : l'échec de la pensée rationnelle, l'échec du rationalisme.

Il y a quelque paradoxe, en première apparence, à parler d'échec du rationalisme alors que les progrès de la science n'ont jamais été aussi rapides et aussi spectaculaires. La science se développe à un tel rythme que notre imagination est impuissante à se représenter son avenir. Nous serions incapables aujourd'hui de dire ce que sera l'état de la science dans cinquante ou même trente ans. Qu'est-ce que l'état de la science ? C'est à la fois l'état de nos connaissances et la somme de leurs retombées pratiques sur la vie humaine. Or, de ce double point de vue, nous nous trouvons devant une immense zone d'incertitude à propos de laquelle les spécialistes peuvent faire des hypothèses et des projections, mais non énoncer des certitudes, sinon leur certitude d'être un jour surpris par ce qu'ils découvriront.

La science a accompli depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle des progrès accélérés qui débouchent sur des perspectives révolutionnaires. De nouveaux mondes s'entrouvrent à nous. D'un côté, nous

## Demains précaires

découvrons l'univers et les galaxies (et ce changement d'échelle vertigineux ne sera pas sans conséquence à terme sur l'idée que nous nous faisons de la planète et de l'humanité). D'un autre côté, nous nous apprêtons à franchir la frontière entre la matière et la vie, à pénétrer l'intimité des <sup>p.068</sup> êtres vivants, à appréhender la nature de la conscience (et ces nouveaux savoirs entraîneront une redéfinition de l'idée que chaque individu peut se faire de lui-même).

Il nous faut bien constater pourtant que les progrès de la science n'entraînent pas nécessairement le développement de la raison dans le monde. Il y a plusieurs causes à cet état de fait.

La plus fondamentale est que la science n'a pas pour objet de rassurer les individus, mais d'explorer l'inconnu ; l'histoire des sciences est celle du déplacement progressif des frontières de l'inconnu. Or l'inconnu est ce que les consciences humaines ordinairement refusent de voir et, encore plus, de regarder. Toute l'activité symbolique, cosmologique et idéologique des sociétés humaines a tendu à colmater une à une les brèches du réel par lesquelles on pouvait entrevoir ou pressentir la présence de l'inconnu. L'inconnu excite la curiosité scientifique, mais effraie l'humanité. Or, plus la science avance, plus se révèle l'immensité de ce que nous ignorons. Parallèlement à l'avancement de la science, encore infime par rapport à l'infini qui se découvre, mais fulgurant par rapport au rythme passé de l'histoire humaine, on voit donc se développer les ruses instinctives de la peur, qui suscitaient le pessimisme du Freud de *L'avenir d'une illusion*. Elles ont toujours eu en commun de donner un nom, des noms, à l'inconnu, afin de le conjurer une fois pour toutes. Le mot « mystère » est le plus répandu de ces noms ; il peut prêter aux

## Demains précaires

exégèses religieuses les plus sophistiquées, mais s'entend, dans l'ordinaire de l'existence quotidienne, comme la formule magique et rassurante qui permet de continuer à vivre : « on ne sait pas tout »... et c'est très bien comme ça. Ce syndrome de l'autruche ne concerne pas seulement la science ; il se manifeste dans tous les secteurs de la vie sociale et politique et il est certainement l'un des obstacles les plus grands au développement de la pensée scientifique et de la pensée démocratique.

Sur ces peurs fondamentales se greffent des craintes directement liées à notre nouvelle perception de la planète, comme un corps physique vulnérable, de la démographie humaine, en constante augmentation, et des retombées de l'intervention humaine sur la nature, chaque jour plus désastreuses. Insensiblement, malgré les progrès de la technologie, nous sommes en train de nous convertir à une vision tragique ou au moins pessimiste du monde qui contraste avec le triomphalisme hérité du XIX<sup>e</sup> siècle. A une sorte de vertige pascalien s'ajoutent les craintes d'une surexploitation de la planète. Ces dernières peuvent d'ailleurs être presque contradictoires. C'est ainsi que l'on s'inquiète aussi bien des conséquences des émissions de gaz à effet de <sup>p.069</sup> serre que de l'épuisement à brève ou moyenne échéance des ressources naturelles comme le pétrole et l'uranium. Le passage à l'échelle planétaire introduit un doute sur notre capacité à maîtriser les pandémies nouvelles, comme le sida, et fait craindre de nouvelles catastrophes sanitaires dont le contrôle nous échapperait. On le voit bien dans l'épisode en cours de la grippe aviaire, dont on est apparemment en peine aujourd'hui de décider s'il a fait long feu ou s'il n'en est qu'à ses prémises. La croissance démographique et la perspective d'un monde de 9

## Demains précaires

milliards d'habitants dans une quarantaine d'années alimentent ces craintes. A l'équilibre de la terreur instauré par la guerre froide, qui nous apparaîtrait presque, rétrospectivement, comme un moment de relative tranquillité, s'est substituée la peur de la dissémination nucléaire, multipliée par l'extension du terrorisme international. Selon les humeurs ou les besoins du moment, ce sont donc les excès de curiosité de la science qui sont mis en cause ou ses incapacités supposées, sa surpuissance ou son impuissance. Ces mises en cause, dans lesquelles le doute se mêle à la peur, ne sont pas si éloignées des représentations anciennes de l'ubris prométhéenne.

Une autre cause aux difficultés du rationalisme se situe paradoxalement dans les retombées de la science elle-même, telles que les diffuse et les exploite la société de consommation. Le développement des technologies de la communication, notamment, a pour effet, en créant une autre vision du temps et de l'espace, d'imposer à une grande partie de l'humanité une nouvelle cosmologie, une « cosmotechnologie », matérielle, instrumentale et efficace. Comme toutes les cosmologies, elle fait l'apologie du même. L'image renvoie à l'image et le message au message. Ceux que nous voyons à l'écran, nous ne les connaissons pas, mais nous les reconnaissons ; ils nous sont familiers et nous donnent l'illusion de les connaître. La télévision, l'ordinateur et le téléphone portable, dont les fonctions peuvent être et seront bientôt systématiquement réunies dans des appareils uniques, mettent théoriquement l'individu en relation avec le monde entier, mais en fait lui permettent plutôt de s'enfermer dans son univers particulier avec ses propres paramètres spatiaux et temporels. Il en partage certains avec les autres (par exemple, l'heure du

## Demains précaires

journal télévisé), mais, pour le reste, il peut aussi se donner l'illusion d'avoir son monde à lui (ses émissions ou ses correspondants préférés). Dans tous les cas, l'utilisation machinale des instruments n'implique aucune relation avec, ni aucune réflexion sur les conditions scientifiques de leur invention et de leur mise au point. Internet peut servir à consulter des cartomanciennes ou à mettre en ligne les prêches les <sup>p.070</sup> plus fous et les plus irrationnels. Les technologies peuvent ainsi être conçues aussi bien comme démiurgiques que comme instrumentales, mais ces deux perspectives, qui ne sont d'ailleurs pas mutuellement exclusives, sont parfaitement étrangères à l'esprit scientifique dont ces technologies sont le produit. Certes, elles se renouvellent rapidement, mais cette accélération doit davantage à la logique du marché qu'à celle des progrès de la connaissance. La logique du marché a besoin de créer de nouvelles dépendances, qui transforment les artefacts en nécessités de nature, elle a besoin de créer de l'évidence, non de l'inconnu.

### PESSIMISMES ET OPTIMISMES

Le tableau de l'actualité ne se réduit pas pour autant à une série d'échecs. On peut même déceler parfois chez les chantres de l'actuelle globalisation des accents triomphalistes ou prophétiques qui ne sont pas sans rappeler ceux de l'époque victorienne et des différents avatars de l'évolutionnisme social. Ces ébauches de nouveaux grands récits partent toutes du constat que, cette fois-ci, nous avons vraiment fait le tour du monde et que la mondialisation actuelle n'est pas une esquisse, une approximation ou une métaphore, mais une mondialisation littérale, si je puis dire, une mondialisation qui doit s'entendre au pied de la lettre,

## Demains précaires

parce qu'elle est spatialement achevée et que n'importe quel Indien du fin fond de la forêt amazonienne en a aujourd'hui conscience et en ressent d'ailleurs les effets. Même s'il reste encore quelques fonds marins à revendiquer et à exploiter, les nouveaux terrains de conquête et éventuellement d'affrontement sont dorénavant extraterrestres.

Le terme « mondialisation » renvoie à deux ordres de réalités : d'un côté à cette prise de conscience de la dimension planétaire du monde (avec les craintes de toutes sortes qu'elle peut éveiller), d'un autre côté à ce que nous appelons « globalisation », qui correspond à l'extension sur toute la surface du globe du marché dit libéral et des réseaux technologiques de communication et d'information.

Il faut toutefois préciser que, si le terme « globalisation » fait référence à l'existence d'un marché mondial libéral, celui-ci n'est pas libéral de part en part et dépend largement des rapports de force entre États et entre entreprises, et que, en outre, un grand nombre d'individus n'ont pas encore accès au réseau technologique qui quadrille la terre entière. Le monde global est donc un monde en réseaux, un système que définissent des paramètres spatiaux, mais aussi économiques, technologiques et politiques. Cette dimension politique a été <sup>p.071</sup> mise en évidence par Paul Virilio dans plusieurs ouvrages et notamment dans *La bombe informatique* en 1998. Il y analysait la stratégie du Pentagone américain et sa conception de l'opposition entre global et local. Le global, rappelait-il, c'est le système considéré du point de vue du système : c'est donc l'intérieur ; et, toujours de ce point de vue, le local, c'est l'extérieur. Dans le monde global, le global s'oppose au local comme l'intérieur à l'extérieur. Le local a donc

## Demains précaires

par définition une existence instable : ou bien il est une simple réduplication du global (on a même à ce propos inventé l'adjectif « glocal »), et la notion de frontière s'efface ; ou bien le local perturbe le système, et il est éventuellement justiciable, en termes politiques, de l'exercice du droit d'ingérence.

On peut ajouter que l'effacement des frontières postulé par la globalisation est mis en spectacle par les technologies de l'image et l'aménagement de l'espace. Les espaces de circulation, de consommation et de communication se multiplient sur la planète et rendent très concrètement visible l'existence du réseau. Parallèlement, l'histoire (l'éloignement dans le temps) est figée dans des représentations de divers ordres qui en font un spectacle pour le présent et plus particulièrement pour les touristes qui visitent le monde. L'éloignement culturel et géographique (l'éloignement dans l'espace) subit le même sort. L'exotisme, qui a toujours été une illusion, devient doublement illusoire dès lors qu'il est mis en scène. Et les mêmes chaînes hôtelières, les mêmes chaînes de télévision enserrant le globe et nous donnent le sentiment que le monde est uniforme, partout le même, que seuls les spectacles changent, comme à Broadway ou à Disney Land. L'urbanisation du monde, l'extension des « filaments urbains » dont parlait le démographe Hervé Le Bras dans son livre *La planète au village* en 1993, le fait que la vie politique et économique de la planète dépende de centres de décision situés dans les grandes métropoles mondiales toutes interconnectées et constituant ensemble une sorte de « métacité virtuelle », pour reprendre une autre expression de Paul Virilio, complètent le tableau. Le monde est devenu, non un village, mais une immense ville, au moment précis où la grande ville, même si elle garde son

## Demains précaires

nom et ses anciennes fonctions, change de définition et existe d'abord par l'ensemble des infrastructures de communication et de circulation qui la mettent en relation avec la terre entière.

On a parfois reproché à Paul Virilio ses accents apocalyptiques. A ses yeux, en effet, l'interconnexion électronique des mégapoles, sièges des grandes entreprises internationales, introduit une nouvelle forme de gouvernement de la planète qui met en péril l'idée même de <sup>p.072</sup> démocratie. Ce pessimisme, qu'on retrouvait dans les œuvres les plus récentes de Baudrillard, contraste avec la présentation qu'a faite de l'état du monde, à partir d'un même constat, un auteur comme Fukuyama. Lorsque Fukuyama évoque la « fin de l'histoire », en effet, c'est pour souligner que l'association entre la démocratie représentative et l'économie libérale est intellectuellement indépassable. Il introduit du même coup une opposition entre système et histoire qui reproduit celle du global et du local. Dans le monde global, l'histoire, au sens d'une contestation intellectuelle du système, ne peut être qu'un épiphénomène provisoire venu de l'extérieur, du local. Le monde global suppose, au moins idéalement, l'effacement des frontières et des contestations. Derrida, dans son livre *Spectres de Marx*, a fait remarquer que la « bonne nouvelle » ainsi annoncée par Fukuyama avec des accents évangéliques avait un statut ambigu, semblant désigner tantôt une situation déjà réalisée, tantôt une situation à venir, escomptée et espérée.

Je ne peux pas entrer ici dans le détail des versions pessimistes (Baudrillard, Virilio) ou des versions relativement optimistes de l'avenir, comme celles de Fukuyama ou encore, au terme d'un cheminement différent, d'Antonio Negri, avec sa vision du nouvel empire et de la multitude. Ce n'est d'ailleurs pas mon propos. Mon

## Demains précaires

propos n'est pas non plus d'explorer les visions de l'avenir inspirées aux nouveaux prophètes par les changements prévisibles dans la gestion du corps humain ou dans celle des ressources naturelles. Nous savons que se sont déjà mises en place les expérimentations qui feront demain du corps humain un corps apte à supporter durablement l'apesanteur, à multiplier les performances, à intégrer des éléments mécaniques et électroniques, à se rapprocher du modèle de l'homme « bionique » imaginé par la science fiction. Nous savons que fatalement, un jour ou l'autre, le clonage humain se fera. Nous savons que la biologie de l'homme évoluera. D'un autre côté, nous savons que de nouvelles énergies sont à notre disposition et qu'elles pourront se substituer aux anciennes sources le jour, peut-être encore lointain à échelle humaine, où celles-ci ne seront plus rentables. Le rêve écologique a donc quelque raison de survivre, même s'il se heurte à ses propres contradictions ou à l'ambition conquérante des grands utilisateurs d'énergie. Il n'est pas certain, par exemple, que des cultures intensives de maïs pour produire de l'éthanol ne soient pas à l'origine de nouvelles pollutions et il semble bien que les États-Unis et la Russie aient déjà repéré sur la lune des sites où prospecter de nouvelles matières énergétiques.

<sup>p.073</sup> Toutes ces perspectives font partie de ce que nous sommes d'ores et déjà, tant bien que mal, en train de gérer et de transmettre. Si diverses soient-elles, elles ont en commun un rapport paradoxal et problématique au temps. Le rapport au temps des penseurs contemporains est en effet essentiellement négatif, comme on peut le constater non seulement avec le thème de la fin de l'histoire et du monde global, mais, plus généralement, avec les multiples références à l'espace, aux réseaux et aux connexions de

## Demains précaires

divers ordres qui, depuis Lyotard et *La condition postmoderne*, se sont substituées à toute pensée dialectique, à toute pensée du devenir. Le langage spatial s'est substitué au langage temporel. Ce rapport au temps est en outre paradoxal dans la mesure où tout se passe comme si les penseurs de la fin du temps avaient besoin d'y faire référence une dernière fois pour prophétiser sa fin, comme si nous avions encore besoin de quelques récits (le grand récit libéral, mais aussi le récit biologiste ou le récit écologiste) pour clore le temps des récits, comme si le seul grand récit de la mort duquel nous soyons vraiment assurés était le grand récit socialiste dans ses diverses versions.

### LES TYRANNIES MEURTRIÈRES : SENS, FOI ET VOLONTÉ

La contradiction intime qui mine les récits prophétisant la fin des récits procède d'une sorte de court-circuit. Quand nous nous appliquons à déceler dans les insuffisances du présent les éléments d'un diagnostic pour l'avenir, nous nous exposons facilement à la tentation de substituer le diagnostic à l'analyse et, à l'inverse de notre projet initial, de projeter sur la réalité d'aujourd'hui l'idée que nous nous faisons de celle de demain. Ce qui est conçu et présenté comme une nécessité du présent peut ainsi être le fruit d'une construction rétrospective, la projection inconsciente d'un idéal ou d'une idée de l'avenir sur la réalité présente. Cette illusion, que les historiens et les philosophes ont souvent analysée et dénoncée, il n'est pas sûr qu'ils puissent y échapper totalement dès lors qu'ils entreprennent de répondre à des questions portant sur l'avenir. Peut-être sortent-ils alors, sans nécessairement s'en rendre compte, de leur sphère de compétence et, ce qui est plus grave, interrompent-ils trop vite l'analyse critique du présent et du passé proche ou lointain qui devrait rester leur fil d'Ariane.

## Demains précaires

Cette prudence critique devrait inspirer toute réflexion sur la question de savoir ce que nous transmettrons ou sommes déjà en train de transmettre aux générations suivantes. Encore une fois, l'histoire ne se transmet pas, elle se fait et se vit. Les plus jeunes générations sont <sup>p.074</sup> déjà engagées dans l'ensemble des processus qui apparaîtront demain comme faisant partie de leur histoire. De même ma génération a vécu, à des âges différents et avec des degrés d'engagement divers, la Seconde Guerre mondiale, les guerres coloniales, la décolonisation, la guerre froide, la chute du mur de Berlin, la mondialisation et, aujourd'hui, tout à la fois une nouvelle course à l'hégémonie mondiale et le déchaînement des fureurs religieuses les plus archaïques.

Qu'est-ce qui se transmet ou peut se transmettre, en fait ? Une réflexion sur l'expérience, ce que l'on appelle parfois les leçons de l'histoire ? Sans doute, mais il faut savoir, et nous savons tous, que tout le monde ne tire pas les mêmes leçons des mêmes événements et que ces « leçons », même quand elles font apparemment l'objet d'une adhésion unanime, ne résistent pas toujours à ce que, faute d'un meilleur terme, on appellera les pesanteurs de l'histoire. Il n'y a pas de plainte plus désespérante que celle qui retentit à intervalles réguliers dans l'histoire des malheurs et des horreurs avec laquelle se confond pour une large part notre histoire : « Plus jamais ça ! » Ce qui se transmettra demain, outre les apparentes évidences du monde global dans lequel naîtront les nouveaux humains, ce seront donc, c'est probable, des interprétations diverses et contradictoires des événements passés ou en cours dont ils auront le sentiment justifié d'être le produit. J'ai donc bien conscience, en répondant à la question « que transmettra-t-on ? », d'exprimer un

## Demains précaires

engagement, une volonté, une option, dont je suis incapable de dire ce que seront leur avenir, mais dont j'ai la certitude qu'ils garderont toujours une signification aux yeux de ceux qui n'auront pas renoncé à conjuguer les besoins de la vie individuelle aux nécessités de la vie collective.

Parlant donc de manière délibérément optative, je dirai que l'expérience des deux siècles passés (disons, pour faire court, l'héritage des Lumières) a confronté l'humanité à trois risques majeurs. La tâche prioritaire de toute éducation moderne devrait être de faire prendre conscience de ces risques à ceux dont elle a la charge. Ces trois risques sont la tyrannie du sens, la tyrannie de la foi et la tyrannie de la volonté. Il est arrivé et il arrive encore que ces trois tyrannies luttent entre elles ; il est arrivé aussi et il arrive encore qu'elles cumulent leurs effets.

Que faut-il entendre par tyrannie du sens ? Les ethnologues s'intéressent au lien social, à ce qu'est la conception des relations entre les uns et les autres à l'intérieur d'une configuration culturelle donnée. La culture en ce sens, la culture au sens global et anthropologique du terme, c'est l'ensemble de ces relations en tant qu'elles sont <sup>p.075</sup> représentées et instituées, qu'elles ont donc simultanément une dimension intellectuelle, symbolique, et une dimension concrète, historique et sociologique, par où passe leur mise en œuvre. Les ethnologues ont entériné l'existence des « cultures », dans cette double dimension intellectuelle et institutionnelle, en s'intéressant aux relations de filiation, d'alliance ou de pouvoir, mais aussi aux mythes et aux rites qui en conditionnent et en structurent l'existence.

Quelques auteurs, dans les années 50 et 60, ont fait progresser la réflexion sur la notion de culture en appréhendant celle-ci

## Demains précaires

comme un système de contrainte intellectuelle, à partir d'un double constat : l'individu n'éprouve son identité que dans et par la relation avec autrui, mais les règles de construction de cette relation lui préexistent toujours. Lévi-Strauss a écrit en 1950 dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » que c'était, à proprement parler, celui que nous appelions sain d'esprit qui s'aliénait puisqu'il consentait à exister dans un monde définissable seulement par la relation de moi et d'autrui. Ce consentement est la condition nécessaire de toute santé mentale : on ne construit pas son identité individuelle en ignorant les règles qui, dans un milieu donné, conditionnent de manière plus ou moins prescriptive la relation avec les autres, la relation d'altérité.

Ainsi l'homme sain d'esprit est-il nécessairement aliéné au système qui donne un sens aux événements de sa vie d'individu. Le sens dont il s'agit alors, le sens social, n'est pas un sens métaphysique et transcendant, c'est la relation sociale elle-même en tant qu'elle est représentée et instituée. Ainsi s'instaure une tension entre sens et liberté qui n'est d'ailleurs pas l'apanage des sociétés traditionnellement étudiées par la première ethnologie. On peut certes penser que dans les groupes humains les moins différenciés l'existence individuelle en tant que telle était totalement soumise aux représentations collectives. Mais tous les types de sociétés sont menacés par la clôture du sens et la réification de la culture ; elles peuvent en effet s'opérer aussi par la médiation du totalitarisme politique ou du totalitarisme monothéiste. Le structuralisme et, plus largement, la pensée critique des années 60 ont opéré, de ce point de vue, un salutaire travail de démythification. Castoriadis en établissant que l'économie, le droit, le pouvoir, la religion existaient socialement

## Demains précaires

comme systèmes symboliques sanctionnés, Althusser, en analysant la classe dominante comme se trouvant elle-même en situation d'aliénation, ont prolongé l'intuition structuraliste et jeté les bases d'une analyse critique généralisée qui concerne au premier chef l'anthropologie. Celle-ci a pour objet principal, focal, la tension entre sens et liberté (sens social et <sup>p.076</sup> liberté individuelle) dont procèdent tous les modèles d'organisation sociale, des plus élémentaires aux plus complexes, comme Freud l'avait magistralement établi dans *Malaise dans la civilisation*.

L'idéal démocratique est évidemment celui qui tente le plus systématiquement de défaire cette tension et de concilier au mieux l'exigence de sens et l'exigence de liberté, mais on sait bien que cette conciliation n'est jamais facile et que, lorsque les inégalités sociales sont trop grandes, elle peut apparaître comme artificielle ou mensongère. Les récents développements de la société de consommation semblent assurer une place de choix à l'individu, mais la liberté du consommateur individuel est limitée à la fois par la gamme des produits qui lui sont proposés ou subtilement imposés, par sa situation financière, par son éducation et par la qualité de son information. Il reste que les libertés formelles, pour formelles qu'elles soient, doivent aussi s'apprécier à l'aune des dictatures réelles et des impositions de sens qui sont le fait de certains régimes au nom du bien public, de la culture ou de la religion et, parfois, des trois réunis. Le XXI<sup>e</sup> siècle est et restera longtemps concerné par la lutte contre les discriminations individuelles, notamment celles qui touchent au sexe et à l'âge. Ni la référence aux spécificités culturelles (l'asservissement au « sens social »), ni la dénonciation de l'impérialisme (le transfert de responsabilité) ne sont, de ce point de vue, recevables.

## Demains précaires

J'ai évoqué d'abord la tyrannie du sens parce que les deux autres, la tyrannie de la foi et la tyrannie de la volonté, y ont recours et s'exercent à travers elle. La tyrannie de la foi est celle des monothéismes, dans la mesure où ils prétendent s'imposer dans l'espace, par le prosélytisme, et dans le temps, par l'encadrement et la formation des générations. Les foies révolutionnaires ont eu les mêmes ambitions et usé des mêmes moyens, même si elles étaient davantage inspirées par un modèle à venir, de type utopique, que les intégrismes religieux qui sont plutôt des fondamentalismes et mythifient d'abord le passé. Les foies révolutionnaires ont été volontaristes dans la mesure où elles ont prétendu coûte que coûte imposer à la réalité leur idée de l'avenir et de la norme. On sait toutefois que les idéologues qui privilégiaient les mythes d'avenir ont eux aussi éprouvé le besoin de se représenter l'origine en la mythifiant (l'état de nature, le communisme primitif), et l'actualité nous montre à l'envi que les fondamentalismes religieux, au premier rang desquels le fondamentalisme islamique, entendent peser sur l'avenir du monde et inventer des sociétés à leur image et à leurs ordres. Ils s'inscrivent donc eux aussi dans une perspective <sup>p.077</sup> volontariste qui recourt aux mêmes contraintes physiques (emprisonnements, tortures, mises à mort) que leurs homologues laïcs.

Les excès du sens, de la foi et de la volonté procèdent tous les trois arbitrairement d'une référence de principe à la totalité et ils refusent la présence de l'inconnu, c'est-à-dire, en définitive, du réel.

En face de ces démonstrations d'orgueil, la science est un modèle de modestie. L'histoire de la science, je le disais en commençant, c'est celle du déplacement progressif, non exempt

## **Demains précaires**

de constats d'échec et de rectificatifs, des frontières de l'inconnu. Le non-connu et le temps fondent l'existence de la science. La démarche scientifique s'appuie sur les connaissances acquises, mais ne les considère jamais comme définitives puisque le mouvement même par lequel elle progresse dans l'interprétation du réel peut l'amener à les reconsidérer.

L'ambiguïté de la relation que les humains entretiennent avec la recherche scientifique tient justement en premier lieu, on l'a vu, à la place qu'elle fait à l'inconnu. Mais il faut bien reconnaître, en second lieu, que l'inégalité, en matière scientifique, est encore plus considérable qu'en matière économique. En ce sens, la science n'échappe pas à l'histoire. Comme dans le domaine économique de nouveaux pôles de développement apparaissent (Chine, Inde). Mais les écarts internes sont colossaux dans les pays scientifiquement émergents. Ils se creusent aussi dans les pays développés. En outre, la recherche scientifique demande aujourd'hui une accumulation de capital financier et intellectuel. Cette concentration n'existe qu'en quelques rares points de la planète. Au total, ce qui se profile à l'horizon, c'est donc la menace d'une double inégalité, entre les pays eux-mêmes et à l'intérieur des pays, développés comme sous-développés. Cette situation de déséquilibre interne empêche d'ailleurs les pays les plus développés d'imaginer des plans consistants d'aide scientifique et intellectuelle aux autres : ils ont trop à faire chez eux.

Il en résulte que l'on peut à bon droit s'inquiéter de l'avenir : contrairement aux illusions des tenants de la fin de l'histoire et d'une coexistence harmonieuse entre démocratie représentative et économie de marché, ce qui se met en place aujourd'hui ressemble de plus en plus à une aristocratie mondiale du pouvoir,

## Demains précaires

de l'argent et du savoir. Le libéralisme réel va-t-il connaître la même mésaventure que le communisme réel ? La fin de l'histoire était-elle le dernier grand récit ?

Il reste cependant que le seul secteur de l'activité humaine où la notion de progrès relève de l'évidence (je ne parle pas de progrès moral, mais de l'accumulation des connaissances) est aussi celui où <sup>p.078</sup> les notions de certitude, de vérité et de totalité sont incessamment remises en cause. Pour cette raison même, la démarche scientifique en soi, indépendamment des politiques mises en place par les différents gouvernements ou les différentes entreprises, devrait être considérée comme le modèle souhaitable de toute démarche dans le domaine politique ou social. Peut-être n'y a-t-il rien de plus urgent que de redéfinir le mot « scientisme ». On ne gouverne pas au nom de la science, mais en vue de la science. C'est l'inverse et le contraire de tous les fondamentalismes, qu'ils prennent la forme du djihad ou du créationnisme.

Peut-être la modernité est-elle encore à conquérir, sans doute même la modernité sera-t-elle toujours à conquérir et se définit-elle essentiellement par cet inachèvement essentiel. S'il en est ainsi, la crise actuelle s'apparente peut-être, en effet, à une sorte de fin. S'il faut bien constater l'affaiblissement des projections politiques d'envergure, l'affaiblissement de représentations construites de l'avenir, peut-être faut-il y voir une chance pour des changements effectifs nourris de l'expérience historique concrète. C'est là que se situe la révolution à venir et l'espoir. Il se peut que nous soyons en train d'apprendre à changer le monde avant de l'imaginer, en train de nous convertir à une sorte d'existentialisme politique. C'est en pratiquant la démocratie que nous la

## Demains précaires

construirons et la ferons exister. L'inconnu peut être pour l'histoire politique des hommes un stimulant analogue à celui qu'il a été pour l'histoire de leurs sciences. Mais il y a une hiérarchie des tâches et des urgences. Pratiquer et construire la démocratie, c'est d'abord dénoncer les illusions, les mensonges, les impostures et les tyrannies qu'elle ne peut ignorer, fût-ce au nom de la *realpolitik*, qu'en se dénaturant.

Je suis persuadé que nous n'avons rien d'autre à faire en ce monde qu'à essayer de le connaître et de nous connaître. Telle devrait être notre ambition pour la planète. Telle devrait être l'objet d'une utopie de l'éducation que j'appelle de mes vœux, sans illusion excessive, certes, mais avec la certitude que, si nous acceptons de tout lui sacrifier, le reste (prospérité, liberté, égalité, bonheur) nous serait donné de surcroît.

@

**L'IDÉE DE L'EUROPE  
ET LA DÉCLOSION DU MONDE <sup>1</sup>**

**INTRODUCTION**

par Antoine Maurice  
Journaliste et professeur à l'Université de Neuchâtel

@

p.079 Achille Mbembé est né au Cameroun, il a soutenu une thèse de doctorat en histoire en Sorbonne en 1989, ainsi qu'un DEA en sciences politiques à l'Institut d'études politiques à Paris. Il fut dès 1988 professeur assistant en histoire à l'Université de Columbia NY, puis un Senior Research Fellow au Brookings Institute à Washington en 1991-1992. Cette amorce de carrière professorale le conduit ensuite à l'Université de Pennsylvanie. Revenant en Afrique il est ensuite directeur exécutif du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales à Dakar, Sénégal. Il est aujourd'hui professeur à Witwatersrand Johannesburg, au Centre pour la recherche sociale et économique, tout en poursuivant des enseignements dans les universités américaines.

Dès sa thèse de doctorat sur des épisodes d'émancipation avant l'indépendance au Cameroun, Achille Mbembé s'est intéressé à l'articulation entre l'Afrique et l'Europe, à travers cette époque relativement courte mais surchargée qui conduit de la colonisation à la mondialisation. Cela l'amène aujourd'hui à écrire sur la notion de postcolonialisme : *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Karthala Paris, 2000), traduit en anglais aux Presses universitaires de Californie,

---

<sup>1</sup> 2 octobre 2007.

## Demains précaires

Berkeley, dès 2001. Par ses publications et leur point actuel d'aboutissement, il s'inscrit dans une approche résolument nouvelle des études africaines, plus largement <sup>p.080</sup> postcoloniales et post tiers-mondistes. Il y rejoint et y suscite des vocations intellectuelles indiennes, africaines, caraïbes et nord-américaines ou plus simplement cosmopolites sur cet objet d'étude.

Un trait marque à mon sens la personne d'Achille Mbembé et son travail. Il incarne au plus haut point la modernité du décalage. Bien que provenant d'un pays bilingue, le Cameroun, Mbembé est d'abord un produit de ce que l'on appellerait le couple France-Afrique : Sorbonne et Sciences Po, éditeurs français. C'est pourtant sa singularité et son mérite de se tourner très tôt vers son autre langue, l'anglais, et d'explorer en territoire encore étranger sinon adverse, universitairement parlant, le regard sur la colonisation qui se renouvelle aux États-Unis dans la foulée des *minorities studies* afro-américaines. Cela lui donne la possibilité d'élaborer avec d'autres un paradigme nouveau sur l'après-colonie et ce que l'on pourrait nommer l'émancipation intellectuelle du Sud. Les Américains parlent à ce sujet non pas d'un simple point de vue, mais d'une perspective privilégiée (*vantage point*), parce qu'elle permet au regard de se porter plus loin et plus en détail à la fois.

Décalage encore pour cet Africain qui non seulement possède les langues mais en use avec une virtuosité qui rappelle celle des grands écrivains caraïbes en français : Édouard Glissant ou Patrick Chamoiseau. Autrement dit, la capacité de Mbembé d'exprimer dans la langue (française) de l'autre une conscience qui n'est ni celle du postcolonisé ni celle de son ancien maître, en fait quelqu'un de singulier par ses synthèses et sa capacité d'évocation.

Décalage encore entre l'intellectuel et un engagement qui n'est

## Demains précaires

pas simplement politique mais celui d'un messenger d'un monde à l'autre et retour. Au péril non seulement de la critique mais de l'exclusion par des pairs plus établis dans l'institution (d'où son goût pour les universités anglo-saxonnes, plus accueillantes peut-être aux pensées inclassables et interdisciplinaires).

Ceci dit le postcolonialisme n'est pas le dernier mot sur l'histoire coloniale. La banlieue de l'immigration en France, de même que l'évolution des Africains américains en Amérique montre bien que c'est un chantier conceptuel de travaux en cours. Achille Mbembé est le premier à reconnaître ses dettes : la pluralité des sources et des disciplines, la diversité des expériences historiques. Quoi de commun entre le penseur indien, marqué par l'ombre impériale ainsi que par celle des castes, et l'intellectuel exposé aux despotismes africains et à l'afro-pessimisme. C'est le mérite d'Achille Mbembé d'esquisser des synthèses convaincantes sur des valeurs et des objets de critiques p.081 communs. La tentative vise à recouvrer une autonomie culturelle où les impostures du Nord sont aussi impitoyablement dénoncées que les postures grotesques des « Politiques du ventre » (Fayard éditions, Paris 1989) et de la corruption au Sud, (selon l'essai marquant de l'africaniste J. F. Bayart). p.082

@

**ACHILLE MBEMBÉ** Né au Cameroun, A. M. a obtenu un DEA en sciences politiques à l'Institut d'études politiques de Paris (1986) et un doctorat en histoire à la Sorbonne (1989). Il a été *Assistant Professor of History* à l'Université Columbia de New York (1988-91), *Associate Professor of History* à l'Université de Pennsylvanie (1992-96). Professeur invité à l'Université de Californie, Berkeley (2001), à Yale University (2003), à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris (2004) et à l'Université de Chicago (2005). Il est actuellement *Research Professor in History and Politics* à l'Université de Witwatersrand à Johannesburg.

Il a beaucoup écrit sur l'histoire et la politique africaines. Parmi ses livres, citons : *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire* (1986), *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)* (1996), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000) et sa version en anglais *On the Postcolony* (2001).

### CONFÉRENCE

Achille Mbembé

@

p.083 Ce que je vais proposer ici n'aura pas le caractère d'un exposé systématique, entièrement construit et achevé. Je voudrais simplement reprendre une série d'interrogations qu'ont longtemps portées des générations d'intellectuels et de penseurs africains ou descendants de l'Afrique.

Ces interrogations ont, pour diverses raisons qu'il serait fastidieux d'énumérer ici, disparu de nos préoccupations au moment même où, plus que jamais, elles devraient pourtant, du moins me semble-t-il, être d'actualité.

L'objet de ces interrogations, je voudrais le résumer en un mot : *la déclosion du monde*.

Je ne dis pas « le décroissement du monde ». Je dis bien « déclosion », un terme que j'emprunte à Jean-Luc Nancy. La déclosion, dit Nancy, « désigne l'ouverture d'un enclos, la levée d'une clôture » (*La Déclosion*, 16). Je dois ajouter que dans l'idée de déclosion, il y a bien sûr celle d'éclosion, de surgissement, d'avènement de quelque chose de nouveau, d'épanouissement. Déclare, c'est donc lever les clôtures de telle manière que puisse émerger et s'épanouir ce qui était enfermé.

1. — La question de la déclosion du monde, de l'appartenance au monde, de l'habitation du monde, de la création du monde, ou encore des conditions dans lesquelles nous faisons monde et nous constituons en tant qu'héritiers du monde — cette question est au

## Demains précaires

cœur de la pensée noire. Je dirais qu'elle en est même l'objet fondamental.

p.084 On la retrouve, par exemple, chez Frantz Fanon chez qui elle se confond avec le projet d'autonomie humaine ou encore d'autocréation de l'humanité, ainsi que l'atteste cette formule de Fanon : « Je suis mon propre fondement » (*Peau noire*, 187).

Comme on le sait, en plus d'être une *interrogation* sans fin, la question de l'autonomie humaine n'est pas nouvelle. Elle est à la naissance de la philosophie dans la Grèce antique. Faire monde, habiter le monde, hériter du monde, c'est alors, comme le rappellent Cornelius Castoriadis ou Vincent Descombes, participer au projet d'une humanité qui pose elle-même et à partir d'elle-même les principes de sa conduite (*Le complément du sujet*, 383).

Or, il se trouve que le contexte qui détermine la pensée de Fanon est un contexte de servitude, de soumission à des maîtres étrangers et de violence coloniale et raciale. Dans un tel contexte, comme d'ailleurs auparavant sous l'esclavage, le concept de l'humain et la notion d'humanité que Castoriadis et Descombes semblent prendre pour acquis — ce concept, cette notion, ne vont pas de soi. Ils ne vont pas de soi parce que devant l'esclave nègre ou le colonisé, nous — je veux dire l'Europe n'a cessé de se demander : « Est-ce un autre homme ? Est-ce un autre que l'homme ? Est-il un autre exemplaire du même ? Ou bien est-il un autre que le même ? »

Dans la pensée noire, l'humanité n'est donc pas donnée. Elle n'existe pas a priori. Elle est, si vous me permettez le terme, à *déclorre*. Cette décloison se fait à travers le processus par lequel le colonisé s'éveille à la conscience de lui-même, s'approprie

## Demains précaires

subjectivement son moi, démonte les enclos et s'autorise de parler à la première personne. En retour, l'éveil à la conscience de soi ou encore l'appropriation de soi visent non seulement la réalisation de soi, mais, de manière plus significative encore, *la montée en humanité*, un nouveau départ de la création, la décloison du monde.

Chez Fanon, cette montée en humanité ne peut être que le résultat d'une lutte — la lutte pour la vie. La lutte pour la vie — qui est la même chose que la lutte pour éclore le monde — a deux dimensions.

D'une part, elle consiste en la constitution de cette capacité d'être soi-même et d'agir de soi-même que Fanon compare à un *surgissement* — surgissement des profondeurs de ce qu'il appelle « une région extraordinairement stérile et aride », cette zone de non-être qu'est, à ses yeux, la *race*.

Et donc pour Fanon, sortir des régions arides et stériles de l'existence, c'est avant tout *sortir de l'enclos de la race* — enclos dans lequel le regard de l'autre et le pouvoir de l'autre cherchent à nous enfermer.

<sup>p.085</sup> C'est aussi contribuer à dissiper l'espace des claires distinctions, des séparations, des frontières et des clôtures et cheminer vers l'universel dont il affirme qu'il est « inhérent à la condition humaine » (*Peau noire*, 7-8).

Il y a donc, dans la conception fanonienne de l'éclosion du monde, une triple dimension insurrectionnelle, constitutionnelle, voire résurrectionnelle puisqu'elle s'apparente à un retour à la vie (*anastasis*), à la soustraction de la vie aux forces qui la limitaient.

Chez lui, l'éclosion du monde est la même chose que sa

## Demains précaires

déclosion si, après Jean-Luc Nancy, l'on entend par déclosion le démontage et le désassemblage des clos, des enclos et des clôtures. Mais pour qu'advienne la déclosion du monde, il faut que l'on se déprenne de soi précisément dans le but d'affronter ce qui vient, et, en fin de compte, dans le but de faire surgir d'autres ressources de la vie. C'est la raison pour laquelle le soi fanonien est fondamentalement *ouverture, distension et écart* — l'*Ouvert*.

J'évoquais tantôt cette région aride de l'existence qu'est la race. Justement, pour Fanon, la déclosion du monde présuppose l'abolition de la race. Elle ne peut advenir qu'à la condition que soit admise la vérité selon laquelle « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc ».

Mais qu'est-ce que cela veut dire : « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » ? Aux yeux de Fanon, cela veut dire, tout simplement, que « Le nègre est un homme pareil aux autres, un homme comme les autres » (54), « un homme parmi d'autres hommes » (91).

Et donc quand l'Europe pose la question : « Est-ce un autre homme ? Est-ce un autre que l'homme ? Est-il un autre exemplaire du même ou bien est-il un autre que le même ? », Fanon répond simplement : « Il est un homme pareil aux autres, un homme comme les autres, un homme parmi d'autres hommes ».

Ce postulat d'une similarité fondamentale, d'une *citoyenneté humaine originaire*, on pourrait le reformuler de la manière suivante : *tous les hommes sont pareils aux autres, des hommes comme les autres, des hommes parmi d'autres hommes*. Ce postulat constitue, aux yeux de Fanon, la clé du projet de déclosion du monde, du projet d'autonomie humaine.

## Demains précaires

2. — Le thème de la décloison du monde, on le retrouve aussi chez bien des écrivains de la négritude, à commencer par Senghor chez qui elle implique l'existence d'un sujet qui cultive le souci de ce qui lui appartient en propre.

<sup>p.086</sup> Mais ici également, le souci de ce qui nous appartient en propre et de ce qui nous définit en propre n'a de sens que dans la mesure où ce qui nous appartient en propre est destiné à être mis en commun. Le projet de *l'en commun*, Senghor lui donne un nom : « le rendez-vous du donner et du recevoir ».

C'est, aux yeux de Senghor, de cette mise en commun que dépend la renaissance du monde et de l'avènement d'une communauté universelle — une communauté métisse régie par le principe du partage des différences, de ce qui est unique. Seule une communauté fondée sur la mise en commun du propre, le partage de ce qui est unique à chacun, est ouverte à *l'entier* ou à l'entièreté.

Je dois préciser que dans le cas de Fanon comme dans celui de Senghor, c'est du monde entier dont nous sommes les héritiers. En même temps, le monde et donc cet héritage sont à créer. Le monde est en création, et nous avec. Hors de ce processus de création et d'autocréation, il est muet et insaisissable. C'est en contribuant à ce processus de création et d'autocréation que l'on gagne le droit d'hériter du monde dans son ensemble.

Chez d'autres penseurs noirs, on retrouve cette insistance sur la décloison du monde en tant que *pouvoir que se donne le sujet d'être entier* et le mouvement par lequel l'on se fait les héritiers du monde dans sa totalité. Chez Edouard Glissant par exemple, la décloison du monde consiste précisément à aller à la rencontre du

## Demains précaires

monde en sachant embrasser l'indémêlable tissu des affiliations qui forment notre identité et l'entrelacs de réseaux qui font que toute identité s'étend nécessairement dans un rapport à l'Autre — un Autre qui est toujours, d'emblée, là.

La véritable décloison du monde, c'est donc la rencontre avec l'entièreté du monde, ce que Glissant appelle *le Tout-Monde*. En cela, la décloison est avant tout une politique de la mise en relation et du devenir.

Cette thématique de la mise en relation et cette question de l'entièreté est également présente dans les travaux de Paul Gilroy où la décloison du monde prend les contours d'une nouvelle conscience spatiale planétaire (*The Black Atlantic, Against Race* et *Postcolonial Melancholia*).

Chez Gilioli comme chez Glissant, le projet n'est pas la partition du monde et sa division. Au contraire, ces deux penseurs s'efforcent d'identifier, dans l'histoire, les lignes qui autorisent une géométrie du partage dans laquelle, à la recherche d'un centre, se substitue la construction d'une sphère d'horizontalité. Il s'agit donc d'une pensée <sup>p.087</sup> horizontale du monde qui fait une place centrale à une éthique de la mutualité ou, comme le suggère Gilroy, de la convivialité, de l'être-avec d'autres.

3. — Je voudrais maintenant dire, et vous l'imaginez bien, que l'Europe (ou l'idée d'Europe) n'est pas étrangère au fait que la problématique de la décloison ait acquis une place si centrale dans la pensée noire moderne.

Je parle de l'idée d'Europe en tant qu'une telle idée implique nécessairement un statut pour ce qui n'est pas l'Europe ; en tant

## Demains précaires

qu'elle implique nécessairement l'invention de l'Autre de l'Europe ; en tant qu'il n'y a pas d'idée d'Europe en soi, qui n'enveloppe pas déjà en elle-même l'idée de l'Autre, un Autre qui, ce faisant, devient une part consubstantielle de soi et non point une sorte d'extériorité. Et donc dans une certaine mesure, c'est l'Autre qui rend possible l'idée d'Europe. Sans l'Autre, il n'existe, à proprement parler, pas d'idée d'Europe.

Et donc que l'Europe ne soit pas étrangère au fait que la problématique de la décolonisation ait acquis une place si centrale dans la pensée noire moderne — cela ne devrait pas surprendre. Et pour deux raisons.

La première est d'ordre historique et elle a trait à la manière dont la rencontre entre l'Europe et l'Afrique détermine, dès le XV<sup>e</sup> siècle, le possible et l'impossible de la vie africaine.

Soulignons tout de suite que la théorie postcoloniale a montré que le discours d'une culture européenne unifiée et conquérante est une représentation simpliste de la rencontre entre l'Europe et le monde. Il en est de même de l'autre discours qui ne voit en l'Europe que la civilisation qui a fait naître la démocratie, la raison, la science — exemples s'il en étaient de la présence de l'universel dans le singulier.

Ceci dit, qu'on les appelle les « découvertes », la « traite des esclaves » ou la « colonisation », cette rencontre est le résultat d'une course engagée en Europe — une course pour la prise des terres, la prise des hommes, la prise des âmes, la partition, la division et l'appropriation de l'espace à l'échelle planétaire.

Par le biais de cette course, l'Europe a, selon les termes d'Edgar Morin (*Penser l'Europe*), « européisé le monde et mondialisé

## Demains précaires

l'européité » — ce qui, si tout s'arrêtait là, serait l'exemple même de la généralisation du provincialisme dont traite Dipesh Chakrabarty dans son *Provincializing Europe*.

Or, je pense justement que tout ne s'est pas arrêté là. Par le biais de cette course, l'Europe s'est aussi rendue autre que ce qu'elle était. <sup>p.088</sup> Elle s'est ouverte à ce qui n'est pas elle. Et son identité, depuis lors, participe de ces deux registres de la différence avec soi. Son identité, depuis lors, s'invente au point de différence non pas avec les autres, mais avec soi — différence avec soi que rend possible la rencontre de l'autre qui, à partir de ce moment, ne peut plus vraiment être considéré comme un autre, extérieur à soi.

Ceci dit, cette division de l'espace planétaire au début de l'âge moderne est allée de pair avec la constitution d'un nouveau genre de légalité, ce que Schmitt appelle le *nomos* de la terre, c'est-à-dire la clarification des distinctions entre différents types d'humanité, différentes lois de la guerre définies en fonction des différents types d'humanité et des différentes formes d'inimitié, la classification des différentes aptitudes à contraindre, la création de zones de non-droit.

L'idée d'Europe dont l'Afrique fait l'expérience au début de l'âge moderne est donc celle de la clôture. L'Afrique fait la rencontre d'une Europe pour laquelle, en cet âge de prise des terres, des hommes et des âmes, le droit est avant tout une affaire d'enceinte et de frontière, de division et de séparation. C'est enfin une Europe profondément engagée dans la définition de ce qui devrait être soustrait à l'en-commun et qui est préoccupée par la différence et le dissemblable.

## Demains précaires

L'idée, à l'époque, est alors d'*enclore* le monde une fois que celui-ci a fait l'objet de prise. L'idée, à l'époque, est que c'est l'enceinte, la clôture, qui produit le sanctuaire. Sans sanctuaire, rien ne peut être placé sous sa propre loi. La loi n'est loi qu'au sein de sa clôture. Et le droit, et la paix, reposent originellement sur des enceintes. Le problème central de tout ordre juridique, c'est donc l'établissement des clôtures.

L'idée de l'Europe dont l'Afrique fait l'expérience au début de l'âge moderne est donc celle d'une Europe sous-tendue par la logique de la citadelle — l'esprit de la citadelle fortifiée, l'esprit de l'enclos puisque c'est l'enclos qui divise et distingue. Enclore, pense-t-on alors, est un acte constituant.

C'est donc cette logique de l'enclos et de l'incarcération qui préside à la grande prise des terres, des hommes et des âmes du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle et à la migration des peuples qui en est le corollaire. Car, de fait, aussi bien le régime de la plantation que la colonisation relèvent bien de cette logique de l'enclos. Et c'est à cette logique de l'enclos, avec sa dialectique de la différence et du dissemblable, son refus de l'en-commun — c'est à cela que s'oppose naturellement la pensée noire moderne.

4. — Il y a d'abord le statut de l'Afrique noire et la fonction qu'elle joue dans l'idée de l'Europe. Dans l'idée d'Europe, l'Afrique noire, celle que Hegel définit par les critères raciaux dans sa *Raison dans l'histoire* — cette Afrique n'est pas située aux marges de l'Europe. Elle n'est pas la voisine de l'Europe, à l'exemple de la Turquie, voire des États musulmans d'outre-Méditerranée.

Elle est conçue comme l'extrême extériorité de l'Europe. Elle est donc ce qui, en son essence, représente l'irréductible différence, la

## Demains précaires

différence à l'état pur. Cette différence n'est pas seulement culturelle, à la manière dont la différence entre l'Europe et la Chine autoriserait, par exemple, un dépaysement de l'esprit et dévoilerait d'autres embranchements possibles de la pensée. Dans l'idée de l'Europe, la différence africaine est radicale parce qu'elle porte sur la manière dont on envisage les différences dans l'humanité — les différences quant à ce qu'est l'homme, ce qu'est la vie, comment la mener et pour quelles fins.

Je voudrais dire que l'Afrique surgit dans l'idée d'Europe et dans la conscience de notre monde comme la figure vivante d'un monde à part — un monde dont on ne voit, dont on n'entend et dont on n'écoute que ce qui est déjà codé, et donc qui est cadré, *a priori*, dans un système de renvois déjà convenus.

Elle apparaît ensuite comme un monde accablé de dureté, de violence et de dévastation, une force obscure et aveugle, murée dans un temps en quelque sorte pré-politique. Qu'il s'agisse de souffrance ou d'espérance, elle est, de ce fait, ce avec quoi il nous est difficile d'éprouver un lien d'affinité. Car à nos yeux, la vie en Afrique n'est jamais une vie humaine tout court. Elle apparaît toujours comme *la vie de quelqu'un d'autre, d'autres gens dans quelque autre lieu, un monde à part, un ailleurs*. En tant que telle, elle suscite de temps à autre de la pitié et des gestes de charité. La politique de la vie en Afrique ne peut être qu'une politique humanitaire. Faute de partager un monde commun, eux et nous, cette politique ne peut guère être une *politique du semblable*.

Et donc voilà la deuxième clôture que s'efforce de lever la pensée noire — clôture qui, en retour, oblige la pensée noire à se constituer comme pensée de la décloison du monde.

## Demains précaires

5. — Il se trouve que dans la pensée noire, l'interrogation concernant ce que je viens de désigner comme décloison du monde est indissociable de trois autres questions toutes aussi cruciales qui sont celles de la *différence*, du *semblable* et de l'*en-commun*.

En choisissant ce soir d'examiner dans quelle mesure on peut revisiter l'idée d'Europe à partir de questions africaines, c'est donc à cette problématique de la décloison, c'est-à-dire de la levée des clôtures que je voudrais m'atteler.

Pour aller droit au but, disons que je voudrais plaider en faveur, non d'une « provincialisation de l'Europe », à la manière de Dipesh Chakrabarty (*Provincializing Europe*) et d'une certaine théorie post-coloniale, mais d'une décloison de celle-ci.

Comme je viens de l'indiquer, plaider en faveur de la décloison du monde ou, pour ce faire, de l'Europe oblige de penser la triple question de la différence, du semblable et de l'en-commun. Ceci étant, et dans l'exercice qui suit, je ne pourrai pas ne pas poser la question de savoir quelle place, dans l'idée d'Europe, est aujourd'hui faite aux figures de l'ennemi, du voisin, de l'étranger et de l'intrus — figures qui, dans la pensée africaine, constituent, comme je viens de le suggérer, les pierres d'angle de tout projet d'autonomie humaine et donc de toute véritable décloison du monde.

6. — Vous le comprenez sans doute, cette manière de cadrer mon sujet soulève d'innombrables difficultés, et je ne voudrais en relever ici que les plus saillantes, en commençant par celles qui ont trait au trouble qui accompagne nécessairement aujourd'hui toute tentative de réflexion sur l'idée d'Europe.

## Demains précaires

Je ne parlerai pas de la construction européenne en tant que processus par lequel ce continent s'efforce de bâtir de nouvelles institutions, avec ce que cela implique de controverses sur la nature de la Constitution européenne, l'existence ou non d'un modèle social européen et ainsi de suite.

Je me pencherai plutôt sur ce que l'on devrait appeler *le telos philosophique européen*, c'est-à-dire la façon dont, dans la construction de l'idée d'Europe, on a postulé continuellement une exigence philosophique, des attentes philosophiques pour l'Europe — le fait que l'on a voulu faire de l'idée d'Europe une idée éminemment philosophique. Je le ferai pour ensuite poser la question de savoir à quelles conditions le devenir-Europe pourrait être un moment positif du devenir-monde en général.

Historiquement, les Européens ont eu tendance à se définir eux-mêmes, du moins dans une certaine tradition philosophique, de deux manières.

D'une part, ils ont adopté une démarche qui consiste à faire de l'idée d'Europe une idée éminemment philosophique, en insistant sur <sup>p.091</sup> ce qu'ils estimaient être la vocation universelle de l'Europe — vocation universelle qui elle-même découlerait de ses diverses héritages, le christianisme inclus.

Jean-Luc Nancy, par exemple, dit du christianisme qu'il est inséparable de l'Occident. « Il n'est pas quelque accident qui lui serait survenu et il ne lui est pas non plus transcendant. Il est coextensif à l'Occident comme Occident, c'est-à-dire à un certain processus d'occidentalité consistant justement en une forme d'autorésorption et d'autodépassement » (207).

Nancy ne nie pas le phénomène de la « déchristianisation ».

## Demains précaires

Mais il s'intéresse aux rapports entre christianisme et ce qu'il appelle occidentalité dans le but d'affirmer qu'à ses yeux, l'occidentalité, ce n'est pas tant la défense d'une archive que la manière dont l'identité « s'accomplit en mettant à nu [*je dirais en réactualisant sans cesse*] une nervure particulière du sens » (208).

Remontons un peu plus loin. Pour Condorcet par exemple, l'Europe s'apparente moins à un modèle civilisationnel qu'à une tâche philosophique, celle d'étendre les lumières de la raison au service de la liberté. Quant à l'appartenance européenne, elle se décline comme une ouverture à l'humanité tout entière. Cela suppose un processus continu d'ouverture à ce qu'il appelle l'antérieur et l'antipode.

Pour Jan Patočka, l'Europe ne se définit pas tant par son triple héritage (la Grèce antique, le christianisme et la philosophie des Lumières) ou encore par son ancrage géographique que par l'avènement, en son sein, d'une rationalité qui se veut universelle. Son identité n'est pas d'abord géographique ou raciale. Elle ne se réfère pas d'abord à une essence religieuse. Et donc ce que l'on pourrait appeler le principe européen, ce n'est pas tant l'invocation du propre, de la singularité et des particularités que la sortie hors de soi-même et l'acheminement vers une destination qui embrasse l'humanité tout entière (Patočka, *L'Idée de l'Europe en Bohême*, 134).

Bien avant lui, Husserl expliquait déjà dans les années trente que l'Europe se définit par la raison et son universalité. De son côté, Valéry posait la question de l'identité de l'Europe en rapport avec la notion de « cap » — cap dans le sens géographique de pointe avancée de la terre dans la mer, et cap dans le sens de ce qui est à la tête, qui conduit et domine, qui exerce une sorte de

## Demains précaires

capitanat sur le reste. Il disait d'ailleurs de l'Europe qu'elle est « la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps » — le corps de l'humanité, la pointe finale de l'humanité.

p.092 Qu'il s'agisse de Husserl ou de Valéry, l'idée était qu'en l'Europe, l'universel s'était inscrit de manière irremplaçable dans le singulier. De par cette inscription de l'universel dans le singulier, l'Europe devenait la pointe avancée de l'esprit, mais aussi le témoignage unique de l'essence humaine et du propre de l'homme. C'est en cela que résidait son exemplarité — l'inscription de l'universel dans le corps propre d'une singularité, d'un idiome, d'une culture et, dans les cas les plus obscurs, d'une race.

7. — D'autre part, une certaine tradition philosophique a privilégié une manière de réflexion sur l'idée d'Europe qui a pour point de départ ce qu'elle considérait comme les menaces, les dangers et les périls auxquels le principe européen fait face.

Pour le dire simplement, la menace, cela a toujours été l'altérité. La menace a toujours été représentée sous la figure de l'autre — l'autre de l'Europe.

L'autre de l'Europe a deux visages. Comme le rappelle Marc Crépon dans un excellent texte paru il y a quelques années (« Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'altérité », *Esprit*, décembre 2004), l'autre de l'Europe apparaît d'abord sous la figure « des processus par lesquels l'Europe se fait l'autre d'elle-même, ou encore devient étrangère à elle-même. L'altérité, c'est alors l'*altération* de l'identité, ou du moins de ce qui est proposé comme identité », c'est-à-dire la vocation universelle de l'Europe.

## Demains précaires

Chez Patočka, cette menace d'altération prend toujours la forme d'une scission. Patočka distingue en particulier trois scissions au cours du siècle passé, qui ont profondément affecté et continuent d'affecter le principe européen.

La première est le hiatus à l'intérieur de l'Europe entre des espaces culturels et politiques ouverts à cette vocation universelle et d'autres tentés par le repli sur la singularité.

La deuxième est celle qui voit « se dresser l'une contre l'autre, à l'intérieur de l'Europe, deux versions du principe de rationalité » dont l'une, radicale, est l'autre nom du totalitarisme.

La troisième est « celle qui pervertit la vocation universelle de l'Europe » en domination impériale, coloniale ou néocoloniale.

Les deux premières formes de scission sont des scissions à l'intérieur de l'Europe tandis que la troisième participe d'une séparation radicale entre l'Europe et ses autres.

L'altérité s'entend donc, deuxièmement, dans le sens des *frontières* spirituelles, géographiques, raciales. L'autre, ce sont les p.093 non-Européens qui s'opposent à nous. Et le statut de cet autre sert à énoncer la menace.

Pour Patočka donc, le triple péril est celui du refus de la rationalité, de l'excès de rationalité et de la domination extérieure (la prétention d'universalité et les moyens que l'Europe utilise pour cette universalisation ou encore la perversion du principe d'universalité en domination universelle).

8. — Plus près de nous, Jacques Derrida tente de réaliser une synthèse entre la première et la deuxième approche.

Dans l'un de ses derniers textes (« Le souverain bien — ou

## Demains précaires

l'Europe en mal de souveraineté », *Cités*, 30, 2007), il s'interroge sur le sens qu'il faut donner au nom et au concept, et donc aussi au destin de l'Europe. L'Europe qu'il a à l'idée, il l'appelle « une autre Europe », une Europe « sans le moindre eurocentrisme ».

C'est une Europe qui, « sans renoncer au réalisme et aux atouts indispensables d'une superpuissance économique, militaire, technoscientifique, puiserait dans sa mémoire, dans sa mémoire unique, dans ses mémoires les plus lumineuses (la philosophie elle-même, les Lumières, ses révolutions, l'histoire ouverte et encore à penser des droits de l'homme), mais aussi dans ses mémoires les plus sombres, les plus coupables, les plus repentantes (les génocides, la Shoah, les colonialismes, les totalitarismes nazi, fasciste ou stalinien, tant d'autres violences oppressives)... trouverait dans ses deux mémoires, la meilleure et la pire, la force politique » non pas d'une politique du monde, mais de ce qu'il appelle *une politique altermondialiste*.

Par « politique altermondialiste », Derrida veut dire une politique « capable de combattre ou de réorienter toutes les instances qui arraisonnent aujourd'hui le processus ambigu de la mondialisation ». Et de citer, pêle-mêle, le G8, le « marché totalitaire », le libre-échange intégral, la Banque mondiale, le FMI, l'OCDE, l'OMC, sans parler, ajoute-t-il, « de la respectable mais si faible et réformable et perfectible ONU » dont il souhaite que le siège soit déplacé et les pouvoirs exécutifs renforcés et autonomisés.

Le concept d'Europe que promeut Derrida est donc une Europe qui associerait le bien et la souveraineté, c'est-à-dire une Europe qui résisterait à la tentation qui consiste à réduire la communauté originelle des hommes à une communauté animale dont le chef

## Demains précaires

serait en somme une sorte de loup. Il s'agit donc d'une Europe qui se poserait contre le principe de *l'homo homini lupus* (cet homme qui n'est pas un homme, mais un loup pour l'homme).

p.094 A ma connaissance, Derrida est le seul penseur européen qui propose implicitement de relire la biographie de l'Europe non plus sous le signe de la raison et de l'universel, mais à partir de la thématique du loup, c'est-à-dire du devenir-bête et du devenir-animal d'un souverain qui ne se détermine comme souverain qu'en tant qu'animal, et qui ne s'institue comme souverain que par la possibilité de l'ennemi.

9. — Face à ces deux manières de problématiser l'idée d'Europe, l'on est en droit de se poser deux sortes de questions.

La première est celle de savoir quelle sorte de travail est supposée accomplir cette manière de désigner l'Europe par sa vocation universelle — cette manière d'auto-désignation qui, après tout, n'est pas si innocente que cela ?

En d'autres termes, qu'est-ce que cette manière de s'auto-désigner permet à l'Europe d'accomplir, de construire ou de détruire ? De quoi est symptomatique cette obsession à écrire de cette manière son autobiographie ? Et quels sont les dangers qu'une telle manière de s'auto-désigner est toujours en passe de faire courir au projet de décloisonnement du monde, de mise en commun du monde dont j'ai dit qu'il était la pierre d'angle de la réflexion critique africaine ?

Je crois qu'elle est symptomatique d'un certain type de rapport au monde. Elle se veut le signe de la force, d'une force vivante parce qu'elle implique un sens.

## Demains précaires

Mais cette autobiographie, dans sa singulière répétition, dans la façon dont elle fait l'objet d'une récitation, rien ne nous contraint aujourd'hui à la lire ainsi, à lui accorder quelque crédit que ce soit, surtout depuis que l'Europe a cessé d'être le centre du monde, et depuis que sa souveraineté est devenue une souveraineté ancillaire.

En fait, cette autobiographie, beaucoup la lisent désormais dans le contexte d'un monde décidément hétérogène, c'est-à-dire constitué par une multiplicité de nœuds et régi par la double logique de l'entrelacement et de la déliaison. Beaucoup la lisent désormais, convaincus que cette hétérogénéité du monde implique l'existence d'autres modes de vie et de penser, d'autres possibles de la vie. Certains affirment d'ailleurs que lue depuis l'Autre, l'Europe n'a pas nécessairement été un passage de vie et de raison. Mais l'Autre que j'ai à l'esprit, ce n'est pas l'Autre que produit et invente l'Europe lorsqu'elle prend sur elle-même de se penser sous le signe de l'universel. C'est l'Autre de l'hétéronomie absolue.

Dans ce sens, la théorie postcoloniale a raison de dire que l'idée d'Europe est à la fois plus et autre chose que son espace et son passé. <sup>p.095</sup> Ce qui définit l'Europe ne lui appartient plus en propre. Du coup, l'universalité ici n'est plus que l'autre nom du décentrement. Dès lors, la menace, c'est le confinement dans des frontières circonscrites à l'avance ; le souci d'ancrage au détriment du souci pour la destination.

10. — Venons-en à la deuxième série de questions que l'on est en droit de se poser, dans le droit fil des réflexions de Derrida. Si l'une des pentes naturelles de toute pensée de l'Europe et de son

## Demains précaires

destin, ce sont les menaces et le péril auxquels l'Europe est exposée, alors il vaut la peine de réfléchir sur ce qui, aujourd'hui, menace l'Europe, sur ce que veut dire pour l'Europe d'être menacée et par qui.

L'exemple le plus opportun, ici, est sans doute la rhétorique du péril et de la disparition de l'identité que suscite, à peu près partout, la question de l'immigration — le migrant et l'étranger et la différence dont ils sont porteurs prenant la forme de l'ultime menace qui pèse sur l'Europe et suscitant, en conséquence, un désir renouvelé et ardent d'apartheid.

On sait dorénavant que la globalisation est le temps par excellence de l'universalisation. Mais l'on sait aussi que cette universalisation procède, en très grande partie, par la réinvention de toutes sortes de différences et, surtout, de toutes sortes de frontières. L'une des contradictions de la globalisation — on l'a suffisamment remarqué — est par exemple de favoriser l'ouverture économique et financière (et encore !) tout en durcissant le cloisonnement du marché international du travail. Le résultat est la multiplication des empêchements à la circulation des hommes et des femmes et la normalisation des conditions liminales dans lesquelles sont enfermées les populations jugées indésirables, soit au nom de la raison d'État, soit pour d'autres raisons.

L'on a ainsi assisté, au cours du dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, à l'apparition, à l'intérieur même de l'ordre démocratique européen, d'une forme nouvelle de gouvernementalité que l'on pourrait appeler le régime de la claustration.

L'une des particularités du régime de la claustration est d'être

## Demains précaires

lui-même encastré dans le tabernacle même de la démocratie — le droit. Ce régime se caractérise, entre autres, par une formidable expansion et miniaturisation des logiques policières, judiciaires et pénitentiaires, notamment celles qui ont trait à l'administration des étrangers et des intrus.

Aux fins d'administration des populations jugées indésirables, l'Europe a en effet mis en place des dispositifs juridiques, <sup>p.096</sup> réglementaires et de surveillance visant à justifier les pratiques d'entreposage, de rétention, d'incarcération, de cantonnement dans des camps, ou encore d'expulsion pure et simple de ces étrangers et intrus. Il en a résulté non seulement une prolifération sans précédent des zones de non-droit au cœur même de l'État de droit, mais aussi l'institution d'un clivage radical, d'un genre nouveau, entre les citoyens auxquels l'État s'efforce d'assurer protection et sécurité d'une part, et d'autre part une somme de gens littéralement privés de tout droit, totalement livrés à une radicale insécurité et ne jouissant d'aucune existence juridique.

Une violence exceptionnelle, comparable à celle que l'on infligeait autrefois aux ennemis et aux prisonniers de guerre de l'ère prémoderne, est donc en train d'être libérée au cœur même de l'État de droit. Cette violence ne s'inscrit pas seulement dans la continuité de l'histoire de la violence étatique en Occident. Elle a la particularité de rassembler en un seul et même faisceau des aspects du principe de l'illimitation en vigueur à l'époque de l'État de police aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, maints aspects de la justice d'exception en vigueur sous la colonisation, et certaines dimensions des traitements inhumains infligés aux Juifs lors des poussées antisémites sur le sol d'Europe (voir Emmanuel Terray, in *Libération*).

## Demains précaires

Pour mieux faire valoir son rôle de dispensateur de la sécurité et de la protection, l'État n'hésite pas à semer lui-même la peur et à procéder par invention fantasmagorique de figures chaque fois plus complexes de l'ennemi. Mieux, il a fini, dans certaines circonstances, par persuader l'opinion publique que l'on ne pourra disposer de cet ennemi qu'en dérogeant chaque fois aux principes élémentaires qui fondent l'État démocratique lui-même.

Notre époque est donc une époque qui ne parvient plus à imaginer ce qui nous tient ensemble à l'âge de la pluralité planétaire. Pis, elle ne considère plus la réflexion sur ce tenir-ensemble et cette pluralité comme faisant partie de nos urgences. Pis encore, elle semble penser désormais que l'apartheid, sous une forme ou une autre, est le véritable avenir du monde. Nombre de concitoyens ne veulent ni vivre, ni partager leur existence individuelle et collective avec certaines catégories et espèces humaines — des gens (nationaux et étrangers) dont ils pensent qu'ils n'ont vraiment jamais été, qu'ils ne sont et ne seront jamais vraiment des leurs.

Je ne voudrais pas donner de la figure du migrant une image romantique. Je veux simplement dire que nous vivons dans un monde où l'émigration constitue un véritable mode d'existence pour une bonne part de la population. C'est également une époque où en bien <sup>p.097</sup> des pays, les attitudes et les croyances, les modes de pensée traduisent la façon dont les gens ont traversé les mers, les déserts. Il s'agit donc de cultures qui n'ont pas arrêté d'affirmer la possibilité de nouveaux frayages. Cette possibilité de nouveaux frayages, elle est récapitulée par la figure du migrant. L'expérience migratoire impose de savoir penser l'efficace de chaque moment présent. Le migrant doit savoir penser les

## Demains précaires

changements spontanés de trajectoires et savoir tirer parti des circonstances abruptes, des rencontres et du hasard. Il est, de ce fait, la figure éponyme d'une réalité plurielle, mouvante et indéterminée et de la capacité à créer de nouveaux passages, d'autres devenirs.

11. — La différence, sous la mondialisation et le capitalisme avancé, est produite et circule comme un moyen d'échange et comme un moyen de consommation. En fait, l'inscription et la circulation des différences à l'intérieur d'une logique de marché constituent l'un des traits distinctifs de la mondialisation. Comme le rappelle Rosi Braidotti (in « La pensée féministe nomade », *Multitudes* 12, 2003), l'existence, l'expérience et le discours des autres circulent dans cette économie politique qui fait des différences la matière d'échange principale. Il n'y a qu'à étudier les transformations de la culture populaire pour s'en rendre compte : logique du mélange constant du local, du proche et du lointain dans la musique, la cuisine, la mode, le sport ou l'habillement par exemple.

La question posée à la démocratie aujourd'hui est de savoir s'il est possible de libérer la notion de différence de ces connotations négatives. Pour arriver au semblable, il faut commencer par partager les différences. Lorsque la rencontre s'est effectuée dans la violence et la dépossession, la reconnaissance de la différence est le point de départ d'une politique du semblable ou, mieux, d'une politique de l'en-commun.

Il ne s'agit pas de se voiler la face quant aux dangers que pourrait receler le désir de différence, notamment lorsque la différence se pose politiquement et culturellement comme le lieu

## Demains précaires

d'une spécificité insondable par nature. Dans ces contextes, le désir de différence peut se constituer en un désir entièrement tourné vers le mauvais objet. Ceci dit, l'Europe hérite d'une histoire telle que ce sont les rapports de pouvoir qui, la plupart du temps, produisent ce désir de différence. A titre d'exemple, c'est le pouvoir colonial qui fabrique des « Français musulmans d'Algérie » qui deviendront ensuite des « Algériens d'origine musulmane » — le terme « musulman » jouant ici les mêmes fonctions que le terme « Israélite » joua auparavant pour les Juifs.

<sup>p.098</sup> S'agissant du régime colonial justement — en plus d'être un système économique et militaire, il fut une énorme machine de fabrication de la différence raciale et culturelle. C'est en partie à cause de cet héritage de fabrication de la différence sur la longue durée que la France est aujourd'hui confrontée à la question de l'altérité en tant que cette dernière complique plus que par le passé le prédicat relativement banal d'une citoyenneté républicaine.

Aujourd'hui encore, c'est le pouvoir qui, tout en proclamant théoriquement le principe républicain d'indistinction des Français selon la race, la religion ou l'origine, institue les partages qui en fin de compte consacrent précisément ce à quoi l'on prétend s'opposer.

Le désir de différence n'est donc pas toujours un désir spontané. Et donc il n'y a pas de politique du semblable ou encore de l'en-commun sans une éthique de l'altérité. Il existe en effet des situations où la différence n'est pas, a priori, refus de la similarité. Et d'ailleurs, là où il y a eu une histoire de la violence et de la dépossession fondée sur l'idée selon laquelle la hiérarchie des

## Demains précaires

races est une donnée naturelle, la revendication de la différence apparaît souvent comme le substrat naturel de la revendication d'humanité. Se proclamer différent devient une manière d'échapper à la négation imposée.

Il en est de même de la revendication du droit à la mémoire. Dans la mesure où la possession d'une mémoire fonctionne à la manière d'une ligne de démarcation entre l'humain et « les autres », l'on ne peut pas se barricader dans la mélancolie et la nostalgie.

### CONCLUSION

Il y a ce que l'on pourrait appeler l'autobiographie de l'Europe, la façon dont elle s'écrit elle-même et s'auto-désigne. Au fond, cette autobiographie (auto-désignation) n'est rien d'autre qu'un champ métaphorique.

L'Europe, aujourd'hui, ne constitue plus le centre du monde sinon sur un mode fictif. Le centre du monde s'est déplacé ailleurs.

Voilà le contexte dans lequel l'Europe doit relancer la productivité des métaphores par le biais desquelles elle s'est essayée à se dire et à dire le monde, à se faire Idée. Cette idée doit faire sans cesse l'objet d'une réinterprétation afin de ne pas être périmée. Nous devons accepter qu'elle soit mise en jeu par des lectures autres que la sienne propre. C'est à cette condition qu'elle s'enrichira et deviendra une force de fascination.

Mais la mesure de cette force de fascination sera nécessairement sa capacité à contribuer à la décloison du monde. Une Europe qui, <sup>p.099</sup> tout en proclamant *urbi et orbi* sa vocation universelle, se réinvente sous le signe de la clôture n'intéresse pas

## Demains précaires

le monde et n'est d'aucun intérêt pour le monde. Il faut réimaginer l'Europe comme une multiplicité qui n'a pas de limite externe, pas de dehors. C'est à cette condition qu'elle deviendra le miroir du monde et non un fragment — significatif certes — des innombrables archives du monde.

Sa définition, l'Europe doit la trouver dans un jeu instable, toujours autre, qui déjoue toute définition — une contre-écriture qui rompt toute clôture et qui, loin de fermer le propos, se pose sous la forme d'une question inachevée, ouverte. Cette définition doit absolument laisser inscrire le tout autre dans la langue de l'être. Elle doit absolument faire place à l'absolument étranger si l'Europe doit traiter autrement avec ses propres possibilités. L'une de ces possibilités, c'est l'écriture de son autobiographie à partir de l'Autre, en réponse aux questions que lui adresse l'Autre. Voilà l'événement qui attend d'être inventé. Car, c'est à partir de l'Autre que toute écriture du monde, véritablement, fait événement.

Au lieu de se poser en pointe finale de l'humanité, l'Europe devrait donc être attentive à ce qui vient. Sa vocation — si ce terme a un sens — est de s'avancer, comme le disait Derrida, exemplairement vers ce qui n'est pas elle, ce qui se cherche ou se promet aujourd'hui. Une telle Europe doit concevoir ses frontières comme n'étant pas données. Elle doit laisser venir l'événement imprévisible. C'est à cette condition qu'elle contribuera à la décloison du monde.

@

### DÉBAT

@

**SYLVAIN THÉVOZ** : Je travaille dans un lieu d'accueil genevois, « Le Racard ». J'ai été marqué par la pensée de Marc Augé, qui parle des trois échecs, du devenir, des colonies et du rationalisme, échecs que je lie d'une certaine manière à celui du progrès, de ce temps téléologique où l'on allait vers un avenir meilleur et une réalisation de l'homme, et plus généralement à celui de la pensée judéo-chrétienne. C'est la fin du temps eschatologique, inscrit entre l'alpha et l'oméga et débouchant sur une apocalypse qui pouvait prendre la forme d'une catastrophe ou d'une assomption christique. J'aimerais demander à Marc Augé et à Achille Mbembé s'ils estiment que la pensée noire, qui est censée <sup>p.100</sup> décloisonner les formations structurées, peut contribuer aussi à décloisonner la conception du temps et à mettre en question la conception judéo-chrétienne du temps et de l'espace.

**MARC AUGÉ** : La mention des trois échecs ne résume pas mon sentiment sur l'histoire. Mais il me semble que c'est la réflexion sur le passé proche et sur le présent qui peut nourrir une pensée de l'avenir. Les trois échecs auxquels je fais allusion ne se situent peut-être pas tous au même plan. Je crois que nous vivons aujourd'hui une difficulté à penser dans le temps. C'est un point que j'ai effleuré mais sur lequel je voudrais insister. La pensée dominante est une pensée de l'espace, ou tout au moins qui s'exprime en termes spatiaux. L'opposition global/ local est de ce point de vue exemplaire. L'une des urgences intellectuelles me paraît être effectivement de repenser le temps. La réflexion de

## Demains précaires

Lyotard sur la fin des grands récits ne concerne pas seulement les grands récits mais de manière plus générale, me semble-t-il, la difficulté de penser l'avenir. Paradoxalement, toute pensée sur l'avenir est facilement taxée aujourd'hui de conservatrice. Ce sont ceux qui parlent de futur qui sont les naïfs. Mais il me semble qu'il y a dans les difficultés du discours libéral quelque chose qui traduit cette impossibilité de se situer dans le temps.

Pourquoi n'arrivons-nous pas à penser le temps ? Il y a certainement beaucoup de raisons. Nous vivons un changement d'échelle et sommes dans une période de désordre où tout se situe à l'échelle planétaire. Nous ne maîtrisons pas cette nouvelle situation. Cela fait que l'élargissement à l'ensemble de la planète, sous certains aspects, peut être vécu comme un enfermement dans la planète. Pour le dire autrement, ma réflexion sur les trois échecs voudrait inspirer une volonté de retourner aux Lumières, c'est-à-dire de retrouver une pensée du temps, une réflexion sur le futur, qui est aussi réflexion sur le passé. Car le passé est figé, aujourd'hui. Il est figé dans des images et des stéréotypes. La nécessité de repenser le passé pour pouvoir penser le futur, me semble indiquer le besoin d'un retour aux sources. Et les sources, pour moi, c'est le XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y a des étapes. La Renaissance, c'est la redécouverte d'un héritage et une ouverture sur l'avenir. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est quelque chose de cet ordre-là aussi. Peut-être, aujourd'hui, est-il nécessaire avant tout de repenser un certain nombre de sources — pour ce qui nous concerne, précisément, celles du XVIII<sup>e</sup> siècle — pour créer une nouvelle Renaissance. Je suis tout à fait sensible au thème développé par Achille Mbembé sur la décloison. <sup>p.101</sup> Car cette pensée noire de la décloison est évidemment une pensée du non-enfermement, une

## Demains précaires

pensée de l'universel. Je trouve admirablement dialectique que cette pensée de l'universel soit revendiquée par les penseurs qu'il a cités. Je crois que cette redécouverte d'un style que j'aime faire passer par la Renaissance et le XVIII<sup>e</sup> siècle, peut en effet être associée au thème de la décloison, du non-enfermement dans une assignation à résidence raciale ou culturelle.

**ACHILLE MBEMBÉ** : Je suis d'accord avec ce que vient de dire Marc Augé. Je vais essayer de vous répondre en prenant appui sur l'expérience que j'observe en ce moment en Afrique du Sud. Le politique et la culture y sont effectivement inséparables d'un certain rapport avec le temps, d'une certaine manière de problématiser le temps.

Car la problématisation du temps n'établit plus les coupures qu'on avait coutume d'établir entre passé, présent et avenir. Elle s'efforce au contraire d'opérer la conversion, la convertibilité du passé en présent et du présent en avenir, pour la seule raison que le passé, tel qu'on en parle dans une ville comme Johannesburg, n'est pas passé. Il n'est pas du tout passé. Ou disons plutôt qu'il est à la fois passé et pas passé. Les deux en même temps. Il est là, on le voit, et je ne dis pas cela en termes métaphoriques : on le voit dans l'architecture même de la ville, sur le corps des êtres humains, dans les cimetières, partout. On vit avec lui. On l'habite, si vous voulez, et on l'habite de manière très concrète. L'enjeu, pour beaucoup, est de savoir comment débloquent le temps. Pour la plupart des gens pauvres — il y en a énormément, avec près de 50 % de chômage dans certaines *townships* — passer d'aujourd'hui à demain est quelque chose d'absolument fondamental. Ce n'est pas donné, ce n'est pas acquis.

## Demains précaires

La culture et la religion se construisent précisément autour de cette difficulté à passer d'aujourd'hui à demain. Débloquent le temps, c'est donc cela : permettre ce type de passage. C'est aussi, par rapport au passé, le fait de pouvoir juger le passé. Non pour provoquer la repentance. Je sais qu'en France, actuellement, c'est un terme qu'il faut éviter d'utiliser. Juger le passé, c'est poser sur le passé un regard de vérité, qui autorise des possibilités de vie qui ont été niées auparavant. Car le regard de vérité sur le passé est un regard thérapeutique, et il faut précisément que nous nous guérissions de ce passé pour pouvoir passer au présent et ouvrir l'avenir pour tous. Je dirai donc que dans ces conditions, la problématique du temps, lorsqu'on l'anthropologise et la met en rapport avec la lutte quotidienne pour se <sup>p.102</sup> maintenir en vie, prend une dimension de radicalité que les débats sur la repentance ou la mémoire affaiblissent énormément — car ce n'est en tout cas pas là ce qui est en discussion.

**ANDRÉ JACOB** : Ma question s'adresse en particulier à Marc Augé, dont j'ai toujours apprécié le dépaysement qu'il a introduit dans le champ anthropologique, après Georges Balandier. Dans sa présentation, Olivier Mongin a parlé de coupure et de rupture. Je pense qu'il y aurait encore beaucoup à dire sur l'unité plurielle de l'anthropologie. Quelle est votre position, en particulier, sur les travaux de Louis Dumont opposant *l'homo hierarchicus* à *l'homo aequalis*, et de manière générale sur la situation dans laquelle nous nous trouvons par rapport au holisme ?

**MARC AUGÉ** : Il y a plusieurs aspects dans votre question. De fait, je m'inscris dans ce courant qu'a représenté le premier Georges Balandier, qui impliquait une sorte d'unité de méthode et

## Demains précaires

de regard, indépendamment de la diversité des sociétés considérées. Son ouvrage sur la *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* impliquait ce regard indépendant des sociétés considérées. Le terme « anthropologie » est venu après. Il est venu logiquement à partir du moment où la réflexion politique — l'anthropologie politique — a impliqué la prise en considération de diverses sociétés. C'est une réflexion sur le politique à partir de considérations différemment localisées. Dès lors, le terme « anthropologie » s'impose comme le plus pertinent. Il a en outre une implication qui n'est pas mince, qui est l'ouverture de la discipline sur du fait humain. Il y a une unité d'objet à travers la diversité culturelle des objets.

Le problème du holisme et de Louis Dumont est compliqué. Je dirais qu'il relève peut-être surtout de la méthode. L'avantage de la perspective holiste est qu'il prend l'ensemble social sous tous ses aspects, avec cette idée que tout se tient, d'une certaine manière. Le holisme est à la fois du côté de l'objet et du côté du regard. Ils sont indissociables l'un de l'autre. C'est un effort pour prendre un point de vue total sur une totalité postulée par ailleurs. Je crois que cela présente des avantages incontestables du point de vue de la méthode, parce que cela signifie, en langage courant, que tout se tient. Autrement dit, on échappe à la perspective ethnographique de tel ou tel aspect particulier. Je ne veux pas m'étendre sur les conséquences que cela peut avoir du point de vue de Louis Dumont, notamment sur la définition des types *d'homo — hierarchicus* ou *aequalis*. Pour ma part, <sup>p.103</sup> je prendrai cela comme des idéals-types plutôt que comme des concepts rendant compte jusqu'au bout de différences radicales et inconciliables. Je les prendrai comme idéals-types dans la mesure

## Demains précaires

où ils peuvent servir à caractériser des types d'attitudes ou d'organisations, mais je pense que ce ne peut être qu'un moment provisoire de la réflexion, dans une perspective anthropologique. Il est évident que la diversité des sociétés et des mondes sur les différents continents doit être regardée, étudiée, avant de faire l'effort plus systématique et plus profond qui consiste à penser l'humanité comme telle. Mais c'est bien sûr une question à plusieurs niveaux.

**KANYANA MUTOMBO** : Je suis le rédacteur en chef de *Regard africain*. Ma question s'adresse à Achille Mbembé. Je trouve très séduisant le concept de décloisonnement du monde. Je préférerais plutôt le terme de décarcération, qui sonne beaucoup plus juste. Car je pense que pour ce qui concerne les Africains il s'agit plutôt de décarcération que de décloisonnement. Car si on parle de décloisonnement, on suppose que l'encloisonnement s'est faite de manière tranquille et pacifique, alors qu'il y a eu incarcération, surtout de nos schèmes mentaux. C'est sur ce point que j'aimerais intervenir.

Quand vous parlez de décloisonnement, vous parlez aussi de décloisonnement de l'Europe. Mais l'Europe n'est plus une frontière extérieure. Elle est peut-être une frontière intérieure, une frontière mentale. Si on dénonce la politique de Sarkozy, il faut savoir que cette politique-là est faite par les nôtres aussi : autour de Sarkozy il y a des Noirs. Lorsque vous parlez de décloisonnement du monde et de l'Europe, comment concevez-vous les Noirs que nous sommes, nous qui sommes des êtres hybrides — votre prénom, Achille, n'est pas africain, alors que votre nom l'est. Comment, avec ce caractère hybride, vous situez-vous dans cette décloisonnement ? Pouvons-nous jouer un rôle central au milieu des enjeux actuels ?

## Demains précaires

**ACHILLE MBEMBÉ** : L'exercice auquel j'ai essayé de me livrer est le suivant : relire un certain nombre de classiques de la pensée noire, voir exactement ce qui préoccupait ces auteurs, quelles étaient les questions qui pour eux étaient pertinentes, et voir enfin ce qui arrive si on applique ces questions à l'idée d'Europe. Si on prend la question de la décloison du monde et qu'on la pose à l'Europe, comment le fait-on et quel type de réponse peut-on obtenir ? J'aurais pu développer davantage la thématique de l'incarcération/décarcération, qui est très présente dans la p.104 réflexion noire américaine, de la traite des esclaves à aujourd'hui. Je ne l'ai pas fait. J'ai préféré mettre l'accent sur la question de la décloison du monde. C'est une manière de dire que s'il y a quelque chose à sauver de la pensée humaniste aujourd'hui, qu'est-ce que ça peut être ? C'est aussi une manière de mettre sur la table tout ce qui a trait à la question du maintien de la vie. Car on ne peut rien transmettre en l'absence de point de départ. Il faut pouvoir vivre avant de pouvoir transmettre quoi que ce soit. Tel était mon projet.

**VIRGINIE ESTIER** : J'aimerais poser deux questions à Achille Mbembé. La première porte sur votre conclusion : pourquoi l'Europe aurait-elle vocation à être le miroir du monde ? La seconde porte sur la pensée de Senghor. Dans l'article que vous avez consacré à « L'Afrique de Sarkozy », vous avez été assez critique sur la pensée de Senghor, en disant que le concept de négritude, notamment, était hérité d'un certain nombre de théories racistes. Or il me semble que dans votre présentation de ce soir, vous avez été beaucoup plus positif, en disant au contraire que la pensée de Senghor tendait à l'universalité. Pourriez-vous nous expliquer votre position ?

## Demains précaires

**QUESTION** : J'aimerais poser une question à Achille Mbembé et faire un constat concernant l'usage qu'il fait des termes « Noir » et « Nègre ». Je viens d'Afrique. En Afrique, on ne nous a jamais appelés des « Noirs ». Je suis Bantou. En Afrique il y a aussi des Hutus, des Tut-sis, etc. C'est comme si vous arriviez en Europe et ne distinguiez pas entre les différents peuples. Et il n'y a pas que la France, la Belgique et la Suisse. Il y a aussi les Kosovars. Je vous saurais gré de retirer les termes « Noir » et « Nègre » de vos interventions et de vos écrits, parce que cela ne nous concerne pas.

Si j'ai bien compris votre intervention, vous avez prêché le mécanisme d'une pensée de la réussite, et non le mécanisme de la réussite. Nous sommes allés à l'Université il y a longtemps. Nous y avons beaucoup entendu parler de l'Afrique. Nous n'avons plus besoin de cela aujourd'hui : les miracles attendus ne sont pas venus. Maintenant, nous avons besoin de mécanismes pour réussir. Qu'est-ce que l'Africain peut faire pour sortir de la crise ? Le Congo démocratique d'aujourd'hui donne l'exemple : il faut travailler. Les Européens ont réussi parce qu'ils ont travaillé. Les Chinois commencent à s'en sortir parce qu'ils travaillent. Il n'y a pas de modèle à suivre. Bien sûr, on <sup>p.105</sup> peut suivre la réussite économique à la mode européenne ou chinoise, mais on n'y arrivera pas sans travail, parce qu'ils ont fait des efforts et qu'aujourd'hui ils ont des résultats. Pourquoi pas nous ? Nous avons les moyens de nous en sortir. Alors, arrêtez une fois pour toutes avec les discours sur les « Noirs » qui devraient regarder les Européens. Je suis ici et ne regarde personne : on est là et on essaie de s'en sortir avec ses propres moyens. Je le répète, on ne naît pas « Noir ».

## Demains précaires

**ACHILLE MBEMBE** : Senghor a deux visages. Il a celui que j'ai critiqué dans le texte auquel vous faites référence. Une grande partie de sa pensée est tributaire des ethnophilosophies de l'époque de Frobenius, qui sont des pensées de la différence. L'autre visage de Senghor est celui du penseur de l'universel, du don et du contre-don, de la mise en commun des mondes et de ce qui est propre à chacun. S'agissant de la thématique de la décloison du monde, j'ai pensé que ce deuxième visage de Senghor correspondait tout à fait à ce que je voulais dire.

Pourquoi l'Europe aurait-elle vocation à être le miroir du monde ? C'est elle-même qui le dit. Je suis sérieux : si vous lisez la réflexion philosophique de l'Europe sur elle-même, vous constaterez que c'est ce qu'elle dit. La question que je voulais poser est : puisque vous le dites vous-mêmes, puisque vous vous autodésignez ainsi, à quelles conditions est-ce que cela peut être réalisable ? A quels signes pourrions-nous voir qu'effectivement vous êtes le miroir du monde, et pas seulement une force d'universalisation du provincialisme ? Telle était ma question. D'un point de vue sociologique, je dirai qu'on peut d'ores et déjà le constater dans les principales métropoles européennes. Lorsqu'on va à Londres, on se trouve en face du monde entier. Il en va de même en Afrique du Sud, d'ailleurs. A Johannesburg, vous avez devant vous le monde en miniature. C'est cela qu'il nous faut penser, à l'ère où l'idéologie de la mondialisation cache cet espèce de brassage de fait, exagère le caractère fluide de l'époque et en même temps réinstitue des frontières dont certaines sont visibles et d'autres invisibles — et qui cachent mal un désir d'apartheid qui à mon avis est nettement plus fort aujourd'hui que hier.

Je crois que sur l'usage des termes « Noir » et « Nègre », il y a

## Demains précaires

méprise et que nous nous sommes mal entendus. J'ai utilisé ces termes parce que les auteurs auxquels je faisais référence les utilisent eux-mêmes. J'ai cité Fanon, qui dit que le Nègre n'existe pas plus que le Blanc. Je crois que nous nous sommes mal compris.

**OLIVIER MONGIN** : p.106 Je ne m'attendais pas à ce que les deux exposés de ce soir se rencontrent aussi bien et se fassent écho. Ma première remarque porte sur un terme présent chez les deux, ce que vous appelez décentrement : décentrement de l'Europe, décentrement de l'Afrique. Je partage l'analyse plutôt pessimiste de Marc Augé. Je ne vois pas où est l'énergie européenne. Cela n'a rien à voir avec l'espace de l'unité européenne formée ou en formation. Nous vivons dans une Europe procédurale, qui est incapable de miser sur ses propres valeurs, c'est-à-dire de poser un acte de foi, un postulat. On l'a bien vu avec le traité constitutionnel. On débat de droit et de procédure. La question est toute simple. Alors que la pensée africaine en appelle à un détour par l'Europe, peut-elle se passer d'une Europe qui ait un minimum de dynamique, ou venez-vous accompagner une Europe qui est devenue un peu « mortifère » ?

Je reviens sur ce qu'a dit Marc Augé sur la mise en place d'une aristocratie du pouvoir, du savoir et de la richesse. Cela me ramène à la question spatiale. Je suis d'accord avec Marc Augé sur le problème du temps. Nous n'arrivons pas à nous redonner un sens historique. Mais pourquoi le spatial est-il si fort aujourd'hui ? Pourquoi les géographes sont-ils devenus plus importants que les historiens ? Je reviens toujours à un auteur que j'aime beaucoup. Sigmund Baumann parle dans tous ses écrits sur la globalisation

## Demains précaires

d'un monde « liquide » : c'est le monde fluide dont nous avons parlé. C'est le monde du fric — le « liquide » —, le monde de flux qui ne s'arrêtent jamais. Et les flux, ne l'oublions pas, sont hors échelle, ne se mesurent pas corporellement. On est immergé dans les flux. Cela n'a rien à voir avec ce que nous avons vécu auparavant. Dans un monde liquide, on a peur de couler. Même si je suis un petit actionnaire, j'ai peur de couler à tout moment. Qu'est-ce que cela produit en retour ? — de la constitution d'espace. Le modèle de Singapour est là depuis le début : la cité-État qui permet de se protéger, c'est-à-dire de freiner les flux. Mais on les freine d'autant mieux qu'on peut les maîtriser. Aujourd'hui, les flux déterritorialisés vont de pair avec des reconstitutions de territoires. Sur ce point, j'irais dans le sens d'Achille Mbembé : on reconstitue de plus en plus et partout de la limite, visible ou invisible. Ce qui faisait la limite, autrefois, c'était l'espace national, avec ses frontières. Aujourd'hui on produit des frontières à l'intérieur des espaces nationaux. La littérature sur l'évolution urbaine montre que ce processus est général. On est dans un monde à plusieurs vitesses, qui donne lieu à différentes formes d'inscription territoriale, qui ont lieu partout.

<sup>p.107</sup> Cela m'amène à ma question, qui s'adresse aux deux conférenciers. D'une certaine manière, le monde africain est lui aussi à plusieurs vitesses. Divers travaux, en particulier sur l'Afrique du Sud, montrent qu'il y a des pôles de développement et des zones, non d'apartheid, mais limitées. Ma question est de savoir si les effets de la globalisation ne doivent pas d'ores et déjà être pris de la même manière en Afrique qu'en Europe — à ceci près qu'en Afrique, ils arrivent plus brutalement.

Dans un numéro récent de *Politique africaine*, « Cosmopolis »,

## Demains précaires

les auteurs africanistes disent à propos de Kinshasa ou de Lagos que ce sont les laboratoires de la mondialisation. On n'y a affaire qu'à de la déterritorialisation, c'est-à-dire à des gens qui n'habitent pas. Et qui en même temps ont un imaginaire urbain qu'on n'a vu nulle part ailleurs. On comprend, là, ce que sont la mondialisation et la déterritorialisation qu'elle peut produire. Est-ce que l'aristocratie du pouvoir, du savoir et des richesses ne fonctionne pas partout, même si c'est à des rythmes différents et de manière variable ? Mondialisation veut dire, en même temps, dissémination et dissociation. C'est pour cela que le territoire redevient central. C'est un espace de protection ou un espace de relégation. Ce n'est pas pour rien que nous avons eu des problèmes de banlieues, des problèmes de territoires. Nous ne sommes plus au temps de l'usine et de la lutte des classes.

Dernier point. Je reviens à l'immigration. On retrouve le problème des aristocraties. Il est vrai, par exemple, qu'on retrouve autour de Nicolas Sarkozy des gens très proches, représentant des minorités noires, intégrées et reconnues. Mais il y a quelque chose aujourd'hui dans le projet français, qui est le très important ministère de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement. Le discours qui se met en place consiste à dire à l'Afrique subsaharienne qu'elle est en train de perdre ses élites, qu'il faut les récupérer et qu'il faut par conséquent produire du codéveloppement. Martine Aubry a commencé il y a une quinzaine d'années et ça a été un échec total. Au-delà des débats sur l'immigration, il y a tout un discours qui renvoie les élites chez elles, au prétexte qu'il est quand même mieux pour les Africains d'avoir leurs élites chez eux. Un certain nombre d'intellectuels africains, qui pourraient être qualifiés de progressistes, tiennent ce

## Demains précaires

discours. Le côté un peu vicieux de la politique d'immigration, c'est de dire qu'on a de bonnes intentions et de dire aux gens qu'on va les aider à rester chez eux et à se développer chez eux. En France, l'opinion est très sensible à cet argument.

**MARC AUGÉ :** <sup>p.108</sup> Je vais dire quelques mots de manière transversale. Il existe un autre terme pour mondialisation et globalisation, c'est urbanisation — urbanisation du monde, plus précisément. Mais il recouvre deux choses. Il y a l'extension du tissu urbain, un peu partout, le long des côtes, des voies de circulation, des fleuves, etc., qui excède les limites traditionnelles de la ville. C'est l'un des aspects de l'urbanisation du monde. On peut dire en ce sens que le monde devient une ville. C'est un monde-ville, qui comporte des noyaux plus durs, où se retrouve toute la diversité du monde. C'est-à-dire qu'il y a des mondes-villes et des villes-mondes. Dans celles que vous nommiez, Johannesburg, Londres et bien d'autres, on retrouve toute la diversité du monde, diversité ethnique, culturelle, religieuse, et bien sûr économique — toutes les inégalités du monde se retrouvent dans la ville-monde. Parfois, on ne sait pas si on est en train de parler du monde-ville ou de la ville-monde. Si on parle du premier, on a effectivement le sentiment du système, de la circulation, de la communication d'un point à l'autre du globe. Les images que nous en avons sont des images d'uniformisation, de trafic, de fluidité, etc. Si nous entrons concrètement dans la ville-monde, c'est très différent. Ce qui frappe, c'est l'évidence des cloisonnements. Il est intéressant de noter comment le mot périphérie est apparu. En France on a parlé aussi de banlieues. Périphérie est un mot qui traduit un malaise. On parle des périphéries comme s'il y avait un centre. En fait, la ville est

## Demains précaires

excentrée. Mais la réalité de la ville-monde, ce sont effectivement les cloisonnements, qui peuvent être de toutes sortes, y compris géographiques. A l'échelle de la ville-monde, il y a donc comme un démenti aux apparences du monde-ville. C'est la tension entre le point de vue de la globalité, de la fluidité de la circulation et celui du cloisonnement et de la réalité physique de la ville stratifiée qui fait problème. Cette tension traverse, me semble-t-il, les divers thèmes que nous venons d'évoquer.

**ACHILLE MBEMBÉ** : Je suis d'accord avec les remarques d'Olivier Mongin. Un mot sur la question des espaces. J'ai l'impression que les concepts et les réalités qu'ils recouvrent ne collent pas. Nous faisons une grosse distinction entre ici et là-bas, distinction qui à partir d'un certain moment ne fonctionne plus comme auparavant. Lorsque là-bas devient ici et ici là-bas, et que le commerce entre les deux se brouille, on est obligé de repenser en d'autres termes la spatialité et le problème du lieu, de la localisation de l'autre. En Afrique du Sud, par exemple, on vit un <sup>p.109</sup> moment où ce qui est de là-bas et ce qui est d'ici a cessé d'être clair. La déségrégation, qui est le principal facteur de changement dans ce pays, a brouillé tout cela. Qu'est-ce qui est d'ici, qui est d'ici ? Il n'y a plus de réponse directe. Le drame, c'est que la réponse à ces questions entraîne une autre question : à qui appartient quoi, qui a droit à quoi ? J'essaie de me poser la question de l'immigration en tenant compte de ce contexte. Ma démarche est de savoir s'il est possible de penser à une scène des droits au-delà de la nation, une scène qui permette de dénouer les liens constitutifs entre naissance et citoyenneté, ce qui obligerait à déconstruire les généalogies. C'est une partie de la grande question philosophique que pose l'immigration.

## Demains précaires

C'est aussi la question du tri de ce qui est indésirable. La grande question que Hannah Arendt explorait au sortir de la guerre, dans *Les origines du totalitarisme*, était de savoir comment, à travers une série de procédures juridiques, on arrive non seulement à priver le non-citoyen de tout droit, mais à le constituer comme sujet forclus. J'ai l'impression que le moment que nous vivons, au niveau mondial, est celui-là. Ce n'est pas une affaire qui se déroule seulement en Europe ; on le constate en Afrique du Sud, où les questions d'immigration sont au cœur de la politique ; on le voit en Côte d'Ivoire et à peu près partout, à travers la résurgence des idéologies de l'autochtonie. C'est dans le sens de cette dimension politique que je voulais poser la question de l'immigration, dans un contexte où l'un des effets pervers de la mondialisation est de paralyser et de déposséder certaines populations.

**DJÉLY SAMOURA** : Je suis président de la Coordination des ONG africaines des droits de l'homme. Je tiens à féliciter tous les intervenants, y compris Antoine Maurice, qui dans sa présentation d'Achille Mbembé a parlé d'Edward Saïd et de l'invention de l'Afrique. J'aimerais d'abord dire à quel point je suis heureux qu'Achille Mbembé soit de retour au pays natal. Aimé Césaire disait : « J'ai longtemps erré, je reviens vers la hideur désertée de vos plaies. » Je suis heureux qu'Achille soit de retour dans une Afrique qui promet, malgré les difficultés que tout le monde connaît.

J'aimerais que vous me disiez ce que signifie pour vous l'expression : porter un regard de vérité sur le passé ? Je n'ai pas bien saisi ce que vous voulez dire par-là, et j'ai cru apercevoir, dans vos propos, un clin d'œil au lauréat du prix Nobel de la paix

## Demains précaires

qui avait déclaré que le présent regarde le passé. Vous avez eu le mérite de répondre en quelque sorte à Nicolas Sarkozy et de repérer les références de son <sup>p.110</sup> texte. Vous avez mis en relief le désir obsessionnel de l'Occident de dominer le reste du monde. Dans votre intervention sur la décolonisation du monde, vous dites qu'il s'agit en quelque sorte de l'ouverture de ce qui était clos. Le fils de paysan que je suis voit bien l'image de l'enclos : quand on l'ouvre, les animaux vont quelque part. Mais ils ne se dispersent pas au hasard. Ils sont dirigés, ou au moins suivis par un berger — le berger que vous êtes et que nous sommes, le guide intellectuel africain d'aujourd'hui. Qu'avons-nous en main pour porter un regard de vérité sur notre passé, afin d'inventer cette Afrique dont a parlé Antoine Maurice ?

**QUESTION** : Monsieur Mbembé, quand vous rencontrez un président africain, quel conseil lui donnez-vous pour qu'il agisse concrètement afin de retenir les malheureux qui essaient de gagner l'Espagne à bord de bateaux ? Que dites-vous à ces jeunes qui n'ont jamais lu Fanon ou Senghor et qui embarquent sur ces bateaux, pour les convaincre de rester chez eux ?

**ACHILLE MBEMBÉ** : En parlant d'un regard de vérité sur le passé, j'avais en tête l'expérience de la commission Vérité et Réconciliation, mise en place en Afrique du Sud au sortir de l'apartheid. L'institution a ensuite été imitée ailleurs, dans d'autres pays, en Afrique et en Amérique latine. Dans le contexte sud-africain, la question du passé se posait directement en relation avec l'autre question, qui était de savoir comment ouvrir un avenir pour tous les Sud-Africains — là où ça n'avait pas été le cas, pour les raisons que vous connaissez. La discussion sur le passé, en

## Demains précaires

d'autres termes, ne portait pas seulement sur le passé en tant que tel, mais sur le passé en tant qu'il pouvait, sous certaines conditions, constituer la clef pour le passage d'une société fondée sur, disons, l'inimitié et l'hostilité à une société fondée sur la reconnaissance réciproque de l'humanité de tous.

Cela me ramène à la question de l'humain, en ayant en tête tout ce que Marc Augé nous a dit ce soir : transformations scientifiques, développements technologiques et ainsi de suite. Il faut revenir à cette question, aujourd'hui, parce qu'elle a constitué la trame à partir de laquelle nous avons essayé d'imaginer ce que pourrait être une politique de la vie. Dans un continent où les forces de mort sont omniprésentes du fait de la guerre, des maladies et des épidémies, il s'agit d'un problème fondamental, à la fois politique et éthique. Voilà <sup>p.111</sup> la philosophie qui a présidé à la mise en place de la commission Vérité et Réconciliation. Comment faire en sorte que dans la politique de tous les jours, cette restitution de son humanité soit assurée à chacun, oppresseur comme opprimé ?

Cela a supposé qu'un jugement soit porté sur le passé, mais que ce jugement n'ait pas pour objectif de condamner les gens. Une ou deux personnes seulement sont allées en prison en Afrique du Sud, après 350 ans d'atrocités — l'une est à Pretoria, l'autre est dans une prison du côté de Johannesburg. Vous conviendrez que le rapport au passé ne visait pas la condamnation, ne visait pas la repentance dans le sens où on l'entend généralement, mais visait à une ouverture sur la question de la responsabilité, comme base nouvelle à partir de laquelle on pourrait créer un monde humain. Et la question de la création d'un monde humain est au cœur de l'interrogation sur le temps.

## Demains précaires

Venons-en à nos chers chefs d'État africains. Je ne sais vraiment pas quoi leur dire ! De fait, je n'ai rien à leur dire. Je suis sérieux. Les Africains se sauveront eux-mêmes ou ils périront, et c'est bien ainsi. Ce ne sont pas les chefs d'État qui les sauveront.

**ANTOINE MAURICE** : J'aimerais remarquer, à la suite d'Olivier Mongin, à quel point les deux conférences se sont fait écho l'une à l'autre, tout en étant extraordinairement différentes, et à quel point aussi vous avez joué le jeu des questions et des réponses, et même des interpellations. Une chose encore m'a frappé dans les propos de l'un et l'autre, c'est une certaine prudence, une certaine réserve, voire un certain évitement du politique. Je me suis demandé pourquoi, à l'exception bien sûr de la question de l'immigration, Achille Mbembé n'a pas abordé la question des régimes politiques africains actuellement en place. Certains d'entre eux ne sont guère moins aliénés que les nôtres. Cela tenait naturellement au titre de sa conférence, mais je comprends aussi, par sa dernière réponse sur les chefs d'État, qu'il se tient dans une réserve qui se situe, non du côté de l'utopie ou de l'illusion, mais au-dessus de la politique. Je crois que cela apporte une excellente conclusion à cette soirée. Je vous remercie.

@

## ENJEUX D'IMAGES A L'HEURE DE LA GUERRE MONDIALE MÉDIATIQUE <sup>1</sup>

### INTRODUCTION

par Michel Porret  
Professeur à l'Université de Genève

@

p.113 Depuis longtemps, les historiens font bonne part entre la réalité de la représentation et la représentation du réel. Selon notre invité Laurent Gervereau, nous subissons peut-être aujourd'hui les effets cumulés de la saturation médiatique comme arme de destruction massive des esprits dans la guerre des propagandes. La représentation du monde excède maintenant la réalité du monde en raison même de la guerre médiatique. La représentation est devenue partie prenante du réel. L'effet démultiplicateur des nouvelles technologies de captation et de transmission des icônes du monde nous fait croire que nous sommes informés, alors que nous sommes submergés par le tsunami iconologique. On ne peut pas dire que les images objectivent le réel, car elles font partie au même titre qu'un texte juridique ou diplomatique de la construction de ce réel. Liées à un discours idéologique, elles émanent d'un imaginaire politique ou social qu'elles contribuent à édifier en projet, un imaginaire qui représente le monde selon le projet, pareillement à un texte littéraire, juridique ou politique. Les images illustrent la vision idéologique préalable à l'icône, dont doit attester de toute manière la légende. L'image, on peut le dire, est une idéologie optique.

---

<sup>1</sup> 3 octobre 2007.

## Demains précaires

Nous avons assisté à un grand moment d'infamie planétaire avec la diffusion télévisuelle de la pendaison de Saddam Hussein en hiver <sup>p.114</sup> 2006, diffusion qui s'est faite notamment dans les pays où le spectacle du gibet scandalise et s'est effacé depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. La France, alors, pratiquait encore l'exécution infamante. Soudainement, avides d'audience, les chaînes publiques ont abandonné leur discours éthique sur la représentation illicite de la violence en popularisant celle d'une mise à mort infamante. Il y aurait tout un travail à faire sur la continuité de la représentation de la mort infamante dans la pendaison de Saddam Hussein. Je ne me propose pas de discuter sur la valeur du personnage, mais d'attirer votre attention sur ce qu'on nous a montré. Quel seuil de tolérance médiatique avons-nous franchi cet hiver-là ? Cette pendaison en image n'illustre pas les valeurs de la justice. Elle visualise la propagande iconologique de l'expiation du tyran comme dénouement équitable d'une guerre juste, motivée, contre des armes de destruction massive dont l'existence elle-même résultait de la propagande de guerre. A partir de ce moment, qui à mon opinion est assez intéressant dans l'espace médiatique contemporain, on peut se demander où s'arrêtera la guerre des images, qui transforme le monde en reflet sophistiqué, qui le virtualise, notamment autour de certains seuils de violence. Le média-terrorisme serait-il devenu le point noir de la modernité politique ? Certains ou incertains, les avènements seront-ils déterminés par la propagande iconologique qui excède le réel et qui vise par volonté politique ou par tradition culturelle à manipuler ceux qui ne prennent pas le temps de décrypter l'imaginaire iconologique ? En décryptant l'exécution de Saddam Hussein, nous n'avons pas une vision de la justice, nous avons une

## Demains précaires

vision extrêmement sophistiquée d'un spectacle de l'infamie qui fait écho à toute une tradition d'exécutions expiatoires.

Parmi d'autres, de telles questions retiennent depuis vingt-cinq ans l'historien Laurent Gervereau, spécialiste du monde contemporain. Il s'est intéressé par exemple à la couverture photographique de la guerre d'Algérie ou à la représentation picturale de Guernica par Picasso. On voit s'établir, dans son œuvre, un rapport intéressant entre la violence et la représentation de cette violence par l'image. Il consacre ses recherches et ses nombreux écrits de savant à donner du sens aux images qui prétendent donner du sens au réel. Il nous met en garde contre la passivité visuelle devant le spectacle des images. Il prône en quelque sorte la vigilance iconologique.

Formé à l'École des hautes études en sciences sociales, commissaire d'expositions sur les deux guerres mondiales, conservateur du Musée d'histoire contemporaine, directeur du Musée du cinéma Henri Langlois, directeur de la revue *L'Image du site*, président de <sup>p.115</sup> l'Institut des images de Paris, Laurent Gervereau est aux prises quotidiennes avec les problèmes politiques, sociaux et culturels que posent aujourd'hui, de manière accélérée, la captation, la diffusion, la représentation et la réception en icônes du monde par l'image, par la photographie, par le cinéma, par les arts visuels et par la toile. Il a certainement ouvert un nouveau champ historiographique. Naguère, on appelait cela les champs ou les sciences auxiliaires. C'est maintenant un champ central, où se définit la façon pour l'historien de réfléchir sur les représentations culturelles du monde.

La bibliographie de Laurent Gervereau illustre cette dimension de ses recherches sur l'évolution du sens des images et sur leur

## Demains précaires

usage déontologique. Pour mémoire, parmi une douzaine d'ouvrages je citerai *Les images qui mentent, histoire du visuel au XX<sup>e</sup> siècle* (2000), *L'histoire visuelle du XX<sup>e</sup> siècle* (2003), le *Grand dictionnaire mondial des images* (2006) et *La guerre mondiale médiatique* (2007). Dans un entretien de 2004, Laurent Gervereau a plaidé une nouvelle fois pour l'éducation iconologique. Il dit que nous sommes aujourd'hui dans l'ère de la *reality horror* sur le plan médiatique, avec la multiplication des images de la violence civile, militaire ou juridique. Ce moment de la réalité de l'horreur, du spectacle de l'horreur dans l'information visuelle, serait-ce là l'enjeu des images à l'heure de la guerre mondiale médiatique ? Répondre à cette question, c'est une manière de nous éclairer sur cette problématique. Je cède la parole à Laurent Gervereau.

@

**LAURENT GERVEREAU** Né en 1956, L. G. a été conservateur du Musée d'histoire contemporaine (1991-2001), directeur du Musée du cinéma Henri Langlois (2001-02) et préside actuellement l'Institut des images à Paris. Historien, spécialiste de l'image politique, il a travaillé sur plusieurs périodes historiques contemporaines, en tentant de comprendre les événements à travers leurs représentations photographiques mais aussi artistiques. Il a ainsi étudié la propagande sous Vichy ou la représentation photographique de la guerre d'Algérie. Il s'intéresse également à l'art contemporain.

Auteur de nombreux articles et ouvrages parmi lesquels on peut citer : *Voir, comprendre, analyser les images* (1994), *Guernica, autopsie d'un chef-d'œuvre* (1996), *Les images qui mentent : histoire du visuel au XX<sup>e</sup> siècle* (2000), *La Propagande par l'affiche* (2002), *Histoire visuelle du XX<sup>e</sup> siècle* (2003), *Ces images qui changent le monde* (2003), *Inventer l'actualité : la construction imaginaire du monde par les médias internationaux* (2004).

### CONFÉRENCE

Laurent Gervereau

@

p.117 Le doute s'est installé dans nos sociétés, alors qu'ailleurs des certitudes de fer cadenassent les consciences. Allons-nous vers des lendemains précaires ? Pouvons-nous encore penser le présent-futur ? Ou sommes-nous ballottés d'accident en accident ? Je l'avoue : mon sentiment est trouble et double.

D'abord, la notion semble d'une cardinale banalité, car est-il époque dont les lendemains ne sont pas apparus précaires ? La guerre froide avec une Europe sous menace atomique constante créait des angoisses existentielles justifiées, même pour le petit enfant que j'étais. Notre monde multipolaire, constitué d'interdépendances fortes, n'est pas plus inquiétant, quand les rééquilibrages viennent aussi de la dépendance du fort au faible. Il aura vraiment fallu l'aspect prométhéen des utopies totalitaires pour penser des lendemains qui chantent éternellement. L'illusion d'une fin de l'histoire par la réalisation d'une société parfaite — consistant en fait dans la négation de tout le parcours humain en perpétuelle évolution — a toujours failli, des petites communautés aux États. A chaque fois, le mouvement s'est introduit, ou réintroduit, et a rendu les lendemains immanquablement précaires.

Ainsi, l'histoire balaie les tentatives de congélation du temps, même avec une immanente répétition des idéologies et des religions. Les Cisterciens d'aujourd'hui n'ont plus rien à voir avec ceux du Moyen Age. De plus, nous sommes apparemment toutes

## Demains précaires

et tous les descendants d'individus venus du cœur de l'Afrique voilà 60.000 ans pour peupler tous les continents. Le passé se caractérise donc par des métamorphoses successives, des inventions et des accidents, bref un <sup>p.118</sup> mouvement perpétuel dans la discontinuité et les filiations. Et le futur luit d'une part d'incertitude, d'autant plus aujourd'hui à l'ère de l'atome et du terrorisme.

Désormais, au sein de notre dialogue médiatique perpétuel entre l'ici et l'ailleurs, l'intime et le global, comment envisager des demains préécrits ? La rocambolesque suite d'erreurs des prévisionnistes, venant du fait qu'ils imaginent le futur en étendant le présent sans y introduire la rupture et l'impondérable, la surprise, saurait à elle seule nous conforter dans la fragilité du devenir. La chute du mur de Berlin, l'explosion d'Internet ou le 11 septembre 2001, furent autant de paires de claques à nos sereins pérorateurs cartomanciens. Il en reste tant. L'aléatoire, l'imprévu est aussi plausible que le prévisible : c'est une question statistique. D'ailleurs, à titre personnel, notre mortelle nature, avec une fin pouvant intervenir n'importe quand, ajoute un tragique et un dérisoire que personne ne peut évacuer. Il n'est pas de destins mais des parcours. Et probablement avons-nous perdu tant d'Alexandre ou de Victor Hugo, fauchés avant leur épanouissement.

Mais la notion de précarité peut aussi englober un sens qualitatif, synonyme de « dangereux ». Certes. Exista-t-il pourtant des empires sans délitements ou écroulements ? Au niveau personnel, qui peut prédire les aléas de son cheminement ? Aujourd'hui, je regarde avec inquiétude la radicalisation des conceptions du monde fermées et exclusives, balançant avec les

## Demains précaires

dangers d'uniformisation planétaire, d'abrasement des différences. Aujourd'hui, je viens de contracter une maladie douloureuse. Demains précaires, alors, oui : d'une cardinale banalité.

Et pourtant, il existe un contrepoison à ce constat de l'impuissance. Il s'agit de l'idée, trop souvent disparue aujourd'hui, de facteurs de lutte contre la peur et la déresponsabilisation : volonté et stratégie. Certes, elles ne fournissent pas de certitudes, mais permettent d'agir sur la nature des lendemains : lendemains orientés.

Pour s'orienter — c'est un truisme —, il importe d'explorer le territoire, d'en connaître les subtilités. Or il en existe, non pas une carte, mais des cartes, suivant les critères d'appréciation retenus. Voilà ce qui n'a cessé de me frapper depuis plus de trente ans : l'inadéquation entre les critères d'analyse et l'évolution des situations.

A l'aube des années 1970, on voulait imposer des schémas marxisants d'émancipation, niant l'individu au nom du salut collectif. Proches des libertaires et des situationnistes, avec quelques autres, nous trouvions stupéfiant de sacrifier notre vie personnelle au nom d'une émancipation future hypothétique où nous saurions enfin vivre, <sup>p.119</sup> d'autant plus que, depuis Voline durant l'entre-deux-guerres, nous avons compris l'aspect liberticide de l'URSS, comme d'ailleurs plus tard de l'épigone maoïste. Désormais, on nous rebat les oreilles avec un nivellement absolu par le nombril, érigeant en seuls modèles la bêtise du commun ou les *money makers* du commerce, du sport ou du show-business : grand conservatisme de l'immobilisme capitalistique sans efforts d'égalité des chances et avec un mépris total du savoir (comme de la pénibilité des tâches).

## Demains précaires

A l'opposé, il est difficile de se satisfaire des « alter »-mondialistes, qui œuvrent dans l'opposition systématique, recyclant souvent un marxisme de pacotille, véhiculant des mots d'ordre anciens et très conservateurs en fait, loin d'une analyse différenciée des situations fines pour chaque cas. Contre un néocolonialisme de la pensée, il importe d'observer les fonctionnements variés de micro-sociétés et de micro-économies : passer du global uniforme à une vraie politique de terrain, avoir l'humilité de considérer que le modèle occidental de l'hyperconsommation dans la dépression morale n'est pas forcément le baromètre idoine pour la planète. De même, nos certitudes d'acier du *politically correct* avec enrobage de droits de l'homme, nos bonnes consciences, provoquent le nivellement et la destruction de modes de vie autochtones différenciés, loin d'une nécessaire gouvernance globale mais pas pour abraser les choix locaux et individuels.

Alors, que de vieux schémas observons-nous avec *esprit de système*, sans aucune lucidité sur le présent, ni imagination pour le futur : fonctionnement schizophrénique, comme si le XXI<sup>e</sup> siècle était immanquablement contaminé par le XX<sup>e</sup>. Voyons-nous donc comme les autres, qui basculent d'une embardée mentale à une autre, tout aussi aveugles et sectaires ?

Il est temps d'en sortir. Alors, je vous proposerai, non sans risques, juste quelques pistes pour éclairer différemment notre présent et fournir des méthodes de conception autres des évolutions. Retenons donc trois aspects qui seront rapidement évoqués, chacun ayant fait l'objet d'un ouvrage spécifique : un regard rétrospectif sur l'histoire générale de la production visuelle humaine ; la description de notre actuelle guerre mondiale

## Demains précaires

médiatique ; une philosophie de la relativité comme mode opératoire pour envisager le futur. p.120

### COMPRENDRE NOTRE MONDE MULTIMÉDIATIQUE PAR LA PRISE EN COMPTE DE L'HISTOIRE DE LA PRODUCTION VISUELLE HUMAINE GLOBALE

A l'heure où nous recevons sur un même écran des images de toutes les périodes, sur tous supports, de toutes les civilisations, pouvons-nous continuer à penser de façon inchangée notre rapport au monde ? Cette ubiquité particulière détruit les barrières. Elle abolit les frontières entre les genres. Elle rend obsolètes les conceptions nationales. Elle provoque une décontextualisation par des rapprochements temporels subits.

C'est bien à la fois la transformation de notre contexte mental qui est en jeu et aussi la longue architecture savante des études antérieures. Le paysage est un maelstrom, qui circule de façon exponentielle et indifférenciée, mêlant tout. Cela induit deux nécessités impératives : le besoin de légendage et celui de repères.

Une image n'a aucune valeur sans sa légende. C'est même la recherche de sa légende et du contexte de sa création qui fondent souvent l'intérêt de cette image. De même, il importe de fournir des clefs de compréhension aux citoyens et aux enfants sur ce grand déversoir.

Voilà ce que fut notamment la tâche du *Dictionnaire mondial des images*. Voilà aujourd'hui le but de cette folle — mais nécessaire à mon sens — histoire générale du visuel en 40 images que j'ai entreprise : expliquer à chacune et à chacun, de façon simple et à travers des exemples concrets, les grandes étapes de notre production visuelle humaine.

## Demains précaires

Elle débute par l'analyse de ce qui nous reste des temps les plus anciens, épiphénomène de la production initiale majoritairement disparue : une esthétisation de l'utile. Comme une cathédrale est un objet utile avec une fonction particulière dans la société, le silex est utile et travaillé avec un souci esthétique. Les peintures et sculptures rupestres, de même, sont utiles. Elles jouent sur le symbolique et le descriptif dans une conception générale animiste où s'imbriquent homme, animal, cosmogonie. Elles circulent, créant dès cette époque des systèmes d'influences, des hybridations. Cependant, il importe aussi d'effectuer des travaux très spécialisés, très localisés, en se méfiant de généralisations entre des centres de production éloignés dans le temps et dans l'espace : la même représentation (une main) peut avoir un sens différent suivant son lieu de réalisation et sa datation.

A partir du néolithique, les échanges se développent et, des poteries aux monnaies, beaucoup de formes circulent. C'est dans ce temps long qu'éclatent de grandes civilisations sur tous les continents — qui <sup>p.121</sup> meurent aussi. Elles s'influencent les unes les autres (la Chine sur le Japon), quelles que soient les innovations fortes de telle ou telle. Nous pouvons caractériser ce temps général des origines comme celui des premières circulations.

Le XVI<sup>e</sup> siècle constitue ensuite probablement un second moment fort. D'une part, débute un mouvement planétaire d'échanges plus intense à travers les « découvertes » occidentales, qui sont souvent des annexions. D'autre part, les artistes inventent eux-mêmes la notion d'« art » dans l'Italie florentine. Jusque là considérés comme des artisans, nous savons qu'avec culot Giorgio Vasari en publiant en 1550 à Florence les *Vies des meilleurs*

## Demains précaires

*peintres, sculpteurs et architectes* auto-consacre sa profession et relit l'histoire. Le fait de produire des œuvres qui ne sont plus utiles mais seulement destinées à la délectation esthétique des spectateurs introduit une dimension inédite.

Il arrivera alors à l'art, cette notion toute occidentale, un phénomène singulier de double voracité : le mangeur mangé. En effet, au mépris de tout contexte, les historiens d'art, les critiques, les musées, les artistes, vont plus tard dévorer la production plastique antérieure au XVI<sup>e</sup> siècle occidental pour l'annexer de façon impropre à l'art : art préhistorique, art religieux. Plus encore, au XX<sup>e</sup> siècle, l'art va s'approprier toutes les civilisations : art maya ou art cambodgien, et entraîner tous les continents vers des productions plastiques occidentalisées pour un marché de l'art en explosion. Enfin, à travers Marcel Duchamp et ses épigones, il hissera même le trivial, l'objet, l'espace au rang d'art : un « tout art ».

Mais l'art a subi une déflagration en sens inverse : il est désormais noyé, absorbé. Cela a commencé avec ce que Walter Benjamin avait aperçu : la question de la reproductibilité technique de l'art. Propos inversé désormais, puisque l'art existe davantage pour le public dans sa circulation exponentielle sur écran, parmi tant d'autres choses, que comme pièce unique regardée quelque part. Pire : la *Fontaine* (urinoir) de Duchamp n'existe plus. Cette œuvre cardinale n'est donc perçue que virtuellement : parce que nous croyons qu'elle a existé.

Cela a des conséquences particulières. Ne déconsidérant pas des études très spécialisées et très ciblées, nécessaires au contraire, un tel phénomène inscrit le champ de l'art au sein de la production visuelle générale et l'histoire de l'art — notion

## Demains précaires

occidentale, répétons-le — comme une partie de l'histoire générale de la production visuelle humaine.

Ainsi, après les bouleversements du XVI<sup>e</sup> siècle, cette histoire générale nous apprend que débute au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle une <sup>p.122</sup> nouvelle phase décisive : la multiplication industrielle des images. Elle s'opère en trois temps : l'ère du papier ; l'ère de la projection ; l'ère de l'écran. Sa conclusion correspond à notre époque : le temps du cumul.

L'ère du papier débute vers 1850. Elle accompagne les expansions coloniales occidentales et se révèle sans commune mesure par rapport aux anciennes circulations d'images (vaisselles, monnaies, estampes, livres...). Les conditions économiques, politiques, techniques du XIX<sup>e</sup> siècle, permettent la multiplication des timbres-poste, des cartes postales, de la presse illustrée, des emballages pour produits de consommation (une boîte d'allumettes dans la brousse forme parfois le mode de diffusion le plus avancé de ces images), des affiches, etc.. Cette ère du papier accompagne une occidentalisation des symboles et des modes de représentation partout sur la planète (la caricature, par exemple, se banalise de la Chine à l'Amérique du Sud, ou l'affiche commerciale en couleur inspirée des chromolithographies de Chéret aux jeunes femmes attirantes).

Le cinéma émerge à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est sous influence française avant 1914 avec de grandes compagnies comme Pathé et Gaumont. Cependant, sa phase industrielle va véritablement commencer avec la Première Guerre mondiale, qui démarre l'ère de la projection. A cause de la mobilisation européenne qui bloque les studios, les États-Unis se mettent à développer leur industrie sur la côte ouest (Hollywood) après New York. C'est à ce moment-

## Demains précaires

là qu'apparaissent les longs métrages. C'est à partir de là que les grandes salles se développent dans les années 1920. C'est ainsi que des stars planétaires (Chaplin) rayonnent. En 1918, le cinéma est devenu la première industrie aux États-Unis. Et il triomphe dans le monde, avec aussi des productions locales, jusqu'à la fin des années 1950, accompagnant une vision de la vie en plus grand, propre à la propagande massive, aux scénographies de stades.

Le papier n'a pas disparu pour autant (affiches, cartes postales, presse illustrée...). C'est bien là une caractéristique majeure de ces vagues successives d'images industrielles : le nouveau support n'abolit jamais le précédent, il l'oblige à s'adapter. En l'occurrence, indéniablement, les affiches ou la presse des années 1930 se « cinématographisent », suggérant le mouvement dans l'utilisation des diagonales, intégrant des séquences dans leurs montages ou photomontages (le magazine *Vu* de Lucien Vogel, par exemple).

Le même phénomène se produit pour l'ère de l'écran, quand dans les années 1960, la télévision apporte le direct à la maison. Ce nouveau support bouscule les constructions narratives du cinéma. Alors, <sup>p.123</sup> ce dernier récupère les formes « brutes » du reportage télévisuel : tournages rapides en extérieur, caméra légère (la Bellhowell) sur l'épaule, voilà ce qui est utilisé et revendiqué par la (ou les) Nouvelle Vague.

Aujourd'hui, au temps du cumul, Internet est devenu le médium global sur lequel toute cette production visuelle circule. Dans une expansion sans fin, de façon totalement indifférenciée, tout se conserve et se consulte. Jamais l'être humain n'a été confronté à un tel réservoir d'images-textes-sons (tout est lié).

## Demains précaires

Quand le nom George Bush évoque pour chacun de nous des images précises, des idées, des réactions, c'est bien que nous sommes entrés dans le moment de l'ubiquité perpétuelle. Nous ne faisons pas seulement partie de l'ici, mais de l'ici et de l'ailleurs. Notre univers mental est changé. L'organisation du monde aussi.

### LES RUPTURES CONCEPTUELLES A L'ŒUVRE DANS LA GUERRE MONDIALE MÉDIATIQUE

Après ce rappel des étapes antérieures, tâchons donc de prendre en compte les mutations actuelles. Il y a encore peu de temps, nous pouvions dissocier le réel du reflet. Désormais, le reflet est devenu le réel.

La chose est particulièrement grave, car la production exponentielle d'images sur tous supports, écrans, toiles, livres... noie tout regard global. Le développement des moyens d'expression, l'ère des loisirs dans les sociétés occidentales, l'intervention de productions massives depuis différents continents, tout cela obère une quelconque faculté de jugement. Alors, ce que l'on ne voit pas dans les médias majoritaires *n'existe pas*. Nous assistons à une disparition par accumulation. C'est particulièrement grave, car il n'est plus question d'expressions « officielles » et de pratiques en résistance, minoritaires, de « contre-culture », qui souvent ensuite deviennent justement ce que le regard officiel retient (des impressionnistes aux surréalistes). Notre terrible période de transition, entre l'ère de la télévision et celle d'Internet, cumule pour l'instant tous les écueils : les défauts d'une télévision terriblement réductrice et l'explosion d'une offre non maîtrisée sur le Net.

Nul doute que des rééquilibrages ne s'opèrent. Pour l'instant,

## Demains précaires

nous continuons à subir une information minoritaire lancée depuis les médias majoritaires. Peu de personnes (et généralement depuis quelques agences occidentales) décident du choix de ce qu'est l'actualité et la diffusent dans des médias lourds, concentrés et démultipliés qui donnent l'illusion du nombre, mais pour un contenu répétitif. Ainsi, p.124 *il n'existe aucune démocratie de l'information*. Voilà pourquoi ont commencé à se développer des chaînes alternatives comme Al-Jazira, qui suivent des schémas encore très occidentalisés. Tout cela révèle un phénomène crucial : une vraie rivalité des points de vue est à l'œuvre, ce que les situations de guerre récentes ont bien mis en évidence, sans encore qu'ils trouvent toujours des lieux d'expression.

L'objectivité, de toute façon, n'existe pas. Seule une confrontation des manières de comprendre une situation permet d'offrir des éléments d'appréciation. Le comparatisme devrait devenir la base de l'information.

Mais il convient de mettre en cause également le choix de l'information : pourquoi se focaliser sur tel événement à tel endroit alors qu'il se passe tant d'autres choses importantes dans le monde et que des « trous noirs » de l'information se multiplient ? Dans ce que nous pouvons caractériser comme une guerre mondiale médiatique, chacun, individu ou groupe, tente de capter l'intérêt et d'orienter l'interprétation des publics. Constatant qu'une action très intelligente n'existe pas si elle n'est pas médiatisée et que la réalité du terrain importe moins que la nature de sa perception publique, rumeurs, vols d'inventions, détournements d'informations sont à l'œuvre. Chacun vend sur écran ses intérêts, par tous les moyens.

Le *déplacement* est devenu, avec *l'invention d'information*, les

## Demains précaires

deux techniques les plus prisées pour influencer les opinions publiques. Sans même entrer dans les nouvelles formes radicales de média-terrorisme, beaucoup ne proposent plus des infos aux médias mais inventent ce qu'ils caractérisent comme un « événement ». Gouvernants, compagnies commerciales, entreprises culturelles, ONG (Greenpeace, par exemple)..., scénarisent ce qui va pouvoir faire image et donc que les médias pourront difficilement éviter. C'est de l'info « pré-packagée. »

Le *déplacement* constitue probablement une technique plus dangereuse encore. Il s'agit à la fois d'instrumentaliser (la science pour des intérêts commerciaux, l'histoire pour des intérêts politiques...) et de déplacer le terrain d'intervention (sur le culturel pour des buts industriels, sur le sportif pour des fins politiques, sur le scientifique dans un objectif commercial). Là, tous les moyens sont bons, notamment la circulation intentionnelle de fausses nouvelles.

Une telle déformation sélective de l'information donne, pour l'instant, des effets très pervers en termes de modèle. Entre le clinquant des *people* et la survalorisation des sportifs ou du show-biz — le muscle, le look, les bateleurs et l'argent facile — il existe une crise de la <sup>p.125</sup> représentation. Non que le sport ne soit pas un art dans certains cas, le cinéma ou la musique des lieux possibles de transcendance et l'aventure entrepreneuriale parfois un terrain fertile de création. Mais quand la politique — stratégie pour le devenir collectif — doit agir cinématographiquement pour être perçue, le chef d'entreprise mettre en valeur ses coups de poker et son mauvais goût, le chercheur faire du journalisme réducteur de bas étage pour se faire entendre, tandis que la science est méprisée, mal payée, vue comme ennuyeuse et peu sexy, il existe

## Demains précaires

*une crise de modèles collectifs autour du travail et surtout du savoir.*

Tout cela résulte, nous l'avons esquissé, d'une période de transition entre les vecteurs à l'œuvre. Internet doit probablement développer une explosion de l'offre, c'est-à-dire une multitude de points de vue décentrés. Il s'agit non seulement d'autres regards par rapport à une situation déterminée mais aussi de la revendication d'autres hiérarchies, d'autres valorisations, d'autres événements. Une vraie multiplication de l'offre, pour de réels choix esquissant la possibilité enfin d'une démocratisation de l'information.

Point de lendemains idylliques pour autant, balayant les lendemains précaires. Pareille explosion de l'offre induit plusieurs choses. D'abord, la transformation du rôle des médias intermédiaires. Ils ne peuvent plus rester les passe-plats d'un nombre restreint et partout semblable de nouvelles. Quand le citoyen a du mal à trier, ils doivent sélectionner et alerter sur des aspects peu repris. Par ailleurs, leur rôle d'enquête et de *validation de l'information* devient primordial, ce que, là encore, le simple internaute ne peut faire au-delà d'investigations en réseau. C'est alors moins l'événement qui compte, que les raisons de son choix, ses implications, ses différentes interprétations et le décryptage de son contenu réel.

Le second aspect, rejoignant la guerre mondiale médiatique à l'œuvre, consiste dans un pouvoir d'alerte et de dénonciation en ligne très important pour les pratiques illicites, les entreprises non éthiques dans leur fonctionnement, les effets sur le terrain désastreux.

## Demains précaires

Tout cela permettra aussi des boycotts. Rien n'empêchera cependant des volontés de censure et de fichage, mais en fournissant dans le même temps l'occasion de résistances en ligne contre tout fantasme paranoïde d'un *Big Brother* : le contrôle enfante la dissidence. Entre le blog individuel et les médias intermédiaires, il existe désormais une place considérable pour des unités locales de micro-émetteurs en réseau qui feront exploser l'offre vidéo et la structure de l'information. La richesse d'interventions dans des débats circonscrits ou globaux <sup>p.126</sup> devrait ainsi se multiplier et nourrir autrement les médias intermédiaires, trop souvent accaparés par des polarisations uniformes et éminemment orientées : beaucoup mais toujours dans le même sens avec une surdité totale à l'altérité, à la marge.

Dans ce cadre, aucun sujet ne peut être considéré comme sacré, intouchable et devenant une nouvelle croyance. Au monde sans enfer et sans paradis, au monde extra-chrétien et basé sur la raison, il n'existe pas de couverture idéale, ni de sujets tabous. Le développement durable comme les organismes humanitaires, par exemple, méritent de détailler leurs vrais effets, ainsi que la manière dont ils fonctionnent en interne. Des campagnes sur le Net auront des influences lourdes et probablement parfois injustes. Voilà pourquoi il faudra que de vrais forums de micro-émetteurs fournissent des avis différenciés et que les médias intermédiaires puissent enquêter.

La multiplication de l'offre donne donc la possibilité du choix. Elle porte en elle la nécessité d'outils de sélection, de pédagogie, et d'une conscience claire de la diversité. Il est vraiment temps alors de changer de siècle et de penser avec des logiciels neufs.

## Demains précaires

### CHANGER DE LOGICIEL POUR COMPRENDRE NOS LENDEMAINS PRÉCAIRES : VERS UNE PHILOSOPHIE DE LA RELATIVITÉ

Un bon coup de balai. Nous avons besoin d'un bon coup de balai mental pour clarifier nos lendemains immanquablement précaires. Nous sommes trop révérents. Nous sommes trop référencés. Nous pratiquons sans cesse le sampling intellectuel. Loin de moi l'idée naïve d'une virginité intellectuelle, ni la croyance en une quelconque table rase, mais, face au monde d'aujourd'hui, nous raisonnons « hier », nous ratiocinons des pensées d'après-Deuxième Guerre mondiale. Pour avoir étudié et popularisé pendant trente ans des expositions sur tous les sujets délicats de notre histoire, je sens cette nécessité impérieuse de ne plus raisonner avec des concepts en kit mais de choisir chaque élément et de le questionner. Il est temps d'entrer dans notre planète globalisée, mais multipolaire, et ses nouveaux effets. Sans illusions, mais avec la volonté de l'orienter.

Combien de temps faudra-t-il alors pour que la pensée de la relativité et de l'exigence soit prise en compte, notamment face aux slogans marketing des idées compilées selon des logiques commerciales ? La cécité médiatique, sa surdité totale à ce qui n'est pas « mode », sont consternantes : l'info se vend. Café du commerce, scandales préparés ou encensoirs de copinage, annihilent toute lucidité et détruisent la valeur du travail journalistique : la censure se fait rampante et le <sup>p.127</sup> contrôle ligote les professionnels. Tout se normalise en séparant cette média-sphère du public. Il devient urgent d'ouvrir le prisme, d'interroger les sources, de diversifier les experts et les angles de vue, de donner du temps aux journalistes pour qu'ils puissent correctement travailler : l'urgence est au recul, pas à l'emballage

## Demains précaires

du précuit, à la défense de la diversité contre l'illusion du nombre (la quantité n'est pas le choix).

Ainsi, devant combien de débats sommes-nous atterrés ? Des mécaniques intellectuelles déroulent des problématiques préécrites n'ayant aucun intérêt pour notre situation actuelle. Des questions obsolètes sont sans cesse mises sur le tapis, empêchant de saisir le monde en devenir. Le XX<sup>e</sup> siècle encombre, avec ses errements, comme une masse incontournable. Tant de penseurs, fourvoyés par telle ou telle idéologie, persistent à vouloir faire porter le poids des crimes à une génération qui n'y est pour rien. Peut-être — je l'ai esquissé en ouverture —, nous faut-il reprendre les expérimentations du XIX<sup>e</sup> siècle, en oubliant les catastrophes du XX<sup>e</sup>, pour les porter ailleurs grâce aux outils du XXI<sup>e</sup> siècle.

De toute façon, il nous faut perdre un peu la mémoire pour restituer la mesure de l'histoire. La reconstitution problématique du passé, la contextualisation, permettent d'éviter l'instrumentalisation mémorielle, qui est souvent un détournement intéressé de l'histoire à sens unique. Elle se révèle d'ailleurs de plus terriblement occidentalocentrée.

Désormais, en effet, dans la guerre mondiale médiatique, chacun brandit son bout de passé sélectionné. Il est consternant, à vrai dire, d'observer le double mouvement à l'œuvre aujourd'hui. D'une part, un « aquabonisme » qui conforte l'ordre établi inégalitaire dans le culte du nombril, du corps, de l'intime et de l'ego — l'inverse du tout-politique des années 1970. D'autre part, un communautarisme renforcé qui ne pense plus le monde mais la défense exclusive du groupe à travers une instrumentalisation du passé et des médias.

## Demains précaires

Il est temps de refuser pareils errements antagonistes. Une philosophie de la relativité, telle que je l'ai définie dans le roman *L'Homme planétaire* et dans l'essai *Précis de relativité*, refuse le relatif : tous pareils, tout se vaut, c'est-à-dire que rien ne vaut rien. La relativité, c'est, au contraire, tous différents. Multiplions les différences, et changeons. Elle implique alors l'éclairage des possibles pour effectuer des choix en connaissance de cause, et, répétons-le, évoluer, car il n'est nulle solution définitive hors le mouvement. Elle sort alors de toute conception occidentalocentrée pour intégrer des perspectives différentes où le regard sur l'individu, l'aventure collective et ses <sup>p.128</sup> solidarités nécessaires, le devenir au sein d'un espace qui nous englobe, puisent dans l'histoire, la géographie, le respect de peuples disséminés sur le globe.

Parallèlement, elle s'oppose fermement à ce que j'ai appelé la « pensée-menu », une interprétation figée du monde telle que les religions ou les idéologies l'arrêtent. Voilà quel sera probablement le grand affrontement intellectuel à venir : la césure entre les partisans de l'échange démocratique et du mouvement (incluant, au nom de ces principes, la tolérance et même la défense de toutes les croyances dans l'espace privé) et celles et ceux qui veulent imposer une conception bloquée et totalitaire non seulement de la compréhension du monde mais de son organisation : « Je crois en un dogme qui doit s'appliquer universellement ».

Contre la pensée-menu, la philosophie de la relativité est une pensée à la carte et hors carte. Elle induit l'évolution perpétuelle. A l'absolu de la mémoire, elle oppose les questionnements de l'histoire. A la force de la croyance, elle postule le doute de la science, qui reste toujours une interprétation du réel.

## Demains précaires

Dans notre univers multimédiatique, une telle attitude suppose le recouplement des points de vue, non pas encore une fois pour un principe d'équivalence dévalorisant, mais pour décider et choisir avec force grâce aux éléments d'appréciation nécessaires. Elle cultive la liberté par le savoir, l'apprentissage permanent, la curiosité comme moteurs quotidiens. Comme le pensaient les anarchistes au XIX<sup>e</sup> siècle, l'ignorance reste en effet mère des esclavages et les savoirs, notamment aussi de peuples extra-occidentaux, sont précieux. Gouverner global en décidant local. Penser monde en questionnant soi.

Une telle attitude suppose de déplacer l'objet du choix et de se demander si la focalisation est juste et opportune. Enfin, elle combat une de nos causes actuelles les plus graves de cécité : *l'emballlement médiatique*.

Des thèses sont inaudibles, des images invisibles, parce que ce n'est pas à la mode. Je l'ai vécu tant de fois. En 1990, par exemple, je faisais la première grande exposition sur la propagande sous Vichy. Avant même l'ouverture, les médias (le *Parisien*) m'attaquèrent violemment en trouvant que c'était un scandale de monter une telle opération alors qu'il s'agissait de « l'année de Gaulle ». Arrive la violation des tombes juives du cimetière de Carpentras et tout se retourne en un concert de louanges : « Enfin, c'est essentiel, il faut regarder notre histoire en face sous tous ses aspects... » Mais alors, il devient impossible d'expliquer que la propagande antisémite d'officines parisiennes p.129 néonazies n'est pas le fait du gouvernement de Vichy, qui justement pratique le double langage : des mesures d'exclusion dès 1940 de sa propre initiative et une propagande rassembleuse schizophrénique autour de la France éternelle.

## Demains précaires

Les exemples pourraient se multiplier. A la fin des années 1980, parlant d'images fixes, je me faisais traiter d'Idéfix. Aujourd'hui, la notion est passée dans le langage courant : images fixes/images mobiles (et non pas animées). Refusant aussi la notion sémiologique de « lecture » des images, car les images ne sont ni un langage, ni un alphabet — leur interprétation excède toute réduction rhétorique —, pour préférer la notion de « décryptage », c'est-à-dire d'analyse de certains éléments constitutifs des images, personne ne saisissait la nuance. Désormais, tout le monde « décrypte », même dans les émissions de variétés. Autre exemple, en 1992, faisant une importante rétrospective sur la guerre d'Algérie avec un copieux catalogue, elle faisait un flop médiatique total. En 2002, les journalistes couraient après l'ouvrage épuisé. Tout cela n'est pas étonnant. Le siècle passé abonde de cas où les feux des médias ont survalorisé l'insignifiant et la répétition, quand la postérité cultive ce qui était totalement confidentiel. Il faut attendre, suivre sa ligne, durer dans le silence. La seule désespérante nouveauté réside dans le fait que désormais la noyade par le nombre et le conforme risquent juste d'enterrer à jamais l'écart.

Grave aussi à mon sens, reste la déformation médiatique du *up and down*, de l'enfer ou du paradis appliquée aussi bien aux individus qu'aux idées. Ayant travaillé récemment sur l'analyse des représentations de l'écologie, je m'inquiète fort d'une mise en place non questionnée d'un mythe de la pureté, alors que dans les années 1970 beaucoup riaient de ce retour « à l'âge de pierre ». Il en est de même du caritatif. Tout est oint de qualificatifs emphatiques pour une nouvelle idéologie totalitaire : « développement durable », « produits verts », « commerce

## Demains précaires

éthique »... Nulle idée de ma part, directeur du premier musée international sur l'écologie et le développement durable (le Musée du Vivant), de condamner les remises en cause profondes nécessaires dans l'organisation du monde, mais elles doivent être questionnées. Il n'y a pas d'action bénéfique par essence. Il faut réfléchir, constater les effets sur le terrain.

Ma crainte profonde est que, après avoir créé un *enchantement* public artificiel, la révélation inévitable de prévarications individuelles, de néocolonialisme financier détruisant les microéconomies locales, de cache-sexe médiatique couvrant des pratiques scandaleuses au sein des entreprises ou pour des intérêts stratégiques d'États, n'incite <sup>p.130</sup> à nouveau à basculer en sens inverse — aussi excessif — vers le « tous pourris », « écologie-caritatif = nouvelle exploitation du monde », bref à jeter le bébé avec l'eau du bain.

Face à l'emballlement médiatique, une philosophie du relatif doit imposer l'enquête médiatique, l'interrogation de l'information. Elle permettra ainsi de donner des éléments d'appréciation à des individus dont l'espace mental a changé d'échelle. Peut-être sortirons-nous alors des coups de balanciers successifs propres aux emportements médiatiques (de l'encouragement à toutes les drogues aux interdictions totales, du laxisme au tout répressif...) : *sortir d'une pensée de la croyance pour entrer dans une pensée de la raison*. Ce n'est pas un « juste milieu » qui n'existe pas, une « moyenne » dont personne ne relève, ce sont des choix raisonnés et questionnés sans aucun a priori, une vraie pensée — répétons-le — à la carte et hors carte, différenciée.

Tout cela est facilité parce que nous ne sommes plus enfermés dans des communautés figées et, même si des radicalisations sont

## Demains précaires

à l'œuvre, les frontières terribles des nations, telles que le XIX<sup>e</sup> siècle européen les a imposées sur la planète, perdent leur sens. Chacun participe d'une vie hyperlocale, celle du *visible-direct*, tout en étant hanté par le global, la circulation planétaire des images et des informations. Ici et partout.

Cela a inévitablement des conséquences sur l'imaginaire des individus et leur perception du monde. Nous devons alors parler d'*identités imbriquées*. L'individu se caractérise par des attachements hyperlocaux, régionaux, nationaux, continentaux et planétaires, doublés par des affinités de groupe, de hobbies, de modes de pensée... Tout cela est très évolutif, provoquant des métissages et des hybridations dans une mobilité qui n'est pas seulement géographique (voyages, migrations...) mais mentale. La déstructuration des cadres préétablis ne forme nullement un facteur de nivellement et de décervelage, mais les conditions nécessaires au contraire de l'invention de cadres nouveaux et d'adaptabilité aux évolutions. Aux lendemains précaires s'opposent alors les *lendemains expérimentaux*, les lendemains du devenir, dans une conscience claire de la relativité, c'est-à-dire de l'aspect totalitaire des arrêts de l'histoire et des perfections atteintes. Au contraire, la perfectibilité, les remises en question forment le moteur nécessaire du mouvement perpétuel où chacun apporte un terme de l'échange en réseau.

La précarité constitue donc, non pas un sujet d'angoisse, mais au contraire une constante dynamique. La connaissance d'un terme à date aléatoire forge le sentiment d'urgence et la conscience de liberté. p.131 C'est un moteur d'invention : rien à perdre, tout à créer, sans autre espoir que la beauté et la passion

## Demains précaires

du « faire », quelles qu'en soient les voies très diverses. Faisons trace, sans illusions excessives mais avec passion. Ce moteur s'inscrit aujourd'hui dans la formidable ouverture multimédiatique qui, à la fois, brouille les messages et les tue dans la surabondance, permet des focalisations et des manipulations, mais devient aussi source d'une vraie démocratisation de l'information, d'une bourse aux idées.

Ainsi, les entreprises, les institutions et les pays commencent à comprendre qu'il est crucial — stratégiquement et économiquement — de construire et de défendre leur image de marque. Voilà pourquoi la périphérie est devenue le centre. Alors, nous l'avons vu, dans la guerre mondiale médiatique, la charité ou la science sont instrumentalisées, mais aussi la pratique très destructrice des rumeurs.

Il est temps donc pour les citoyens qu'ils intègrent leur pouvoir immense. De mauvaises pratiques sur le terrain partout dans le monde, des informations sur certains déséquilibres salariaux extravagants dans les entreprises ou un capitalisme boursier sauvage fermant des unités rentables, pourraient aboutir à des campagnes efficaces sur le Net. Pour une entreprise comme pour une ville ou un pays, ou un artiste, l'image de marque est en effet cruciale économiquement. Voilà un des enjeux des nouvelles circulations de l'information : des points de vue multiples sur la politique, l'économie ou la culture.

Voilà pourquoi ce monde nouveau qui s'ouvre, ce monde de la relativité et du mouvement perpétuel, de l'évolution, ne doit donc plus être regardé avec d'anciens logiciens. Si l'histoire nous est précieuse pour nous orienter, il importe de se focaliser sur les réels enjeux qui vont occuper demain pour nous guider dans notre

## Demains précaires

planète-monde précaire mais toujours réformable par des éclairages forts. Même si tenter de défendre des esprits libres, complexes, pas résumables à un slogan facile et vendeur, qui s'interrogent et restent insatisfaits, devient très difficile au temps de l'uniformisation du *politically correct* dans nos grands hôpitaux mentaux et physiques de la *norme*, de la durée sans sens. Voilà l'ère de la crise des modèles et de la médiatisation intensive qui impose un résumé pour chacun, étouffé alors dans son image de marque. En résistance, *diversifions la diversité*, cherchons des contenus, interrogeons-nous avec curiosité.

Seule une conscience claire du paysage et des choix effectués en connaissance de cause permettront de profiter de l'aspect aléatoire de nos lendemains. La philosophie de la relativité n'est pas une acceptation du monde tel qu'il est, elle est une volonté de le faire bouger avec <sup>p.132</sup> une conscience claire des périls. Non, tout le monde ne souhaite pas l'échange, la pratique éclairée de la liberté, un fonctionnement démocratique sans cesse remis en question. Partout, des forces mortifères veulent imposer leur dogme, arrêter l'histoire, condamner au silence toute expression autre. Voilà la véritable frontière aujourd'hui. La philosophie de la relativité est donc un combat sans cesse renouvelé.

@

### DÉBAT

@

**MICHEL PORRET** : Je vous remercie de cette conférence. Vous avez attiré notre attention sur l'importance d'une sorte de vigilance optique dans la guerre médiatique dont vous avez décrit les mécanismes. Je rappelle au passage l'idée que la circulation infinie des informations sur la « toile » est un mythe démocratique puisque, vous le savez, le système informatique birman a très récemment été entièrement bloqué, afin précisément que les communications avec l'extérieur ne soient plus possibles — il a été bloqué par une société nord-américaine liée à Google. Il y a donc un travail extrêmement intéressant à faire du côté de ces nouveaux enjeux, du point de vue du contrôle de la diffusion des informations.

J'ouvre la discussion sur la guerre médiatique en tant que l'un des enjeux du monde contemporain, en posant une première question. Votre analyse de la guerre médiatique m'a fait penser à Michel Foucauld, qui décrit des systèmes extrêmement cohérents. On pourrait se demander qui, finalement, est l'auteur du crime, qui est l'animateur du pouvoir. A qui profite la guerre médiatique ? On a l'impression d'être dans un monde fluide de transmissions et de communications complexes, dans lequel les pôles se multiplient. La guerre médiatique illustre-t-elle cette polarisation extrême du pouvoir ou des pouvoirs, ou y a-t-il quelque part un acteur dominant de la guerre médiatique ?

**LAURENT GERVEREAU** : Ma conviction personnelle est qu'on a trop tendance dans ce domaine, de façon un peu naïve, à imaginer une sorte de Fu Man Chou qui contrôlerait tout sur la planète. Bien

## Demains précaires

sûr, c'est une théorie séduisante, qui fait peur et qui entretient notre paranoïa naturelle. Mais je ne crois pas du tout que tel soit le cas. Vous l'avez rappelé, il y a des <sup>p.133</sup> actes de contrôle qui ont lieu, il y a des actions importantes qui se font à travers les entreprises de communication, par le biais notamment de rumeurs — positives ou négatives, par exemple sur des concurrents —, il y a une instrumentalisation de la technique. Il y a des pratiques à la fois puissantes et répréhensibles. Mais je ne crois pas qu'il y ait une force planétaire qui soit en train de contrôler l'ensemble de ces pratiques. Au contraire, je pense que ces pratiques s'entrechoquent : d'où la notion de guerre mondiale médiatique. Petit à petit les États, les entreprises, les institutions culturelles multiplient leurs actions. N'oubliez pas qu'après la Première Guerre mondiale, les Américains ont très vite compris que le cinéma était un formidable moyen de véhiculer l'*American way of life*, ce qu'ils ont fait de manière massive après la Seconde Guerre mondiale, en encourageant le cinéma, les artistes et le marché de l'art. Ce marché — c'est la thèse de Guilbeau — a été confisqué par eux après la guerre, y compris celui des artistes de gauche, parce que c'étaient des artistes américains et que ça permettait l'exportation des idées et des produits américains. Le gouvernement et les services de l'État américain y ont directement contribué. Ils avaient donc parfaitement compris que l'image de marque et la culture sont des éléments fondamentaux à la fois de la politique et de l'économie.

On a vu cela récemment, après les événements d'Abou Ghraïb : ces images circulaient sur le Net depuis trois mois. Il a fallu, pour qu'elles paraissent, un retournement de l'opinion publique américaine, consécutif à l'augmentation du nombre de morts

## Demains précaires

américains et à la prise de conscience du fait que cette guerre, que l'on disait de libération, était une guerre d'occupation, avec une population qui ne souhaitait pas la présence américaine. C'est quand s'est produit le fléchissement de l'opinion américaine, seulement, que les médias ont commencé à montrer les photos d'Abou Ghraïb et que cela a fait un scandale énorme. Pourquoi cela ? Parce que ces photos n'étaient pas montrables avant. Elles auraient été considérées comme une atteinte au moral des troupes, comme un véritable scandale et une trahison de la nation américaine par les médias. Ça aurait été très grave pour ceux qui les auraient montrées. Et puis elles sont devenues montrables, parce qu'elles accompagnaient une évolution de l'opinion publique. Cela montre bien que les images sont des choses sensibles, avec des enjeux importants, et qu'elles sont liées à l'évolution des opinions, qu'elles peuvent selon les cas accompagner ou provoquer. C'est évidemment le signe qu'il y a là une sorte de grand marché. Chacun essaie d'influencer les opinions publiques, parce que chacun a bien compris qu'il ne servait à rien de gagner une guerre sur le terrain si on la <sup>p.134</sup> perdait dans l'opinion publique. Dans une guerre, il est devenu essentiel de gagner la bataille de l'opinion.

On l'a vu pendant la Première Guerre mondiale, où ce phénomène a commencé de façon artisanale, avec une propagande très lourde. Aujourd'hui on travaille l'opinion de façon beaucoup plus subtile, dans un cadre qui n'est plus strictement politique et qui ne relève plus du simple débat d'idées. Les choses se passent à la fois aux niveaux politique, commercial et culturel, l'ensemble de ces niveaux étant imbriqués. C'est ce que j'ai voulu montrer : on utilise de plus en plus la technique du déplacement,

## Demains précaires

qui consiste à passer d'un terrain à un autre pour masquer ses buts réels. Je ne pense absolument pas qu'il y ait un complot planétaire et un « big brother » — vous savez que « big brother », précisément, fait débat actuellement sur Internet. Je ne pense pas qu'il y ait ce genre de chose.

Bien sûr, vous l'avez souligné, il y a des tentatives de contrôle, comme on l'a vu cet automne en Birmanie, et comme on le voit en Chine où des milliers de personnes sont employées à surveiller Internet depuis des bureaux spécialisés. Il y a des volontés de contrôle et des volontés d'influence. Il y a tout le problème des libertés individuelles et de la façon dont on peut pister les individus. Je reçois des publicités dont je me demande pourquoi et comment il se fait que je les reçoive : c'est simplement parce que je suis allé sur tel site, qu'on a vu que j'avais tel goût, et qu'on m'a immédiatement inscrit pour m'envoyer des choses correspondant à mes goûts supposés. Ce sont des pratiques dangereuses et contre lesquelles il faut lutter, mais elles ne sont pas cohérentes et n'annoncent pas un monde uniforme et totalitaire. Et d'ailleurs, il faut bien voir que les sociétés totalitaires ont échoué, parce qu'elles se sont toujours heurtées à une forme de résistance. Il n'y a jamais eu de « big brother » parfait. Quelles que soient les répressions, quels que soient les moyens employés, ce qui est notre facteur d'espoir, c'est que l'être humain et les sociétés humaines sont suffisamment antagonistes, désordonnées et diverses pour être fortement rétives à tout système qui essaie d'organiser l'ensemble. C'est ce qui se passe sur Internet à travers les « hackers ». Chaque fois que quelque chose est mis en place, autre chose vient le déranger.

## Demains précaires

**GEORGES NIVAT** : Je voudrais vous poser une question à propos de cette « nouvelle citoyenneté » apparue dans la bourse aux idées. Pour moi, ce n'est pas tout à fait clair. Parlons du monde occidental, en laissant de côté les <sup>p.135</sup> mondes que nous connaissons moins bien, comme celui dont Achille Mbembé nous a parlé hier. Il y a des phénomènes d'unification massifiée. Pour une immense majorité de citoyens, c'est par exemple le téléjournal de 20 heures. Mais il y a aussi la diversification totale sur Internet, où chacun a son blog, visite ceux des autres, répond anonymement aux uns et aux autres sur mille et une questions. Comment voyez-vous cette évolution, qui semble aller dans deux directions totalement incompatibles ?

Vous avez évoqué la guerre d'Algérie. C'est un problème du passé, évidemment. Pourtant, repenser la guerre d'Algérie, pour les Français et pour ceux qui y ont participé, est aussi un problème actuel. Pour la France, c'est pour certains le problème de ce qu'on appelle aujourd'hui la repentance et, pour d'autres, celui de l'évaluation des apports positifs de la colonisation. C'est aussi un problème pour l'Algérie elle-même, dans la mesure où ce qui s'est passé en Algérie joue probablement encore un rôle dans la difficulté profonde qu'a ce pays à retrouver une paix civile. J'ai vu récemment sur la chaîne Arte un film de Patrick Rotman, qui avait convoqué cinq ou six témoins, officiers, sous-officiers ou soldats français appelés qui avaient fait cette guerre. C'était une émission émouvante, qui n'apportait pas la vérité, qui n'avait pas le côté primitif des déclarations de M. Frêche, qui traite les harkis de sous-hommes. Il y avait là cinq hommes de ma génération. Ils avaient participé non seulement à la guerre, mais à la torture — bien que deux d'entre eux n'aient pas admis ce terme. L'un d'entre

## Demains précaires

eux avait aussi été torturé. Il avait participé à ce qu'on peut appeler une torture du côté de l'armée française, puis avait été capturé et torturé, et avait vu comment on torturait les harkis — c'était quelque chose d'indescriptible. Cet homme relativement paisible racontait des choses insoutenables qu'il avait vues. J'ai trouvé que c'était un très beau témoignage, arrivant à un moment où la France ne sait plus très bien que penser de cette page en principe tournée, mais pas vraiment tournée — vu en particulier le grand nombre d'Algériens vivant en France.

Si on prend cet exemple, comment voyez-vous l'évolution de l'opinion civique et morale d'un pays ? Comment se fait-elle ? Est-ce que ce sont de beaux témoignages, comme celui de ce film, est-ce que ce sont des blogs de gens qui, le plus souvent, ne se lisent pas mais s'injurient, ou est-ce le résumé de telle ou telle exposition qui sera donné en trente secondes au téléjournal ?

**LAURENT GERVEREAU** : p.136 Il y a deux aspects dans votre intervention. D'abord, la question de la démocratisation de l'information. Comme vous, je ne crois pas que parce qu'on aura trois millions de blogs, on aura plus d'informations. L'abondance n'est pas le choix. Cela signifie que dans l'étape transitoire dans laquelle nous sommes, il est nécessaire d'avoir une démocratisation de l'information.

Il faut que deux phénomènes se développent, et je crois sincèrement qu'ils vont se développer. D'une part, ce que j'appelle les médias intermédiaires — télévision, presse et radio telles que nous les connaissons aujourd'hui — doivent repenser leur fonctionnement. Plutôt que de reprendre des nouvelles d'agences, qui se répètent l'une l'autre, ils devraient essayer de diversifier ces

## Demains précaires

nouvelles en allant trouver d'autres sources d'information sur Internet, afin d'avoir un regard plus ouvert sur ce qui est en train de se passer sur la planète. En d'autres termes, ils devraient interroger la nature même du choix de l'information. Ils devraient, de surcroît, faire ce que nous, citoyens, n'avons pas le temps de faire, c'est-à-dire des enquêtes sur un certain nombre d'événements de manière à les qualifier et à nous donner des éléments d'information comparée sur ces événements. Dans certains cas, ces enquêtes permettent de donner aux citoyens des modes d'interprétation des événements, des éléments de connaissance et de choix. La transformation des médias intermédiaires renforcera leur légitimité — une légitimité qu'ils sont en train de perdre : dans les sondages et autour de nous, on le voit bien, les jeunes vont de plus en plus sur le Net et regardent de moins en moins la télévision. L'information télévisée, pour eux, ne présente aucun intérêt. Au niveau de la presse, ils prennent les journaux gratuits, mais n'achètent plus de journaux. Il faut donc absolument relégitimer les médias intermédiaires, qui, encore une fois, sont nécessaires et ne disparaîtront pas. Car je ne crois pas que les nouveaux médias vont supprimer les anciens, comme on l'a toujours cru. Presse, radio et télévision vont simplement se transformer. La télévision, notamment, va être fortement bousculée.

Le second phénomène qui à mon avis est nécessaire, est l'éclosion de nouveaux — et de nombreux — médias en ligne. Beaucoup de gens y pensent. Faire de la télévision en ligne sur Internet est devenu extrêmement facile. Vous pouvez héberger des images mobiles pour des montants dérisoires. Les caméras numériques ne coûtent rien. Il devient donc très facile de mettre

## Demains précaires

en place de nouvelles manières de parler de l'information et de la vie quotidienne, que ce soit au niveau local ou de façon générale. Face à un blog où je me raconte et où je <sup>p.137</sup> raconte ce qui se passe autour de moi, va se faire jour le besoin de véritables télévisions en ligne, lancées par des groupes constitués en fonction d'un certain nombre de buts ou autour de la simple volonté d'informer sur ce qui se passe à tel moment et à tel endroit. Ces chaînes pourront diffuser des images en provenance d'Afrique du Sud, d'Inde, de Chine, du Brésil, et nous donneront une matière informative nouvelle, décentrée, faite par les personnes qui sont réellement dans les pays et non avec un regard de reporter occidental. C'est ce qu'on a pu voir au moment du tsunami en Inde. Les journalistes indiens étaient absolument furieux, parce qu'ils s'estimaient capables de nous raconter ce qui se passait chez eux et n'avaient pas besoin que nous le fassions à leur place — ce que nos journalistes faisaient en alignant les idioties, de surcroît. Les gens qui ont subi le tsunami, nous rappelaient-ils, ont telle philosophie, telle manière de penser, et ne sont pas du tout en train de pleurnicher ; ils pensent que la catastrophe est un phénomène naturel et sont en train de s'entraider pour essayer de reconstruire et de se remettre au travail ; ils ne vivent pas dans l'attente des journalistes occidentaux et d'une aide parachutée, et sont capables de parler et d'agir par eux-mêmes. Il y a eu une vraie colère. Ici ou là, sur le terrain, des journalistes occidentaux ont été rejetés par des gens qui étaient furieux de la manière dont ils rendaient compte de la situation — par la recherche d'un misérabilisme mensonger, en particulier.

Dans les télévisions en ligne, on verra des gens qui parlent de ce qui se passe chez eux et qui alertent l'opinion sur un certain

## Demains précaires

nombre de choses. Pour le coup, on aura non seulement une multiplication des voix individuelles, mais l'émergence de nombreux médias sur l'ensemble de la planète, médias qui offriront des points de vue diversifiés sur ce qu'on appelle l'actualité planétaire — sur cette matière qui est celle des grandes agences et des journalistes occidentaux, qui décident de ce qui se passe dans le monde. Les médias intermédiaires seront forcément obligés de prendre en compte cette matière diversifiée, qui annonce le démarrage d'une démocratie de l'information. J'ai beaucoup insisté sur ce que j'appelle les « géocaricatures », qui sont extrêmement pernicieuses. On ne s'en rend pas compte quand il s'agit des autres, mais quand il s'agit de soi on les juge tout à fait scandaleuses. La France a vécu cela quand les banlieues flambaient et qu'un certain nombre de pays pensaient que la France entière était en proie à la guerre civile. Moi qui vivais paisiblement à Paris, j'avais l'impression qu'il y avait une déformation totalement excessive de l'information. Ce que j'ai vécu en tant que Français, est vécu quotidiennement par l'opinion de pays dont on ne parle dans l'actualité mondiale que <sup>p.138</sup> lorsqu'il y a des épidémies, des drames, des crimes, et dont on parle de façon totalement déformée. J'ai travaillé longuement avec des musées sud-africains, pour les aider à se transformer. Ce qui s'est passé dans ce pays est une leçon pour nous autres Occidentaux. Il a réussi à opérer une révolution fondamentale, de manière pacifique et sans bain de sang. Quand je vois qu'on en parle, dans les médias européens, uniquement pour montrer qu'il y a des bidonvilles et des problèmes de drogue, je précise que ce n'est pas la seule réalité de ce pays. Et si j'étais sud-africain, je serais fort mécontent qu'on ne me montre que de cette manière-là. De

## Demains précaires

même, on commence à avoir une vision différente du Brésil aujourd'hui, parce qu'il y a eu Lula, parce qu'il y a eu des enquêtes, des reportages un peu plus fins et qu'on a commencé à comprendre que c'était un pays très diversifié et complexe. Mais le Brésil s'est longtemps résumé aux strings, à Copacabana et aux bidonvilles derrière. Une caricature. Il en va de même pour les États-Unis. Heureusement, lors des dernières élections on a commencé à faire des enquêtes sur ce pays extrêmement divers, qui n'est réductible ni à la politique de Bush ni aux autres caricatures habituelles.

Grâce à la diversification des sources, chacun — professionnels de l'information, habitants des lieux, acteurs sociaux — pourra, partout, fournir des reportages et des informations, et alerter les opinions publiques mondiales sur un certain nombre d'événements. Dans le cadre de la guerre mondiale médiatique, des citoyens, des gens qui participent à des entreprises, des employés d'ONG ou d'États, qui constatent des faits inadmissibles sur le terrain, ont grâce à Internet le pouvoir de contrebalancer l'information officielle, de donner d'autres éléments. Quelque chose qui est très sensible pour les États, les entreprises culturelles et les entreprises tout court, c'est l'image de marque. Si une rumeur circule mettant en cause une marque, on voit bien que les ventes des produits de cette marque s'effondrent. La rumeur est un risque quand elle est infondée. Si elle est fondée, en revanche, les citoyens de base ont un pouvoir considérable. Ils peuvent observer et filmer un certain nombre de choses et ont de ce fait un pouvoir d'alerte au sein du système mondial de l'information, pouvoir qui leur permet de contrebalancer publicité et propagande, qu'elles soient officielles ou non, qu'elles

## Demains précaires

fonctionnent ou non dans un système de déplacement. Ceci est fondamental dans le débat général qui doit s'instaurer dans le monde. Mon point de vue, en d'autres termes, n'est celui ni de quelqu'un qui trouve les nouvelles technologies uniformément merveilleuses, ni de quelqu'un qui trouverait qu'Internet n'a aucun intérêt et qu'il faut continuer de faire comme s'il n'existait pas. Bien au <sup>p.139</sup> contraire, ça ouvre de nouvelles possibilités. Simplement, pour l'instant nous sommes dans un système de transition où ce médium, qui est tout de même assez exceptionnel, n'a pas encore donné toute sa dimension. Et les citoyens n'ont pas encore pris la mesure de ce que peut être cette dimension. Il n'y a que peu de temps qu'on peut faire circuler des images mobiles sur le Net pour pas cher.

J'en viens à la guerre d'Algérie. Je crois que c'est bien d'en parler et que c'est bien que les acteurs témoignent. J'y suis revenu à plusieurs reprises, parce que c'était quelque chose d'occulté dans l'histoire française. De même j'ai travaillé sur Vichy, sur l'histoire de l'immigration et sur pas mal de sujets délicats de l'histoire, parce que j'estimais qu'il était important d'en faire des questions publiques, soulevées dans des lieux publics, et de faire autour de ces questions tout un travail à la fois historique et pédagogique. Mais je crois que ce serait une erreur d'en faire l'objet d'une sorte de querelle de mémoire, où chacun viendrait apporter son témoignage a posteriori. Il est important de faire un travail d'histoire autour de cette période. C'est aujourd'hui possible, puisque beaucoup d'archives se sont ouvertes.

On a appelé la « guerre sans nom » les événements qui se sont passés en Algérie entre, grosso modo, 1954 et 1958. On voit dans la presse que ces événements ont été considérés comme

## Demains précaires

sporadiques. En 1958, avec le retour du général de Gaulle, la question algérienne est devenue centrale dans l'histoire française. Mais entre 1958 et 1962 — le général s'en est d'ailleurs aperçu — on était dans une période de basculement de générations. La jeunesse était en pleine période de croissance économique et avait d'autres soucis. Le lâchage de l'Algérie est donc devenu une nécessité, au moment où la question algérienne devenait très encombrante pour la conscience hexagonale. Il y a eu bien sûr le grand débat sur la torture, dès cette époque. Siné ou Bosc ont publié dans la presse des dessins sur la torture. Ces questions ont été abordées et ont fait dès cette époque-là l'objet de débats extrêmement violents. Mais en même temps, la question de l'Algérie était ressentie par la société et la jeunesse comme une question périphérique, encombrante et dont il fallait se débarrasser. Le travail qu'il faut faire est donc un travail d'histoire, qui doit prendre en compte toutes les dimensions des événements. Cela signifie qu'il faut donner des chiffres, quand ils peuvent être vérifiés. Quand des historiens donnent des chiffres qu'on ne peut pas vérifier et proposent des interprétations antagonistes qui sont invérifiables, il faut confronter les points de vue et les historiens, et placer le public devant cette confrontation, qui reflète l'état actuel des connaissances.

@

# UN DÉBAT SUR NOTRE AVENIR : LA POLITIQUE INTELLECTUELLE DANS LA CHINE ACTUELLE <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Nicolas Zufferey  
Professeur à l'Université de Genève

@

p.141 Je suis très honoré de présenter Wang Hui. Il est une figure intellectuelle majeure en Chine. Après des études de lettres, il a fait des recherches à l'Académie des sciences sociales de Pékin, qui est un peu l'équivalent du CNRS en France. Il a participé aux événements de Tian'anmen en 1989, ce qui lui a valu l'exil à la campagne. Cet épisode lui a permis de se rendre compte des difficultés que rencontrent les paysans dans leur vie, notamment à cause des réformes. Dans les années 1990, il a dirigé la très influente revue « Dushu » — *Lire* — qui est une revue pour intellectuels, très lue, qui existe encore aujourd'hui, qui constitue un véritable forum d'idées en Chine et qui a aussi servi à présenter aux intellectuels chinois toutes sortes d'idées occidentales. Wang Hui a ensuite fondé d'autres revues. D'une façon générale, les années 1990 ont été marquées par son engagement politique, en particulier dans le débat public.

En 2004, il a publié une très importante étude sur l'essor de la pensée chinoise moderne — en quatre volumes de 1.500 à 1.600 pages : une somme. Il est actuellement professeur à Quinghua, mais durant ce semestre il enseigne à l'Université de New York. Il

---

<sup>1</sup> 3 octobre 2007.

## Demains précaires

nous a fait l'honneur de venir pour trois jours, ce dont je lui suis très reconnaissant. Wang Hui parle très bien l'anglais, mais nous lui avons proposé de <sup>p.142</sup> s'exprimer dans sa langue. Manière, à notre sens, de rappeler qu'il n'y a pas que l'anglais, et de nous préparer à la présence croissante de la langue chinoise sur la scène internationale.

Wang Hui est ce qu'on appelle un intellectuel critique. On dirait peut-être intellectuel de gauche — ce sont là des étiquettes autour desquelles on débat beaucoup en Chine. Les intellectuels chinois ont tendance à en récuser certaines. A certains égards, ces intellectuels « critiques » ou « de gauche » sont assez proches du socialisme occidental, mais il y a aussi un certain nombre de différences. Différences dans leur attitude par rapport au pouvoir, bien sûr : on est en Chine, pas en France. Différences dans leur attitude par rapport au passé, aussi : il y a souvent chez eux la volonté de faire une revue critique de l'héritage maoïste et communiste — « critique », cela veut dire qu'ils ne rejettent pas forcément tout. Ils dénoncent les dérives néolibérales du régime, surtout dans les années 1990. Je vous rappelle qu'il y a plusieurs définitions de l'expression « néolibéralisme ». Dans les années 1930, en France, on désignait par cela une pratique libérale encadrée par l'État. Wang Hui utilise le mot dans un sens opposé, celui qu'on lui donne dans la conception qui s'est développée aux États-Unis dans les années 1970-1980, à savoir celui d'une pratique libérale qui veut le moins d'État possible. Dans ce sens-là, le néolibéralisme est souvent associé à ce qu'on appelle le consensus de Washington, qui demande, en gros, de développer le marché au détriment de l'État. C'est en ce sens que Wang Hui utilisera ce concept.

## Demains précaires

Le principal problème de la Chine, selon Wang Hui et d'autres auteurs actuels, c'est que le gouvernement chinois s'est converti au capitalisme sans vraiment le dire — même si quelques correctifs sont apparus récemment. Il a donc adopté un agenda néolibéral qui a des conséquences néfastes, notamment pour les paysans des campagnes, mais aussi dans les villes. Wang Hui mentionnera deux de ces conséquences : le fossé se creuse de plus en plus entre les classes sociales et entre les régions, et les atteintes à l'environnement sont très importantes. Il insiste également sur le lien essentiel entre le néolibéralisme et le néoautoritarisme, c'est-à-dire ce qu'on appelle parfois le conservatisme politique. Cela peut paraître assez provocant d'accuser libéralisme et autoritarisme de connivence. Wang Hui représente cette génération extrêmement variée d'intellectuels chinois. Il est intéressant de relever leur liberté de ton. Il est clair qu'il y a pour eux certaines limites à ne pas dépasser. Mais sur beaucoup de sujets les intellectuels chinois sont relativement libres de s'exprimer, de <sup>p.143</sup> critiquer. Ils doivent faire attention à ne pas critiquer nommément certaines personnes, mais il existe un véritable débat d'idées en Chine.

J'ajoute un point. Peut-être une bonne partie d'entre vous n'ont-ils jamais entendu parler de Wang Hui. Ceci aussi est symptomatique de la différence entre la Chine et l'Occident. La Chine connaît bien l'Occident, alors que l'Occident connaît très mal la Chine. Ceci constitue d'ores et déjà, et deviendra de plus en plus un avantage important pour la Chine, pour son développement économique et pour son développement tout court. Je remercie infiniment Wang Hui d'avoir accepté cette invitation.

@

## Demains précaires

**WANG HUI** Né en 1959 à Yangzhou, W. H. est titulaire d'une maîtrise (1985) et d'un doctorat ès lettres de l'Université de Nankin (1988). Il participe aux manifestations étudiantes de 1989 et subit un exil à la campagne qui lui permet de comprendre les difficultés des paysans. Auteur et éditeur de nombreux ouvrages (dont *L'essor de la pensée chinoise moderne en 2004*), il est le fondateur de l'influente revue littéraire *Dushu* (« Lire »), dont on estime qu'elle est lue par 100.000 à 120.000 personnes. Professeur d'histoire des idées à l'Université Qinghua de Pékin, il a également enseigné à New York.

Il est considéré comme l'une des figures de la « nouvelle gauche » chinoise, proche des thèses altermondialistes. Depuis les années 1990, il dénonce la dérive « néolibérale » d'un régime chinois converti aux thèses du « néoconservatisme » politique.

## CONFÉRENCE

### Wang Hui

@

p.145 Depuis les années 1990, les intellectuels chinois débattent de manière intense sur le passé, le présent et l'avenir de la Chine, dans un climat d'incertitude. Derrière ces discussions centrées sur le développement économique, les réformes politiques, les nouvelles formes de stratification sociale, la crise de l'environnement et les innovations institutionnelles, on perçoit une profonde inquiétude quant à l'avenir de la Chine.

### OÙ VA LA CHINE ?

Depuis les années 1980, les réformes économiques ont eu des succès impressionnants en Chine, mais elles ont aussi conduit à une stratification sociale qui devient dramatique. A partir de la deuxième moitié des années 1970, le discours de nature « développementaliste », fondé sur les thèses économiques néoclassiques a commencé à occuper progressivement une place dominante dans beaucoup de pays. Avec des idées comme celles

## Demains précaires

de propriété privée, de marché libre et de démocratie formelle, des discours et des politiques d'inspiration reaganienne ou thatchérienne ont mis en cause l'interventionnisme de l'État et la tradition de l'État-providence, s'opposant ainsi à l'héritage socialiste chinois. Au cours de la deuxième moitié des années 1980, ce courant d'idées a rencontré un grand écho dans d'anciens pays socialistes. Des notions comme la propriété privée, le marché libre et la démocratie formelle sont devenues des amies puissantes contre l'ancien système communiste fondé sur l'économie planifiée et l'idéologie socialiste. Avec la fin de la guerre froide et la chute des systèmes socialistes, le néolibéralisme est <sup>p.146</sup> devenu le discours dominant pour expliquer et favoriser le processus de réforme engagé en Chine. Mais le néolibéralisme s'est montré incapable d'expliquer le dramatique fossé entre les classes sociales et les régions en Chine et dans le monde ; il n'est pas non plus une solution aux problèmes de l'environnement. C'est pourquoi l'économie de marché selon le modèle néolibéral provoque de fortes résistances partout dans le monde.

Le discours néolibéral est construit sur des oppositions binaires entre marché libre et intervention de l'État, capitalisme et socialisme, globalisation et antiglobalisation, propriété privée et propriété publique. Mais dans le cas de la Chine, de telles oppositions sont problématiques, comme le montrent les débats entre intellectuels et leur interprétation du processus de réforme à l'époque récente. Je vais examiner ces oppositions une à une.

### *1. Le libre marché contre l'interventionnisme de l'État*

La formation du système de marché en Chine a impliqué deux directions principales : vers l'intérieur, en transférant droits et

## Demains précaires

profits du centre vers les régions, l'État a permis au mécanisme de marché de pénétrer tous les aspects de la vie sociale ; au plan international, l'État chinois, grâce à une réforme du commerce extérieur et du système financier, a pu entrer progressivement dans le marché mondial, dominé par l'OMC et le FMI.

Ce processus a eu des conséquences graves sur la société chinoise, provoquant une profonde crise sociale, avec la nécessité pour l'État de différer certaines réformes, notamment à cause du mouvement de protestation de Tian'anmen en 1989. Les événements de 1989 et les changements survenus après cette date montrent la relation paradoxale qui existe entre l'expansion du marché et l'État. En effet, la libéralisation et le développement du marché sont presque impensables sans une intervention de l'État au moyen d'ajustements sociaux et légaux, notamment. Encore plus frappant est le fait qu'après 1989, c'est grâce au développement économique que l'État socialiste a pu se refaire une légitimité. En résumé, et contrairement au modèle postulé par le néolibéralisme, il n'y a pas d'opposition entre le système socialiste traditionnel et la création du marché : l'expansion du marché s'est fondée sur une force « anti-marché », à savoir l'intervention de l'État. En d'autres termes, l'idée néolibérale de retrait de l'État ne peut expliquer les grandes réussites accomplies ces dernières décennies, puisque les réformes ont été rendues possibles grâce à des politiques étatiques dans le domaine des finances et de l'industrie.

### *2. Le capitalisme contre le socialisme*

<sup>p.147</sup> Depuis la fin des années 1980, les conditions sociales ont radicalement changé, avec un fort accroissement de l'écart entre

## Demains précaires

classes sociales, et la conséquence selon laquelle la vieille idéologie de l'État communiste (c'est-à-dire une idéologie socialiste prônant l'égalité) est de moins en moins compatible avec les pratiques étatiques : il est de plus en plus difficile à l'État de rester fidèle à son ancienne idéologie. Le néolibéralisme est devenu une nouvelle idéologie qui ne s'accorde pas avec la critique sociale (socialiste) ; au contraire, celle-ci est dénoncée par l'État comme dépassée, les mouvements pour le progrès social et les appels aux réformes politiques sont réprimés au nom de la priorité des réformes capitalistes. Tout cela montre que l'opposition socialisme/capitalisme n'aide guère à comprendre la crise sociale actuelle.

### *3. La participation politique et le règne du marché*

Les mouvements sociaux de la fin des années 1980 ont tenté de réunifier la société et l'État en introduisant une forme de participation populaire. Mais après 1989, l'interaction entre marché et État s'est substituée à la possibilité d'une interaction entre société et État. Dans le discours néolibéral, la notion de société est progressivement remplacée par celle de marché ; la force motrice principale de la réforme à l'intérieur du système étatique, ainsi que de la transformation du système légal, n'a plus été la société ou le peuple, mais les marchés, nationaux ou internationaux. Le sens même du politique a donc connu une transformation significative : l'État est devenu l'acteur principal dans le maintien effectif du système du marché et dans la reconstruction du système légal selon les directives de l'OMC. Les rapports entre crise sociale et État doivent dans ces conditions être réévalués. La pensée sociale qui s'est développée à la fin des années 1990, avec le mot d'ordre

## Demains précaires

de la « réflexion sur le radicalisme » (*fansi jijin zhuyi*), a remplacé la conception d'une démocratie participative par celle d'une démocratie formelle et graduelle. Un résultat est que l'élan pour de véritables pratiques démocratiques a été bloqué, et que les mouvements de protection sociale qui s'expriment depuis les années 1990 ont été exclus de la démocratie.

### 4. *Propriété privée et privatisation publique*

La privatisation des biens publics et la propriété privée sont devenues des enjeux dans la réforme de la constitution, mais il convient de faire une distinction entre deux formes de privatisation. La <sup>p.148</sup> première est l'économie privée qui s'est développée au niveau local, et qui se fonde sur des relations sociales locales, ainsi que sur les petits marchés locaux (par exemple dans la région de Wenzhou près de Canton). Cette forme économique a montré une belle vitalité après la crise financière asiatique de 1997. La deuxième forme de propriété privée découle de la privatisation à grande échelle qui a été menée par l'État, privatisation au cours de laquelle de larges pans de la propriété publique ont été égarés ou transférés illégalement. La corruption, le chômage élevé, l'injustice sociale et la désintégration du système de sécurité sociale ont souvent été la conséquence de cette seconde forme de « privatisation ».

## LA REDÉFINITION DU NÉOLIBÉRALISME DANS LE CONTEXTE CHINOIS

Dans ma première partie j'ai montré que les oppositions binaires de la théorie néolibérale sont simplistes dans le contexte chinois. Je voudrais maintenant clarifier deux points qui ont été abordés lors de discussions, en Chine et ailleurs, sur des

## Demains précaires

problèmes connexes. Le premier concerne l'usage du concept de néolibéralisme dans le contexte chinois. Le second point concerne la distinction entre les intellectuels critiques et les néolibéraux dans le débat. Une fois ces questions clarifiées, je pourrai revenir sur la question des possibles orientations à venir de la politique chinoise.

Je commencerai par l'usage du terme « néolibéralisme », fréquemment employé dans les débats intellectuels chinois. Deux arguments s'opposent à l'emploi de ce concept dans le contexte de la Chine contemporaine. Un intellectuel libéral chinois impliqué dans le débat entre la prétendue nouvelle gauche et les néolibéraux a ainsi affirmé que le néolibéralisme est une réaction à la crise des États-providence démocratiques occidentaux. Il ne saurait donc être utilisé dans le cas de la Chine, un État autoritaire et communiste. Un économiste turc m'a quant à lui posé la question suivante lors d'une conférence tenue à Istanbul il y a deux ans : le cœur du « néolibéralisme » est le soi-disant « consensus de Washington », avec trois idées principales, à savoir la libéralisation, la privatisation et la stabilisation. Mais la Chine correspond plutôt au modèle dit de l'Asie de l'Est, modèle dans lequel la régulation de l'État joue un rôle très important dans l'économie. Des économistes très critiques à l'égard du néolibéralisme, tels que Joseph E. Stiglitz, ont d'ailleurs relevé le succès de la réforme chinoise, en contraste avec l'échec de la réforme néolibérale dans certains pays d'Amérique latine. Dans le même sens, Joshua Cooper Ramo, <sup>p.149</sup> l'auteur du *Consensus de Pékin*, considère que la Chine ne correspond pas au modèle néolibéral du consensus de Washington.

Ces critiques de l'usage du mot « néolibéralisme » dans le

## Demains précaires

contexte chinois me paraissent cependant problématiques, au moins pour trois raisons.

Premièrement, le concept de néolibéralisme n'a pas seulement été utilisé dans le cas des États providence occidentaux. Après 1989, la Russie de Boris Eltsine a connu une soi-disant « privatisation spontanée », ce qui a été considéré comme un parfait exemple de néo-libéralisme appliqué à un pays postsocialiste. Et nombre d'intellectuels nous rappellent que la première expérience néolibérale a été faite au Chili sous l'ère Pinochet, après le coup d'État contre le gouvernement social-démocrate de gauche de Salvador Allende. Dans les deux cas les réformes vers le marché libre ont consisté en la privatisation des biens publics, l'ouverture des ressources naturelles à l'exploitation privée, et la facilitation de l'investissement direct étranger et le libre-échange. En fait, les fondements théoriques de beaucoup de soi-disant « libéraux » chinois sont les mêmes que ceux des néolibéraux d'Amérique latine ou de l'Occident, comme F. von Hayek ou Milton Friedman. Et leurs slogans également sont les mêmes : marketisation, libre-échange, privatisation, déréglementation, retrait de l'État, etc.

Un deuxième point que j'aimerais discuter est le prétendu paradoxe chinois des avocats du néolibéralisme — c'est-à-dire le paradoxe de la coexistence de l'économie de marché avec un pouvoir autoritaire. En réalité, ce paradoxe n'est pas spécifiquement chinois — c'est un paradoxe inhérent au néolibéralisme. Car la privatisation, la marketisation et la déréglementation, au nom du retrait de l'État, présupposent presque toujours un État fort d'un nouveau type. Comme je l'ai dit dans *Le nouvel ordre de la Chine*, « sur le plan théorique, les

## Demains précaires

discours du 'néoautoritarisme', du 'néoconservatisme', du 'libéralisme classique', du 'fondamentalisme de marché'..., ont tous entretenu, d'une manière ou d'une autre, des rapports étroits avec l'édification du néolibéralisme. L'usage de ces termes les uns pour les autres (voire même la contradiction entre eux) montre les transformations à l'intérieur de la structure du pouvoir dans la Chine contemporaine et dans le monde contemporain dans son ensemble. » Mais la situation n'est pas propre à la Chine. En outre, lorsque le plan néolibéral défait les liens de solidarité sociale, l'anarchie du marché génère une situation de plus en plus incontrôlable, avec pour résultat la tentation de mettre en place des pouvoirs autoritaires pour rétablir l'ordre.

p.150 Il est important de comprendre que le soi-disant « consensus de Washington » n'est pas seulement un programme économique : c'est aussi un programme politique. Le prétendu « consensus de Washington » a généralement été résumé en trois doctrines : privatisation, libéralisation et marketisation. Mais ce résumé ne suffit pas, parce que le lieu de l'opposition entre réforme néolibérale et réforme non-néolibérale n'est pas la libéralisation du marché ou la protection de la propriété privée : l'enjeu de l'opposition, c'est la nature même de l'économie et de la société. Le néolibéralisme ne se réduit donc pas à des catégories économiques, il est un programme politique.

La remarque de mon économiste turc d'Istanbul, qui jugeait que la notion de « néolibéralisme » s'accorde mal avec la situation chinoise, n'est tout de même pas à rejeter complètement, et ce pour les deux raisons suivantes :

Premièrement, même si le néolibéralisme domine la pensée des économistes chinois et la politique étatique, toutes les orientations

## Demains précaires

intellectuelles ou politiques ne se reconnaissent pas forcément en lui. A ce sujet, il y a eu bien des débats, que ce soit au sein même du régime ou en dehors.

Deuxièmement, et c'est beaucoup plus important, il est faux de ramener tout le processus de la réforme chinoise de ces dernières décennies à une réforme néolibérale. Certaines des réformes les plus réussies, par exemple la politique d'ouverture, ou la réforme des campagnes à ses débuts, ne peuvent être expliquées par le néolibéralisme. De façon générale, sans la construction d'une économie nationale indépendante grâce à l'industrialisation *avant* l'ouverture de la Chine (avant le néolibéralisme), la Chine n'aurait pas réussi aussi bien sa réforme urbaine et son augmentation du PIB. Il est donc nécessaire d'évaluer attentivement l'histoire des réformes en Chine, afin de bien identifier les causes de succès et les causes d'échecs. Sans cet examen, nous courons le risque de jeter le bébé avec l'eau du bain : la Chine n'est ni un exemple, ni un contre-exemple, de néolibéralisme.

En fait, bien que la tendance au néolibéralisme ait été forte vers la fin des années 1980, ce n'est qu'à partir des années 1992-1994 que ce courant est devenu dominant en Chine. La réponse aux événements de Tian'anmen en 1989 fut de lancer une autre vague de réformes économiques, dont plusieurs ont rapproché la Chine de l'orthodoxie néolibérale. J'ai résumé ceci dans mon livre en ces termes : « La politique monétaire est devenue l'un des principaux moyens de contrôle ; le taux de change des devises étrangères a été réajusté de manière significative ; les exportations et le commerce extérieur ont peu à peu <sup>p.151</sup> été gérés selon les mécanismes de la présomption de responsabilité en cas de perte ou de gain ; l'ampleur du système de fixation des prix `à double

## **Demains précaires**

rail' a été réduite ; la zone de développement de Shanghai Pudong a été entièrement ouverte et les diverses zones de développement régional ont toutes été mises sur les rails. »

Plus important encore est le fait que, à la suite des débats entre intellectuels ou dans le public sur le néolibéralisme, le gouvernement a récemment modulé quelques-unes de ses orientations économiques et sociales, tournant parfois le dos à l'agenda néolibéral. Ainsi, à cause de la crise dans les campagnes à partir de 1999, le gouvernement est retourné à sa politique agricole antérieure, lançant un programme de réhabilitation du paysage rural, avec des mesures comme l'exemption des taxes agricoles, des investissements à large échelle, et la reconstruction des systèmes d'éducation et de santé dans les campagnes. Un autre ajustement a suivi la crise du SRAS de 2003 : l'an passé, le gouvernement a publiquement reconnu l'échec de la réforme de type néolibéral du système médical et a décidé de lancer une nouvelle politique dans ce domaine d'ici la fin de cette année. Des réorientations voient le jour dans l'éducation et le système de santé. Bien qu'un jugement final soit prématuré, nous pouvons constater que la Chine est en train de réorienter sa politique de réforme, et ce à certains égards en contradiction avec le modèle orthodoxe du néolibéralisme.

### **QUELLE EST LA DIFFÉRENCE ENTRE INTELLECTUELS DE GAUCHE ET INTELLECTUELS DE DROITE ?**

J'en viens maintenant au débat intellectuel en tant que tel. J'aimerais à ce stade résumer les principales différences entre intellectuels de gauche et intellectuels de droite. Trois problématiques vont nous intéresser tout particulièrement.

## Demains précaires

Premièrement, en ce qui concerne la relation entre l'État et le marché, les intellectuels critiques s'intéressent davantage à observer la relation complexe qui existe entre l'État et le marché, plutôt qu'à prendre parti, et ce de manière simpliste, soit pour l'État, soit pour le marché, comme le voudrait le modèle néolibéral binaire. L'État est un acteur essentiel du marché qui fonctionne par rapport à l'État ; le retrait de l'État du marché est un problème politique, qui doit être envisagé avec des outils d'analyse politique.

Le développement du marché en Chine s'accompagne d'un processus de division des pouvoirs. Considérer l'État comme un tout homogène empêche une bonne compréhension du fonctionnement de celui-ci, et ne permet pas de rendre compte des relations entre <sup>p.152</sup> celui-ci et d'autres acteurs de la société. Par conséquent, les relations entre les différents niveaux du gouvernement, les différents mécanismes politiques et le marché et ses principaux acteurs sont d'une extrême complexité. On constate de nombreux conflits d'intérêt entre le gouvernement central, les gouvernements locaux et les différents ministères de l'État ; chaque secteur de l'appareil étatique entretient des rapports imbriqués avec les marchés domestiques et internationaux ou d'autres groupes sociaux, avec toutes sortes d'intérêts parfois contradictoires, d'où des politiques partiales et souvent privées d'homogénéité : il en résulte un grand nombre d'orientations contradictoires dans ce que l'on appelle les « activités de l'État » ; cohérence et conflit coexistent dans la prise de décision, et ce à tous les niveaux. Dans ce contexte, considérer l'« État » chinois comme un tout homogène est une simple construction idéologique.

Une autre difficulté en ce qui concerne l'État est que, pour se

## Demains précaires

donner une légitimité, le parti communiste chinois a d'une part « radicalement renié » la révolution culturelle, mais sans « renier » la révolution chinoise et les valeurs du socialisme, et en particulier la pensée de Mao Zedong. L'héritage socialiste est même devenu un véritable pouvoir de limitation des réformes, c'est-à-dire que chaque décision et chaque changement dans le « système État-parti » est confronté à cette tradition. L'État a dû prendre en compte les revendications des ouvriers, des paysans et d'autres groupes sociaux, qui ont trouvé dans l'héritage révolutionnaire une légitimité, y recourant pour négocier ou lutter contre le développement du marché ou les privatisations injustes demandées par l'État. Soulignons que ce recours à l'héritage socialiste n'est pas un appel au retour au socialisme d'État, mais un moyen de demander plus de justice sociale.

Une autre évolution de la politique en Chine est la dépolitisation de l'État et du parti, en raison du conflit entre l'idéologie communiste traditionnelle et la politique néolibérale mise en œuvre. L'État abandonne peu à peu son discours idéologique, imposant de plus en plus son contrôle par des moyens administratifs. On peut parler d'une dé-idéologisation ou d'une dépolitisation de l'État en Chine aujourd'hui — même si celle-ci se fait au moyen d'un langage idéologique. Il est donc erroné de blâmer l'idéologie socialiste elle-même dans ce processus. Au contraire, il faut essayer d'évaluer le nouveau visage du parti et de l'État, au-delà des impressions de continuité avec le passé.

Nous comprenons donc que de multiples clés d'interprétation sont nécessaires pour envisager l'État et ses rôles dans la Chine d'aujourd'hui. Nous devons imaginer des outils d'analyse politique p.153 permettant d'éviter de tout ramener à l'État ou au contraire de

## Demains précaires

nier complètement son rôle, et qui prennent en compte l'ensemble des forces ressortissant de « l'État ». Dans ce contexte, la question n'est pas de choisir entre le marché libre ou l'interventionnisme étatique, mais de prendre en compte les relations entre les deux, le but étant de comprendre comment la fonction de l'État se modifie dans l'environnement du marché. Lorsque certains intellectuels néolibéraux attaquent l'État au nom du marché, ils oublient la mue de l'État. À l'inverse, les intellectuels critiques ne sont pas d'accord avec l'idée néolibérale de retrait de l'État, insistant sur le fait que l'État doit prendre des mesures sociales : la politique de l'État, au lieu de « donner la priorité à la productivité en tenant compte de l'égalité sociale » devrait être de « donner la priorité à l'égalité sociale en prenant soin de la productivité ». Je pense que c'est la démarche la plus positive et la plus démocratique.

Cette approche de l'État est la première différence entre les intellectuels de droite et les intellectuels critiques.

Une seconde différence a trait à la privatisation et aux droits de propriété. Pour résumer, les intellectuels critiques s'opposent au hiatus radical entre propriété publique et propriété privée. Ils proposent à la place d'appréhender les droits de propriété dans l'ensemble des relations sociales et de les considérer comme un tout indivisible. Le débat actuel concernant la privatisation ou la clarification des droits de propriété n'est pas un débat général quant au droit de propriété en tant que tel : il concerne la redistribution de la propriété étatique dans l'actuel processus de dénationalisation, et l'équité de ce processus. Il ne s'agit pas d'un débat sur la primauté de la propriété étatique ou au contraire de la propriété privée. La question n'est pas non plus de savoir ce qui

## Demains précaires

est plus rationnel, entre les lois du marché ou l'intervention de l'État. L'un des enjeux principaux est de savoir comment la propriété étatique, dans la réforme, se transforme en droits sociaux, comme par exemple les droits à la propriété de l'outil de travail. Quelques économistes se font les avocats d'une privatisation et d'un développement sans frein du marché, les considérant comme le seul moyen pour que la Chine devienne un système de marché avec des droits de propriété clairs. Mais d'autres libéraux jugent que le développement du marché en Chine n'a pas engendré un ordre économique spontané parce que le marché n'est pas libre : ils font une critique sévère de cet état de fait et appellent à la justice sociale en même temps qu'à la croissance économique. Ils simplifient pourtant aussi les choses, réduisant la problématique à la question des chances <sup>p.154</sup> ou de l'égalité de départ, et refusent de faire une analyse historique sérieuse du réaménagement des relations de propriété. Résultat de cette simplification, la privatisation ou la « séparation » sont supposées être le seul but recherché. L'hypothèse d'une privatisation comme seule forme plausible élimine toute autre alternative sociale.

La réelle divergence entre les divers courants d'intellectuels n'est pas de savoir s'il faut protéger ou non la propriété privée. Leur divergence réside dans leur attitude face à deux questions fondamentales : premièrement, la propriété acquise par la corruption du pouvoir ou d'autres moyens illégaux, trouvera-t-elle un moyen de se légaliser dans le processus de privatisation ? Quel mécanisme permettra de calculer et d'évaluer la propriété privée ? Tel était le thème de récentes discussions concernant la privatisation de la propriété publique dans la réforme néolibérale

## Demains précaires

des entreprises appartenant à l'État. Et deuxièmement, étant donné la structure de la dette dans les campagnes, la privatisation des terres agricoles va-t-elle faire perdre leur bien aux paysans ? Cela va-t-il mener à un nouveau phénomène de concentration foncière et creuser encore les inégalités ? Avant le début des débats sur la réforme rurale, les intellectuels chinois et les départements gouvernementaux avaient débattu de cette problématique de la privatisation des terres. Nombre d'économistes approuvent la privatisation des terres, de même que les fonctionnaires locaux qui en tirent déjà profit, ou les officiels et ministères du gouvernement, impatients de diminuer les responsabilités de l'État. Mais la majorité des petits paysans y sont opposés, parce qu'ils doivent s'endetter pour continuer à produire, et qu'avec la privatisation des terres ils risquent de perdre leur terre du jour au lendemain. Cette question nous invite à reconsidérer le problème de la privatisation en Chine contemporaine.

Troisième point de divergence entre les intellectuels chinois : la question de la démocratie. Une démocratie participative est-elle nécessaire ? Que faire de la démocratie formelle ? Beaucoup de pays du tiers-monde mettent en place des systèmes démocratiques dans la forme, mais on découvre souvent que ce type de démocratie formelle est un marchandage qui ne concerne que quelques élites ; il y manque les mécanismes qui permettent une participation sociale authentique. Dans ces conditions, même si certains continuent à vouloir à tout prix la démocratie, d'autres sont désillusionnés et laissent tomber l'idée de démocratie. En ces temps de crise de la démocratie partout dans le monde — en particulier de la démocratie représentative —, je prétends que la

## Demains précaires

solution à cette question réside dans l'apprentissage gradué de la démocratie dans des contextes sociaux concrets, plutôt que de p.155 regarder la démocratie comme quelque chose de prêt-à-l'emploi et de reproductible.

On revient souvent à cette opposition entre démocratie des élites et démocratie populaire, mais sans jamais régler le problème. Pour prendre un exemple frappant, selon les néolibéraux, la question des droits est posée dans un mode d'opposition entre l'individu et le collectif, ou entre propriété publique et propriété privée. Mais en réalité, les idéaux de libre marché ou de propriété privée correspondent simplement aux efforts de groupes d'intérêt pour résister à la classe ouvrière et aux autres classes sociales qui, elles, cherchent à limiter l'expansion sauvage du marché. Le programme néolibéral est souvent en conflit avec la démocratie, qui résulte en grande partie des mouvements sociaux qui prennent place de façon incessante dans nos sociétés. Par exemple, les mouvements d'ouvriers pour la sécurité du travail et les droits des travailleurs, les mouvements d'immigrés pour la sécurité sociale et le droit à l'égalité, les mouvements d'organisations de protection de l'environnement, etc. — autant de mouvements qui jouent un rôle fondamental dans l'expansion des droits démocratiques. Autant que je le sache, dans les zones où une démocratie de base (*grassroot democracy*) et des élections au niveau des villages sont bien établies, les mouvements qui défendent les droits démocratiques se mettent en place plus rapidement. Le mouvement social et le développement du réseau social local interagissent alors de façon positive. Le problème est bien sûr qu'un trop rapide développement du marché peut détruire le réseau social, avec pour résultat non seulement la

## Demains précaires

perte des droits individuels des groupes, mais la désintégration de la société elle-même, avec un risque de dérive autoritaire, parce que lorsque le peuple n'a plus d'espoir, il se tourne vers des leaders forts pour la défense de ses droits. En résumé, le développement du marché selon les principes néolibéraux peut devenir une invitation à l'autoritarisme (l'Amérique de Bush pourrait en être un exemple). Dans ce sens, l'évolution allant de la politique économique (centrée sur l'augmentation du PIB) à la politique sociale (qui se préoccupe de la justice sociale, de l'aide sociale, du « PIB vert », etc.) en Chine durant ces dernières années est un changement positif.

### QUELQUES RÉFLEXIONS POUR [MIEUX] PENSER LE FUTUR

La discussion qui précède nous permet de faire trois distinctions fondamentales.

Premièrement, nous devons distinguer l'idéal d'un marché libre et qui fonctionne de façon indépendante, du processus historique par <sup>p.156</sup> lequel les économies de marché apparaissent et se développent : elles le font dans un jeu d'interactions entre interventionnisme étatique, monopoles, pratiques sociales, et événements historiques. La concurrence libre n'est qu'un élément parmi d'autres dans ce développement. Il s'ensuit que la critique des abus de la société de marché n'équivaut pas forcément à une négation du système de marché.

Deuxièmement, nous devons distinguer l'idéologie néolibérale du marché (souvent caractérisée par la demande d'un retrait total de l'État) de l'organisation concrète du marché selon le modèle néolibéral et des décisions en matière de politique économique ; cette organisation se caractérise souvent par une dépendance

## Demains précaires

envers la politique de l'État et de son application. L'idéologie néolibérale exige de l'État d'adopter une politique de non-intervention, c'est-à-dire de laisser tomber son devoir d'assistance et de sécurité sociale, de laisser tomber ses mesures économiques d'ajustement du marché, et même de couper les liens entre politique et économie. Mais ce retrait est en définitive le résultat d'arrangements de la part des institutions et de changements dans les politiques : la crise des entreprises d'État et de l'agriculture, en Chine, est précisément le résultat de modifications au niveau des institutions et de l'organisation politique. En réalité, le slogan de l'anti-intervention étatique est la prémisse de mesures politiques de l'État, c'est-à-dire d'une autre forme d'« interventionnisme » actif.

Troisièmement, nous devons distinguer entre marché et société. Les règles et lois du marché n'équivalent pas aux règles et lois sociales, et le système démocratique ne peut se ramener au système de marché. La transition de l'État vers la démocratie est autre chose que la mise en place d'un système de marché. L'expansion du marché sous la supervision de l'État a entraîné une crise sociale (avant 1989), tandis que la crise sociale est devenue une opportunité pour l'État de contrôler la société dans tous ses aspects (pas seulement le marché), et que le système de marché a été établi lorsque la société (et non pas l'État) s'est complètement retirée du champ de la « politique ».

En conclusion des analyses qui précèdent, je vous propose quelques pistes de réflexion.

Premièrement, les inégalités économiques causées par l'expansion du marché sont toujours étroitement liées aux inégalités dans d'autres domaines, comme la politique, l'économie,

## Demains précaires

ou la culture. Ainsi les luttes pour la liberté (incluant la liberté des contrats de travail, la liberté des échanges, la liberté politique, etc.) doivent être en même temps des luttes pour l'égalité sociale. Le discours qui consiste à opposer les appels à l'égalité et les appels à la liberté doit être rejeté.

p.157 Deuxièmement, la résistance au monopole et à la tyrannie du marché ne doit pas être confondue avec la lutte contre le marché lui-même, car les résistances sociales elles-mêmes impliquent des luttes pour une concurrence équitable dans le marché, et pour des formes d'économie démocratiques.

Troisièmement, la résistance à certaines formes de globalisation ou aux monopoles des multinationales n'équivaut pas à la fermeture du pays au monde extérieur : un certain degré de protectionnisme n'équivaut pas à faire de l'« antimarché ». Les mouvements sociaux relatifs à la lutte entre pays riches et pays pauvres dans le cadre des négociations de l'OMC montrent une nouvelle forme de lutte selon laquelle on ne s'oppose pas aux organisations internationales et aux ajustements internationaux dans leur totalité, mais on essaie de promouvoir la démocratisation des institutions internationales (y compris l'OMC) et des règles internationales au travers de mouvements sociaux participatifs, le but étant de relier justice économique nationale et justice économique internationale.

Quatrièmement, le mouvement économique est toujours lié à un cadre politique, culturel, ou aux conditions sociales. Il en résulte que se battre pour des conditions de concurrence équitable n'équivaut pas à vouloir se débarrasser du système politique, des habitudes sociales, et d'un quelconque mécanisme de régulation. Au contraire, l'amélioration des conditions du marché conduit à

## Demains précaires

réformer ces cadres sociaux et politiques, afin de créer les conditions sociales pour une interaction équitable entre tous les acteurs. Dans ce sens, la lutte pour la justice sociale et un marché de concurrence équitable ne doit pas se confondre avec une opposition à l'intervention de l'État. Elle requiert plutôt de la démocratie sociale, c'est-à-dire le contrôle de l'État par la société. En résumé, il faut se battre pour le développement de la société, et pas simplement pour le développement de l'économie. C'est seulement dans ce cadre, et en explorant de nouveaux modèles, que la lutte pour la justice économique ne fera plus qu'un avec la lutte pour la justice sociale et la démocratie participative.

\*

## DÉBAT

@

**NICOLAS ZUFFEREY** : p.158 Je remercie Laure Zhang de m'avoir aidé pour la traduction. J'ouvre ce débat par un commentaire et une question. Ce qui frappe les Occidentaux en Chine, c'est qu'il y a une certaine latitude et pas mal de liberté pour les intellectuels. Est-ce que tous les intellectuels chinois disposent du même degré de liberté, ou y a-t-il plusieurs classes d'intellectuels ? En posant cette question, je ne songe pas nécessairement à la politique. Bien sûr, il y a des intellectuels de gauche et de droite. Mais je me demande plutôt s'il y a des intellectuels qui, du fait de leurs connaissances ou de leurs relations, peuvent se permettre de dire certaines choses. Je me demande aussi si certains d'entre eux ont l'oreille du pouvoir.

## Demains précaires

**WANG HUI** : C'est une question très complexe. D'une manière générale, depuis quelques années en Chine, on débat vraiment sur toutes les questions sensibles, entre intellectuels. En ce sens, depuis la réforme, il existe vraiment un débat public et un espace public — surtout dans le cadre universitaire et académique. Nous disposons d'un espace de liberté d'expression. Dans les médias, en revanche, il y a toujours une certaine censure. Malgré ces limitations et cette censure, nous ne nous trouvons pourtant pas face au même type de censure idéologique qu'autrefois. Même dans le département du parti communiste chargé de la surveillance, les employés ne savent pas exactement ce qu'ils doivent censurer. Nous non plus ne savons pas. Parfois, certaines paroles sont censurées sans que nous sachions pour quelles raisons. Mais sur les problèmes importants qui concernent la vie du peuple, on peut vraiment discuter et tout le monde est invité à participer à la discussion.

Le gouvernement chinois nous écoute-t-il ? Depuis les années 1980, et plus encore depuis les années 1990, l'influence de l'opinion publique sur les décisions politiques est devenue beaucoup plus importante. En 1999, par exemple, notre revue a lancé un débat public sur la triple question des paysans, de l'agriculture et de la campagne. A l'époque, le gouvernement a refusé de poser ce type de problème social. Mais après ce débat, et grâce surtout à la présence d'Internet, l'État s'est trouvé obligé de répondre à nos questions. Nous avons eu le même problème en 2003.

**LILLY-MARY JOHNSON** : p.159 J'ai visité la Chine plus de trente fois. Je trouve vos observations et votre analyse brillantes et je

## Demains précaires

vous en remercie. S'agissant des conclusions, je souhaiterais connaître votre avis sur mes propres conclusions, qui sont parallèles et non contraires aux vôtres. Premièrement, il semble que la situation chinoise soit propre à la Chine et que les outils occidentaux d'analyse politique sont bien mal adaptés pour comprendre la situation. Par conséquent, j'en suis arrivé à la conclusion que l'avenir de la Chine repose sur la solidité du pays et cela, pour deux raisons. Premièrement, seul un pays fort peut éviter les situations d'injustice sociale que nous observons dans les pays néolibéraux tels que les États-Unis. D'un autre côté, la tradition chinoise repose sur une certaine logique. En Occident, la valeur fondamentale par excellence est la liberté individuelle. Cette valeur n'a jamais été fondamentale dans la pensée chinoise. La pensée chinoise a toujours reposé sur l'harmonie sociale et cela n'est pas le résultat du socialisme, mais de 2.500 ans de confucianisme. Enfin, il me semble que la Chine doit trouver elle-même la solution qui lui convient, en s'inspirant de sa pensée historique et politique.

**WANG HUI** : Je crois qu'après 1989, de nombreux scientifiques socialistes issus du domaine des études chinoises ont reconnu qu'ils avaient eu tort sur presque toute la ligne. Pourquoi ? Parce qu'après 1989, un grand nombre de pays socialistes, en Russie et en Europe orientale, se sont transformés radicalement. Il reste que le Parti communiste est toujours au pouvoir actuellement en Chine. Et c'est le Parti communiste qui a lancé la réforme du marché, en quelque sorte. Peu de gens comprennent cette situation. Il s'agit d'une grande transformation, qui s'effectue d'une manière peu commune. La Chine contemporaine a besoin d'un État fort. La question n'est pas de savoir si nous devons

## Demains précaires

former un État, mais quel genre d'État nous voulons former. Il s'agit aussi de procéder à une transformation réelle du rôle de l'État lui-même, ce qui implique la prise en charge du système social, de l'éducation, de l'assurance-maladie, etc. Toutefois, un retrait pur et simple de l'État n'est pas en cause. A la fin des années quatre-vingt-dix, des disparités ont été créées, des injustices sociales ont été constatées. Afin de résoudre cette crise et les injustices engendrées par cette dernière, de nombreuses personnes estiment que la Chine pourrait devenir un pays doté d'un système social, selon le modèle européen.

p.160 Toutefois, si l'on pense un instant à l'étendue de la population, particulièrement aux populations rurales, il y a lieu de se poser la question de l'ampleur du système social à mettre en place. Cela paraît presque impossible, malgré l'expérience européenne dont nous pouvons bénéficier. Il serait en effet très difficile pour la Chine d'instaurer un véritable système social à l'européenne. C'est pourquoi nombre d'observateurs soulignent la nécessité pour la Chine d'innover en matière institutionnelle. Certains évoquent, par exemple, un système de dividende qui ne reposerait pas uniquement sur la redistribution. Je crois que je vais m'arrêter là, car je ne voudrais pas m'éterniser sur ce sujet.

**QUESTION** : Vous avez parlé du débat qui oppose les intellectuels de droite et de gauche concernant la propriété privée et la propriété publique. Ma question est la suivante : pourquoi ne parlez-vous pas également de la propriété communautaire, si l'on considère qu'il y a plus de 200 langues et je ne sais combien de centaines ou milliers de minorités ethniques et nationalités différentes ? Qu'en est-il de la privatisation ou de l'étatisation de la

## Demains précaires

propriété communautaire des peuples indigènes et des nationalités ? Et de quelle manière est-ce lié au nouveau processus libéral, au processus des marchés et, enfin, à la protestation sociale, si tant est qu'il y a protestation ?

**WANG HUI** : Jusqu'à présent, j'ai abordé principalement des questions touchant à la transformation ou à la dénationalisation (privatisation de l'État ou des entreprises) mais je crois qu'il y a lieu de considérer le droit à la propriété dans son ensemble. Dans certaines régions de la Chine rurale, nous observons une nouvelle campagne de collectivisation. Certains groupes tentent de mobiliser la population autour d'un système de gouvernance locale, tel que nous l'avons observé dans la province de Sichuan. Cela dépend avant tout des communautés impliquées et du soutien gouvernemental en place. Dans certaines régions rurales, les gens tentent de défendre les droits communautaires et populaires. Ils testent différents systèmes. Certaines communautés souhaitent constituer un système social pour l'assurance-maladie, par exemple. Des associations sont en train de se former. J'espère avoir répondu à votre question.

**QUESTION** : p.161 Pourriez-vous nous dire l'importance, si importance il y a, des pays étrangers ainsi que des entreprises et des organisations internationales pour la situation économique de la Chine ? J'aimerais savoir si ce qui est étranger à la Chine influence la Chine.

**WANG HUI** : Il n'y a pas de doute : l'influence est considérable. Saviez-vous que la Chine a le plus important taux d'investissement étranger direct après les États-Unis ? La Chine assiste

## Demains précaires

actuellement à une augmentation vertigineuse des investissements étrangers. Cela entraîne des effets positifs et négatifs. D'une part, un grand nombre d'entreprises transnationales s'installent en Chine et profitent de la main-d'œuvre et du marché. Au cours de la dernière décennie, notre produit intérieur brut a augmenté de plus de dix pour cent. Cela est dû en grande partie aux investissements étrangers. D'autre part, la Chine est devenue l'un des pays qui consomment le plus d'énergie au monde. Les investissements industriels, notamment dans la région côtière, ne sont pas étrangers à cette augmentation de la consommation d'énergie.

Vous n'êtes pas sans savoir qu'au cours des dernières années, le droit du travail a fait l'objet de nombreux débats et campagnes de différentes ONG, non seulement en Chine mais ailleurs également. Les ONG mettent la pression sur les entreprises transnationales. Elles souhaitent mettre en place un réel système social. L'année dernière, un cas intéressant s'est produit en Chine. Le gouvernement chinois a forcé la chaîne de magasins Wall-Mart, connue pour son opposition aux syndicats, à accepter l'instauration d'un syndicat indépendant au sein de l'entreprise. Les entreprises publiques abritent souvent un syndicat, contrairement à un grand nombre d'entreprises du secteur privé, ce qui provoque de nombreux problèmes sociaux. C'est indéniable : les investissements étrangers exercent une influence considérable sur la situation économique chinoise. Il y a tant de compagnies qui viennent s'y installer. Il s'agit d'un marché gigantesque.

**NICOLAS LEVRAT** : J'aimerais revenir sur le débat à propos de la place et du rôle du gouvernement. Vous dites qu'on ne peut ni tout ramener à l'État et au modèle socialiste classique, ni aller vers un

## Demains précaires

modèle libéral ou néolibéral et diminuer excessivement la place de l'État. En même temps, vous montrez qu'il se produit une dépolitisation de fait de l'État et <sup>p.162</sup> des débats à l'intérieur de l'État, ainsi qu'une décentralisation et une multiplication des niveaux de décision. Ceci ressemble beaucoup à un modèle d'analyse politique qui est développé ici en Occident, qui est le modèle de la *multi-level governance*. Est-ce que vous vous référez à ce modèle pour analyser l'évolution du rôle de l'État dans la politique chinoise ?

**WANG HUI** : J'ai traité cette question dans une précédente étude. Le phénomène de dépolitisation de l'État, pour moi, est assez général. Il ne touche pas seulement la Chine. Le changement dans les fonctions de l'État ne se produit pas seulement en Occident. On peut le constater aussi en Inde, par exemple. Il prend des formes variables selon les contextes sociaux. L'Inde apprend de l'expérience chinoise : on a essayé récemment d'y établir une zone économique spéciale. La mise en place de ces zones suppose un retrait préalable de l'État, condition de formation d'un véritable marché. En Chine, l'État était véritablement très fort avant le lancement des zones économiques spéciales. Ce n'est pas le cas en Inde, bien sûr, parce que le gouvernement indien n'est pas aussi fort que le gouvernement chinois. Dans le contexte actuel de la globalisation, ces deux cas coexistent.

J'en viens au concept de *multi-level governance*. Selon le point de vue classique, la Chine a été totalement centralisée, mais depuis la réforme les gouvernements locaux ont des pouvoirs très élargis. Des conflits publics se produisent constamment entre gouvernement central et gouvernements locaux. Dans le passé,

## Demains précaires

cela n'était pas possible. Bien sûr, la Chine n'est pas encore comparable aux États-Unis, mais les pouvoirs locaux, comme dans une confédération, sont de plus en plus importants.

**MICHEL PORRET** : Quelle est la position des intellectuels de gauche sur les problèmes nationaux tels que l'hégémonie du Tibet ou la peine de mort en Chine (10.000 exécutions par année) ?

**WANG HUI** : Vous voulez parler des minorités ?

**MICHEL PORRET** : Je veux parler entre autres de l'hégémonie chinoise au Tibet, de la peine de mort et de problèmes de cette nature.

**WANG HUI** : <sup>p.163</sup> La question des minorités fait régulièrement l'objet de discussions, car la Chine se compose d'un nombre important de minorités. Je suis de ceux qui s'engagent dans différents mouvements sociaux, par exemple dans la province du Yunnan. A ce titre, j'aimerais relever deux exemples de mouvements sociaux. Le premier concerne la construction d'un barrage dans la province du Yunnan. Le Yunnan est une région très multiethnique. Les mouvements pour la justice sociale et les campagnes de défense des droits des populations locales sont étroitement liés aux droits des minorités telles que le Tibet, entre autres populations. Alors lorsque les intellectuels ont soutenu la campagne contre la construction d'un barrage dans la province du Yunnan, ils ont défendu les droits des minorités locales. Cela inclut les droits culturels. La construction d'un barrage impliquerait le déplacement d'un nombre considérable de personnes. Il s'agirait ni plus ni moins d'une migration massive. Des personnes habitent sur

## Demains précaires

ces terres depuis des générations. Quels sont leurs droits ? Quelle pourrait être la compensation appropriée ?

Mon deuxième exemple concerne une crise linguistique qui a éclaté en Chine il y a deux ans. Avec le développement du marché, il arrive de plus en plus souvent que les jeunes Chinois se limitent au mandarin et ne veulent plus apprendre leur langue de culture. Après le processus de décentralisation, le gouvernement central chinois a investi pour faire accepter un programme linguistique dans les écoles primaires et secondaires. L'argent pour ces programmes devait être redistribué par les gouvernements locaux. Le fait est qu'au lieu de le réinjecter au profit du développement social et du système d'éducation, la plupart des gouvernements locaux ont préféré utiliser cet argent pour stimuler le développement économique et accroître le produit national brut. Cela a causé passablement de problèmes dans certaines régions minoritaires, où la langue d'enseignement est sujette à une crise interne. Au vu des vives critiques que suscitent ces mesures, le gouvernement chinois tente désormais d'accorder davantage d'attention à ces questions.

La pression exercée par le développement économique est à l'origine d'une foule de problèmes. Vous voyez, en Chine, dix pour cent de la population est migrante. Le flux migratoire part du nord-ouest ou du centre de la Chine et va jusqu'à la région côtière. Le nord-ouest et le sud-ouest sont des régions plus pauvres et minoritaires. Vous vous imaginez ce que cela représente pour un pays aussi peuplé que la Chine ?

<sup>p.164</sup> S'agissant du Tibet, il s'agit vraiment d'une situation à part. Les relations entre le Tibet et la Chine sont très différentes de ce qui se passe en Europe. C'est très difficile à expliquer. Concernant

## Demains précaires

la peine capitale, elle a gagné en importance au cours des deux ou trois dernières années. Cette année en particulier, à l'occasion du Congrès des peuples, il a été décidé de mettre au point une espèce de mécanisme afin de revoir tout le processus de la peine de mort. A terme, tous les cas de peine de mort devraient être examinés par la Cour suprême. La discussion à ce sujet se poursuit.

**NICOLAS ZUFFEREY** : Je précise qu'il s'agit d'une mesure qui est considérée comme importante parce qu'elle devrait réduire de manière drastique le nombre de peines de mort. Cela dit, chez beaucoup d'intellectuels chinois il n'y a pas vraiment de mise en question de la peine de mort elle-même, y compris chez des auteurs qu'on considère comme très ouverts. Les États-Unis jouent évidemment un rôle dans cette affaire, dans la mesure où l'exemple américain permet de justifier la peine de mort en Chine.

@

**CRAINTES ET ESPÉRANCES : L'UTOPIE  
EUROPÉENNE AU SEUIL DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE <sup>1</sup>**

**INTRODUCTION**

par Bronislaw Baczko  
Professeur honoraire de l'Université de Genève

@

p.165 En exorde, une anecdote. Le 21 août 1980, Bronislaw Geremek arrive de Varsovie à Gdansk chargé de transmettre le message de solidarité des intellectuels aux grévistes du chantier naval. Il a pris avec lui les épreuves de son livre à paraître à Paris ; c'était, si je ne me trompe pas, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne*, publié la même année dans la collection « Archives ». Il se proposait de passer un ou deux jours sur le chantier, et, profitant du temps libre, corriger les épreuves. Il y est resté dix jours et nuits : Lech Walesa lui a proposé d'aider le comité de grève et, en particulier, de le conseiller lors des négociations avec les autorités, qui s'annonçaient très difficiles. Pendant ces dix jours, de temps à autre, un gréviste lui apportait des feuilles qui traînaient quelque part sur les tables : « Professeur, vous avez oublié vos papiers. »

A l'époque où il est venu à Gdansk, Bronislaw Geremek était un historien confirmé, médiéviste, auteur de plusieurs ouvrages faisant autorité, portant notamment sur le mode artisanal et sur les marginaux, les pauvres et les mendiants au Moyen Age ; disciple et ami de Braudel, il était, avec Jacques Le Goff, un brillant représentant de la nouvelle génération des historiens sociaux, celle

---

<sup>1</sup> 4 octobre 2007.

## Demains précaires

de l'école des « Annales ». Il est venu au chantier en grève parce qu'il était un <sup>p.166</sup> intellectuel engagé, un dissident en rupture avec le régime communiste en place. Après la signature des accords de Gdansk, il est sorti du chantier comme conseiller de Lech Walesa, président de Solidarnosc, premier syndicat libre et indépendant en Pologne, et dans tous les pays de l'Est. Je me souviens d'avoir rencontré Geremek quelques mois plus tard à Genève où il est venu avec Walesa et la première délégation de Solidarnosc pour participer aux travaux du BIT. C'était un moment historique de reconnaissance internationale du syndicat, symbole d'une nouvelle époque dans l'histoire de l'Europe de l'Est et de l'Europe tout court.

En décembre 1981, quand l'état de siège a été proclamé en Pologne, le syndicat fut interdit et le pays a sombré dans les années de plomb. Geremek a été interné. Libéré après quelques mois, placé sous surveillance policière permanente, il a repris ses activités au sein de Solidarnosc passé à la clandestinité. En 1989, il devient un des artisans du passage de la Pologne du régime communiste à la démocratie. Pendant cette période de transformation, cruciale dans l'histoire du pays, l'historien contestataire, conseiller de Solidarnosc, s'est mué en homme d'État. Élu député, il est devenu ensuite ministre des Affaires étrangères et a joué un rôle capital dans le rapprochement de son pays avec l'Union européenne, processus couronné par l'entrée de la Pologne en Europe. Homme d'État, Geremek a acquis une stature internationale. Européen de conviction et de vocation, il l'est aussi par sa biographie et par son travail infatigable en faveur de la construction européenne. Actuellement député au Parlement européen et président de la Fondation Jean Monnet à Lausanne, il

## Demains précaires

est le porte-parole itinérant de la cause européenne dans le monde entier, à commencer par son propre pays. On lui doit de nombreux ouvrages sur les questions européennes ainsi qu'une interview fleuve, une fascinante esquisse autobiographique.

De cette carrière hors du commun je tiens à évoquer encore un tout récent épisode : l'affaire de la « lustration », c'est-à-dire d'une procédure visant à vérifier l'éventuelle collaboration d'une personne avec la police et les services secrets communistes. C'est une sombre affaire, dont Bronislaw Geremek lui-même expliquerait le mieux les enjeux. Pour le dire brièvement : Geremek s'est opposé publiquement à une loi polonaise qui par le truchement de cette procédure installait l'arbitraire et le soupçon au cœur de la vie publique. Comme s'il avait retrouvé son ancien élan de dissident contestataire, il a refusé une déclaration exigée par cette loi, car il la trouvait indigne, contraire aux droits de l'homme et à la Constitution. Il rejoignait ainsi un large <sup>p.167</sup> mouvement de protestation des universitaires, journalistes, avocats, etc., et, partant, lui apportait sa caution morale et intellectuelle. Comme il pouvait s'y attendre, en vertu de cette même loi contestée, furieuses, les autorités polonaises de l'époque ont déclenché contre lui une campagne de diffamation et ont entamé une procédure entraînant la destitution de son mandat de député ainsi que l'interdiction d'exercer une fonction publique pendant dix ans. Finalement, le Tribunal constitutionnel a donné raison aux protestataires et, de ce fait, cette procédure est tombée à l'eau. Toutefois, cet acte d'insoumission civique qui risquait de compromettre son mandat de député européen, voire de le condamner à une sorte de mort civile, est emblématique de la personnalité de notre conférencier d'aujourd'hui.

## Demains précaires

Tout au long de sa carrière, Geremek a gagné la réputation d'un remarquable négociateur et diplomate, infatigable dans la recherche de compromis pour sortir de graves situations conflictuelles. Il a fait preuve de ces talents notamment en 1989, quand il lui fallait négocier la difficile sortie du communisme par une voie pacifique, évitant l'affrontement ; par la suite, il a maintes fois exercé ces mêmes talents sur la scène internationale. Cependant, parmi toutes ses négociations, il en est une particulièrement délicate dont il connaît seul le secret et qu'il a pourtant brillamment réussie. Je pense à la négociation qu'il avait souvent à mener entre lui et lui-même et aux choix qui s'en suivaient : homme de compromis, il est resté toujours, infailliblement et courageusement, un homme de principes. On dirait qu'à travers tous les rebondissements de sa brillante carrière, il a sauvé son âme de dissident et d'intellectuel indépendant, d'homme qui, fidèle à ses valeurs morales et civiques, à un moment de non-retour, sait dire fermement non, *non possumus*. Historien, il aborde la politique avec une distance ; homme d'État, il garde sa conscience morale en éveil.

Bronek est un vieil ami des Rencontres. Il est notre ami au point qu'une fois, retenu par je ne sais quelle échéance politique, aussi imprévue qu'importante, au dernier moment, il nous a fait faux bond. Or, il savait qu'une telle défaillance ne se pardonne qu'entre vrais amis. Il s'est bien rattrapé depuis ; il y a quelques années, il était venu nous parler de l'Europe, et je suis heureux de l'accueillir ici une nouvelle fois.

@

## Demains précaires

**BRONISLAW GEREMEK** Né en 1932 à Varsovie, B. G. étudie en France en 1956-1957 à l'École des Hautes Études et prend la direction du Centre de civilisation polonaise qui vient d'être créé à la Sorbonne. De 1965 à 1980, il enseigne à l'Université de Varsovie. Il rejoint le mouvement Solidarnosc dans les années quatre-vingt et devient conseiller personnel de Lech Walesa. Député au Parlement polonais (1989). Ministre des Affaires étrangères (1997-2000), député au Parlement européen (2004). Il joue un rôle important au sein du Collège de l'Europe de Bruges et, depuis avril 2007, préside la Fondation Jean Monnet pour l'Europe à Lausanne.

Médiéviste réputé, il est l'auteur de nombreuses études dont on peut citer *Les Marginaux parisiens au XI<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle* (1976), *La Potence et la pitié. L'Europe des pauvres, du Moyen Age à nos jours* (1987), *Les fils de Caïn. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne* (1991), *Passions communes* (1992).

## CONFÉRENCE

### Bronislaw Geremek

@

p.169 « Car au royaume de France [Dieu] a donné pour opposite les Angloys ; aux Angloys a donné les Escossoys ; au royaume d'Espagne Portugal. [...] Aux princes d'Italie [...] Dieu leur a donné pour opposite les villes de communauté, qui sont audit pays d'Italye, comme Venise, Florence, Gennes, quelquefois Boulogne, Sienne, Pise, Lucques et autres, lesquelles, en plusieurs cas, sont opposites aux seigneurs et les seigneurs à elles, et chacun a l'œil que son compagnon ne s'accroisse. »

Philippe de Commynes, un grand mémorialiste du XV<sup>e</sup> siècle, voulait démontrer par ces mots que la répartition du monde en États et peuples a été voulue par Dieu afin d'assurer l'équilibre politique en Europe. L'historien qu'était Philippe de Commynes se référait à l'Europe et employait délibérément son nom. Il expliquait d'ailleurs qu'il parlait de l'Europe, car il la connaissait (« car je cuyde avoir veü et congneü la meilleure part de Europe »).

## Demains précaires

L'Europe, lorsqu'elle était décrite dans sa réalité historique, apparaissait surtout comme un assemblage d'États, de pays et de peuples. Les impératifs économiques incitaient à donner au commerce international un cadre juridique, mais aussi à former des organismes supranationaux de commerce et de finance, et à nouer des accords douaniers. Cela étant, son plus puissant sentiment de communauté, l'Europe le devait à la chrétienté : Voltaire lui-même a dû admettre que l'Europe était chrétienne, et Benedetto Croce affirmer « *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'* ». C'est le sentiment religieux qui a fait de la chrétienté médiévale non seulement une communauté de foi, mais également une communauté politique et culturelle.

<sup>p.170</sup> Les premiers siècles des Temps modernes ont vu naître une *respublica litteraria* à échelle européenne que l'on peut considérer comme le deuxième grand moment de l'intégration européenne, mais elle s'est estompée devant l'affirmation des cultures nationales. Quant à l'unité politique, empereurs, souverains et États s'y sont essayés tout au long des Temps modernes en scellant des accords, sans toutefois parvenir à autre chose que des alliances plus au moins durables. La communauté européenne du XX<sup>e</sup> siècle est la première à voir le jour depuis la communauté médiévale. Le choc de la Première Guerre mondiale n'a pas suffi pour donner au plan d'Aristide Briand (et d'Alexis Léger) de 1930 ses chances de réussite. Il a fallu les traumatismes conjugués des deux guerres mondiales, l'expérience de l'Holocauste et du Goulag, la peur de l'expansion communiste, pour que la Communauté européenne devienne réalité. La première forme d'unité européenne était le fruit d'une foi commune ; la seconde, celui d'intérêts et de rêves partagés. Au jour d'aujourd'hui, à l'heure où

## Demains précaires

L'Europe cherche à surmonter son marasme et à vaincre les doutes que lui inspire sa propre destinée, il semble utile de poser la question : l'intégration européenne moderne doit-elle se limiter à une zone de libre-échange et circulation sans douanes et passeports, ou doit-elle donner naissance à une formation politique, fruit de la géographie et de l'histoire croisées, fondée sur des valeurs et des intérêts communs ?

La communauté médiévale de la chrétienté a été sans conteste européenne, mais le mot « Europe » ne faisait que rarement partie du vocabulaire de l'époque ; s'il y apparaissait, c'était uniquement dans le cadre d'érudition géographique. La communauté médiévale se définissait comme *christianitas* et considérait son émiettement en monarchies et Eglises nationales comme autant de signes de décomposition. « Le monde païen peut désormais proclamer la fin de chrétienté (...) Chaque langue hait les autres langues, et chaque nation hait son voisin », écrivait un écrivain politique français de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Nonobstant, le concile de Constance (1414-1418) qui a mis fin au grand schisme d'Occident, insistait sur le fait que l'Europe et la chrétienté faisaient un, car « seule l'Europe est chrétienne », indépendamment de sa répartition en *nationes*. La Réforme a brisé l'unité religieuse de l'Occident. A la cassure était venu se superposer l'essor des monarchies nationales, et l'histoire de l'Europe se fit essentiellement au moyen de guerres, mais aussi d'accords et d'alliances fluctuants.

La quête de la paix en Europe n'a pas cessé pour autant tout au long de ces siècles. Dans ses *Vingt-huit siècles d'Europe* Denis de Rougemont narre, de façon inégalée, les « prises de conscience » européennes qu'il suivait à la trace pour son travail

## Demains précaires

sur l'unification de l'Europe moderne. L'historien allemand Rolf Hellmut Foerster dénombre scrupuleusement 182 initiatives et projets d'unification européenne. Cette longue série de projets peut être regardée comme l'historique des recherches de paix en Europe ; on peut aussi y voir la généalogie intellectuelle du processus moderne d'intégration européenne. Dans un cas comme dans l'autre, on les regarde par le prisme de l'unification réelle de l'Europe qui a eu lieu dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de l'archéologie d'une certaine idée politique devenue projet accompli au XX<sup>e</sup> siècle seulement. Mais on peut également regarder l'histoire de l'idée européenne comme l'histoire d'un rêve d'unité. Sous un tel angle, un terme plus légitime en histoire des idées s'impose et on parlera alors de l'histoire de l'utopie européenne, du long parcours d'une idée qui affirmait que les défis du futur n'avaient qu'une réponse : l'unité du continent. Comment cette idée s'était-elle matérialisée, quelle a été la relation entre « la politique du rêve » et le « réalisme politique » ? La question est importante étant donné les contextes historiques aussi disparates que le Moyen Age et les Temps modernes.

La communauté chrétienne médiévale (*christianitas, chrétienté, Christendom*) était un corps politique fondé sur une foi commune et gouverné par le pape et l'empereur. Son espace géographique réel était l'Europe : depuis la christianisation de la Lituanie à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, le continent entier professait la même foi. Mais à l'espace géographique réel se superposait un espace mystique dont le centre était Jérusalem. Que cette dernière se trouvât en dehors de l'espace chrétien européen ne faisait de doute pour personne : une miniature dans un manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle, « *Advis directif pour faire le passage d'Oulre-Mer* », la représente en ville

## Demains précaires

exotique hissée de nombreux minarets et coupoles, inconnus en Europe de ce temps mais incorporés dans un paysage familier. La théologie des croisades exposée en 1095 par le pape Urbain II dans son appel de Clermont invitait les chrétiens à cesser leurs guerres internes et à s'assembler pour reconquérir Jérusalem et unir les chrétiens d'Occident et d'Orient. Pendant les siècles qui suivirent, l'idée des croisades continuait de cimenter le sentiment d'unité chrétienne, bien qu'elle fût tributaire des intérêts politiques des papes, empereurs et rois, voire des intérêts des pillards ou des marchands. Les chances réelles des croisades se sont évanouies après la prise de Saint-Jean d'Acre par les Mamelouks en 1291 ; l'idée des croisades n'était pas morte pour autant. Alphonse Dupront a <sup>p.172</sup> démontré, dans son ouvrage fondamental sur le mythe de croisade, que trois ou quatre siècles plus tard, « la volonté de reprendre Jérusalem » était toujours vivante, et son pouvoir unificateur toujours actif. En tant que projection politique et intellectuelle de l'unité du continent, le programme des croisades a certes sa place dans notre réflexion sur l'idée européenne, mais seulement lorsqu'il perd son caractère d'« expédition à Jérusalem » pour devenir appel à la coopération et à l'entente des souverains chrétiens.

Tel est précisément le message du traité de Pierre Dubois *Sur la reconquête de la Terre Sainte*, écrit probablement entre 1305 et 1307. L'auteur était un homme de loi qui avait commencé par servir la cour de France, puis passa à la cour d'Angleterre. Ernest Renan, qui le premier s'était intéressé aux écrits de Dubois, l'appelait « avocat et homme politique » ; les chercheurs plus récents le considéraient comme un « publiciste » (en se référant à l'éditeur du texte Charles-Victor Langlois). La possibilité de tenter

## Demains précaires

une nouvelle fois de reconquérir Jérusalem était alors débattue par les hommes politiques, les cours et les chancelleries européennes. Le traité de Dubois peut sembler « utopique » (c'est ce que pensait Renan), mais il a la forme d'un projet politique à l'adresse de deux rois au service desquels travaillait Dubois, à savoir Édouard I<sup>er</sup> (la première partie du traité a la forme d'une lettre aux princes du monde chrétien avec à leur tête le roi d'Angleterre) et Philippe le Bel (une lettre au roi de France clôt le traité). Les écrits de Dubois ont pour toile de fond un conflit qui opposait le pape Boniface VIII à Philippe le Bel, et qui finira par l'intronisation de Clément V à la tête de la papauté. On comprend que l'homme de loi et de cour se soit penché sur la réforme de l'Église et du monde chrétien, et qu'il ait défendu les attributs du pouvoir temporel contre les appétits de la papauté. Cependant, le traité n'insiste pas sur la théologie politique mais sur l'unification des souverains chrétiens.

Dubois est opposé à l'idée d'une monarchie universelle. Il va jusqu'à dire que nul homme sain d'esprit (*sane mentis*) ne saurait s'attendre à ce que le monde temporel (*quoad temporalia*) soit régi par un seul monarque. Les exemples du passé sont des leurres, explique Dubois, car à l'heure actuelle, la diversité des régions et des pays l'emporterait ; dans de telles circonstances, imposer un seul roi ne mènerait qu'à des guerres et des conflits incessants. Le légiste français, par un raisonnement surprenant, arrive à la conclusion que la paix — condition nécessaire d'une croisade — n'est possible au sein du monde chrétien que s'il se dote d'un seul monarque spirituel (*in* p.173 *spiritualibus... princeps unicus et christicolorum ecclesie romane obedientium*). Une « république chrétienne » (*tota respublica christicolorum ecclesie romane obedientium*) verrait alors le jour, et l'empereur unirait entre ses

## Demains précaires

mains les pouvoirs papaux et impériaux ; par la volonté du pape, le trône devait échouer au roi de France. Dubois rappelle l'exemple de Charlemagne mais propose une méthode originale pour investir le roi de France : le pape convoquerait un concile qui à son tour appellerait les chrétiens à la paix ; quiconque la violerait, serait puni de confiscation de tous ses biens. Pendant le concile, le pape donnerait ses biens terrestres au roi de France en échange d'une rente annuelle. Le roi de France, organisateur de la future croisade, acquerrait ainsi, grâce aux biens de la papauté et des ordres militaires, les moyens pour la conduire, et serait également investi du commandement des autres rois chrétiens. Dans un de ses écrits ultérieurs, Dubois propose de doter ce commandement de pouvoirs impériaux. Dans ce projet, l'Europe chrétienne est conçue comme une sorte de confédération d'États nationaux, et la suprématie française est censée se fonder sur une politique dynastique d'expansion (par la mise des Capétiens sur d'autres trônes). En cas de conflit entre princes ou États souverains, quelle que soit leur particularité locale, le concile devait, sous contrôle personnel du pape, nommer des arbitres juridiques, le pape demeurant l'arbitre suprême. Sous la plume du légiste et publiciste normand, le caractère fédératif de cette communauté s'exprime aussi dans l'organisation originale qu'il prévoit pour le Royaume de Jérusalem reconquise. Au centre mystique de l'Europe chrétienne devait se réincarner, par projection, la diversité politique de l'Europe, chaque État y disposant d'un territoire, d'une ville ou d'un château qui porterait son nom ou celui de sa capitale.

Ce projet d'une communauté politique ou d'une république catholique fédérée (*expedit quad una sit respublica*) peut être considéré comme le fruit de l'imagination des cercles intellectuels

## Demains précaires

de l'époque. Son message politique est clair, mais il véhicule en parallèle un message eschatologique. Pour Dubois, aspirer à la paix et à l'unité implique que l'on résiste aux forces du Mal qui gouvernent la mémoire et l'avenir. « Les mauvais anges ont une grande science de l'avenir [...]. Ils ont, en outre, une mémoire extraordinaire. » L'utopique projet d'unifier l'Europe chrétienne exprime le sentiment de valeurs et de menaces communes à la *christianitas*, et tente de sciemment modeler l'avenir.

Aux siècles ultérieurs de l'histoire de l'idée européenne, l'idée de croisade demeurait présente mais sous une forme autre que la p.174 classique expédition en Terre sainte, *expeditio pro fidei defensione*. Ainsi, et l'exemple est significatif, le roi de Bohême, Georges de Podiebrady, proposa en 1462 avec l'aide de son conseiller Antonius Marini, un entrepreneur grenoblois, de nouer une alliance des rois chrétiens contre les Turcs qui, quelques années plus tôt, s'étaient emparés de Byzance. Après avoir obtenu le soutien du roi de Pologne Casimir Jagellon pour son plan d'une *congregatio*, Georges de Podiebrady a voulu gagner à sa cause, avant tout, le roi de France et le Sénat de Venise, mais également d'autres souverains, à l'exception de l'empereur (Georges de Podiebrady rêvait lui-même de la couronne impériale). Des copies latines du traité que Marini avait présenté aux souverains européens ont été conservées jusqu'à nos jours (l'une d'elles se trouve à Varsovie). Nous disposons aussi de sa transcription dans les *Mémoires* de Philippe de Commynes sous le titre *Traité d'alliance et confédération entre le Roy Louis XI, Georges Roy de Bohême et la Seigneurie de Venise, pour résister au Turc*. La confédération d'États européens devait être gouvernée par une assemblée prenant ses décisions à la majorité, et par un

## Demains précaires

consistoire ; les conflits devaient être arbitrés par des missions d'arbitrage spéciales. Elle devait disposer d'une armée et de finances communes. Les États membres de l'union se jureraient assistance matérielle mutuelle en cas d'agression contre l'un d'eux. L'assemblée de cette fédération était censée siéger continuellement, en changeant tous les cinq ans de pays de résidence et en élisant à chaque déplacement ses clercs parmi la population autochtone. Ce qui frappe dans l'initiative du roi de Bohême — ou de son conseiller diplomatique et porte-parole — c'est l'élaboration très détaillée du mode de fonctionnement de ce traité de coopération, notamment des actions à engager en cas de conflit, du mode de scrutin prévu non seulement pour les princes et souverains respectifs, mais aussi pour les régions d'Europe (la Gaule, la Germanie, Venise et l'Espagne).

Le plan Marini est d'un poids particulier parce qu'il était promu par un des souverains européens. Ce n'était pas seulement l'initiative d'un publiciste politique, c'était un plan d'action. Il a échoué. Commynes l'a mentionné en dressant le portrait de Louis XI mais sa vraie découverte, tout comme celle de l'œuvre de Dubois, nous la devons à l'historiographie moderne.

Le duc de Sully, en présentant son projet d'une « république chrétienne d'Europe », pouvait compter sur la communication culturelle de masse qu'offrait la découverte de l'imprimerie. Son plan allait devenir une référence dans les projets ultérieurs d'unification <sup>p.175</sup> européenne. Le *Grand Dessein* d'Henri IV que le duc de Sully, huguenot, ministre et homme politique parmi les plus influents à la cour d'Henri IV, présente dans ses *Mémoires des sages et royales Oeconomies*, était probablement son propre plan de paix en Europe. L'époque des guerres de religion a donné

## Demains précaires

naissance à une abondante littérature iréniste aussi bien parmi les catholiques que parmi les protestants. Sully date son plan en l'an 1610, l'année de la mort d'Henri IV, mais ne le rend public que dans l'édition de ses *Mémoires* en 1638 ; l'édition posthume de 1662 est enrichie d'additions. Sully avait présenté le projet aux souverains européens lors de ses missions diplomatiques ; ses secrétaires, eux, ont composé les *Mémoires* à partir d'archives, en leur donnant la forme du récit, par le vieux duc, de ses propres actes et pensées. *Grand Dessein* peut être considéré comme le programme d'action de la diplomatie française, confrontée à la politique des Habsbourg sur le théâtre européen. Cependant, le plan d'Henri IV et de son ministre contient l'idée d'un ordre européen structuré au mépris des lignes de partages religieux. L'unité de la « très chrétienne république » était censée permettre de contrer la menace des « infidèles », mais l'argument de la menace turque n'est que rhétorique. La nécessaire union est présentée par opposition aux incessantes guerres et conflits sur le continent européen. Plutôt que de défense ou d'expansion, il s'agit d'un plan de paix intérieure, même si Sully la qualifie de ligue défensive et offensive, et que dans sa phase initiale le projet visait l'entente des princes protestants.

Pour gagner les souverains européens à un tel plan, il fallait les convaincre de l'intérêt qu'ils avaient à conjuguer leurs forces, et les rassurer qu'ils n'y perdraient ni pouvoir ni prestige. Pour garantir l'égalité des souverains au sein de leur république, il a été suggéré « d'établir de tels ordres, temperamens et assaisonnements, qu'ils demeurent bien contents d'estre rendus quasi tous esgaux en estendue de domination, force, puissance et autorité dans l'Europe chrétienne. »

## Demains précaires

Sully rappelle le passé d'une Europe unie, à savoir l'empire de Charlemagne qui « a uni Germains, Gaulois et Francs ». La république qu'il propose est censée unir les monarchies électives — la papauté, la Pologne, la Hongrie et la Bohême — les monarchies héréditaires avec, à leur tête, la France, l'Espagne et l'Angleterre, enfin des républiques souveraines comme Venise ou la Suisse. Les États respectifs devaient disposer de richesses et de territoires comparables afin d'assurer l'équilibre entre eux. Trois religions devaient être traitées à égalité : la religion catholique, le luthéranisme et le calvinisme. Par ce <sup>p.176</sup> biais, la « république chrétienne » excluait la Moscovie et l'Empire ottoman qui, aux yeux de Sully, avaient certes un rôle historique à jouer mais en Asie, non en Europe.

Une communauté politique de cette nature devait avoir des institutions communes, à savoir un Conseil général composé de représentants de chaque État (quatre pour les pays les plus grands, deux pour les petits) et six Conseils provinciaux pour les diverses régions d'Europe. Ces organes étaient censés réguler toute controverse et prendre les décisions qui engageaient les intérêts de la communauté. Le commandement de l'armée commune devait être confié au Conseil général. Les douanes intérieures devaient être abolies et le libre-échange garanti.

L'auteur ou les auteurs du « Grand Projet » restent à établir. Il ne subsiste aucun texte que l'on pourrait considérer comme une présentation du plan, les récits qui lui sont consacrés sont entachés de multiples opacités, et nous savons peu de chose sur les actions diplomatiques entreprises pour le mettre en œuvre. Mais il ne fait aucun doute que le projet faisait l'objet de débats sur l'ordre international et qu'il avait engendré d'autres projets

## Demains précaires

similaires. Dans son essai de 1693 intitulé *Essay towards the Present and Future Peace of Europe*, William Penn rappelait les propositions d'Henri IV pour avancer, à son tour, l'idée d'un parlement européen dont la langue officielle serait le latin, le vote secret, et le nombre des délégués de chaque pays proportionnel à sa puissance : la France et l'Espagne auraient dix délégués chacune, la Pologne et la Suisse quatre, et tous disposeraient, de surcroît, d'un passeport valable pour toute l'Europe.

L'abbé de Saint-Pierre se référait lui aussi au « projet d'Henri IV décrit par le duc de Sully » dans son traité (1712) *Sur la paix éternelle en Europe*. Ce texte a eu un retentissement infiniment plus grand que tous les projets antérieures, et peut-être même que tous les projets ultérieurs de paix en Europe : l'ouvrage a été réédité à de nombreuses reprises, Frédéric le Grand s'en est entretenu avec Voltaire, le « citoyen de Genève » Rousseau a publié une version abrégée, tous les salons d'Europe s'en moquaient, mais en débattaient.

Le plan de « paix éternelle » présenté en 1712 par Charles-Irénée de Saint-Pierre faisait référence aux constructions politiques pluralistes en Europe, c'est-à-dire au Reich allemand, aux Provinces-Unies, et à la Suisse. C'était une proposition de fédération, avec vingt-quatre États membres (y compris la Russie), un Sénat dirigeant composé d'un nombre de sénateurs égal au nombre de pays membres, et la garantie, aux États respectifs, de garder leur autonomie dans la <sup>p.177</sup> conduite de leurs affaires. Une intervention commune de cette alliance — l'abbé de Saint-Pierre la nommait tantôt Société, tantôt Union — n'était susceptible de se produire que lorsqu'un État aurait attaqué un autre et refuserait tout arbitrage. L'objectif de l'alliance était de défendre la paix en

## Demains précaires

Europe et de garantir le libre commerce sur tout son territoire. La méthode consistait à fédérer les États européens de l'époque.

La réception que les cercles intellectuels des Lumières réservèrent à l'idée de l'abbé de Saint-Pierre permet de penser que le besoin d'un encadrement institutionnel ou politique assurant la paix en Europe allait de pair avec la certitude qu'il serait vain et chimérique d'espérer l'adhésion des souverains à une telle alliance. Plus d'un quart de siècle après la mort de l'abbé de Saint-Pierre, Voltaire écrivait que les gouvernants, tels des bêtes féroces, ne sauraient cesser de se dévorer entre eux ; selon lui, la tolérance était le seul moyen de bâtir une paix durable. Rousseau, sceptique quant à l'idée d'un « congrès européen », c'est-à-dire d'une entente entre souverains, voyait la seule chance pour la paix en Europe en une alliance des peuples et une attitude nouvelle des hommes vis-à-vis de la paix — c'est ce qu'il dit dans son essai de 1761 sur l'idée d'une paix éternelle (*Extrait*) — et pensait que l'éducation était l'instrument de choix pour amener l'opinion publique à de nouvelles considérations sur cette idée. Il développe ces pensées dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* de 1773.

Une autre série de projets d'unification européenne, formulés au cours des siècles postérieurs aux Temps modernes, comportait des plans d'unification impériale du continent. L'épopée de Napoléon Bonaparte montre comment un tel plan était mis en œuvre. Les tentatives de bâtir l'ordre européen sur l'équilibre étaient plus durables. Friedrich von Gentz, ministre du roi de Prusse puis conseiller de Metternich à la cour d'Autriche et secrétaire au congrès de Vienne, après avoir été, dans ses jeunes années, un élève de Kant et un fervent de la Révolution française,

## Demains précaires

publia en 1800 une critique de la philosophie de « paix éternelle ». Il y affirmait que la paix pouvait être obtenue par trois voies : l'union des peuples au sein d'un seul État, la séparation complète des États avec coupure totale des communications entre eux, et enfin l'entente entre États. La troisième voie n'était possible — affirmait Gentz quinze ans avant le congrès de Vienne — que par l'équilibre entre les États, et non leur fédération qui ne saurait qu'être temporaire. Une bonne dizaine d'années plus tard, à la veille du congrès de Vienne, Gentz ira jusqu'à dire, plusieurs décennies avant Bismarck, que le seul mot « Europe » lui faisait horreur.

p.178 Le XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'écoulait entre les tempêtes révolutionnaires et l'Ancien Régime, était en même temps rythmé par des confrontations entre différents registres de penser l'Europe, tantôt romantique, tantôt réaliste, tantôt national, tantôt impérial. Ces modes de penser produisirent d'ailleurs d'étranges croisements. L'entourage réformateur du tsar Alexandre I<sup>er</sup> avait conçu au début du siècle un projet d'entente pour la paix en Europe basé sur la coopération entre la Russie et l'Angleterre mais aussi, dans sa version première, la France. Le système devait être structuré autour des fédérations multinationales. Ce projet, nommé Ligue européenne, a été conçu par le prince Adam Czartoryski, future grande figure de l'émigration polonaise antirusse, mais à l'époque proche conseiller du tsar Alexandre I<sup>er</sup> et ministre des Affaires étrangères de la Russie. Notons entre parenthèses que sous la plume d'un aristocrate polonais, un projet de paix universelle aurait dû contenir le principe fondateur d'indépendance et de liberté de chaque nation, un principe qui aurait permis à la Pologne de recouvrer une existence nationale.

## Demains précaires

Certes, les projets de la cour d'Alexandre I<sup>er</sup> font référence aux fédérations supranationales comme les Pays-Bas ou les États-Unis, et la Ligue elle-même est pensée comme un corps fédéré composé de plusieurs communautés ethno-linguistiques, mais l'idée de paix européenne est envisagée comme une alliance entre souverains et fait partie d'un ensemble politique censé amener l'arbitrage, voire la dominance de la Russie. Bonaparte tout autant que les idéologues du camp anti-napoléonien lancent des idées d'une fédération européenne, mais dans leurs projets d'alliances entre souverains, l'Europe est considérée comme un instrument de la politique impériale.

Tout autre était le plan lancé par Saint-Simon dans les années précédant le congrès de Vienne (le livre est cosigné par son secrétaire et élève de l'époque, Augustin Thierry). Dès le titre, Saint-Simon annonce la nécessité « de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale ». Il veut unifier l'Europe en créant entre ses citoyens des liens semblables à ceux qui unissent les membres d'une nation : à l'instar du patriotisme national qui fonde « la volonté commune » d'un peuple, le patriotisme européen pourrait fonder la volonté commune à l'échelle de l'Europe tout entière, pense-t-il. C'est la volonté commune qui est censée générer une confédération européenne à l'image de la monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire dotée d'un roi et d'un gouvernement, mais surtout d'un parlement qui aurait le droit suprême de résoudre tous les conflits. Le parlement devait être conçu de manière telle que seuls puissent y siéger des députés capables de p.179 s'élever au-dessus des intérêts nationaux. Ce devaient être des commerçants, des savants, des juges et des administrateurs.

## Demains précaires

Chaque million d'habitants d'Europe aurait eu le droit d'élire un représentant de chacune de ces catégories sociales, et les candidats auraient été proposés par leur corporation professionnelle. La justification de cette proposition mérite l'attention : « Tout ce qu'il y a d'intérêts communs à la société européenne, peut être rapporté aux sciences, aux arts, à la législation, au commerce, à l'administration et à l'industrie. »

Elément non moins important, Saint-Simon recommande au parlement européen de fixer à la confédération des objectifs qui la ramèneraient incessamment, d'une part à la question de la place de l'Europe dans le monde, d'autre part à de grands travaux continentaux tels qu'un réseau de canaux reliant, par exemple, le Danube au Rhin et le Rhin à la mer Baltique. Selon Saint-Simon, la réalisation de ces deux objectifs serait le meilleur garant de la paix en Europe.

Ce qui frappe dans le projet de Saint-Simon c'est la combinaison de deux hypothèses. Il pense, d'une part, que la confédération européenne doit être un corps politique avec roi, gouvernement et parlement, qu'elle doit se fonder sur un sentiment d'intérêts communs à l'Europe et les mettre en œuvre dans le commerce, la communication et l'éducation, tout en conservant les États-nations. D'autre part, semblable en cela à Rousseau, il part du principe que la confédération ne peut se faire que par la volonté des peuples et non celle des souverains, et rejette les principes de la paix de Westphalie génératrice de conflits et de guerres.

Denis de Rougemont voyait en Saint-Simon un précurseur de l'idée du Marché commun du XX<sup>e</sup> siècle, et Jacques Delors un précurseur de l'union économique et monétaire : « On croirait

## Demains précaires

entendre Jean Monnet. » Le fédéraliste européen et maximaliste impatient d'une part et le pragmatique et réaliste de l'autre sont d'accord pour admirer le grand utopiste.

Ce ne sont là que des pensées comparatives, tant il est vrai que l'histoire de l'idée européenne est inconstante, et le hiatus entre les programmes visionnaires et la réalité politique béant. Lorsqu'un des maîtres de l'historiographie française moderne, Lucien Febvre, prononça en 1943-1944 au Collège de France une série de conférences sur la civilisation européenne, il avertit les auditeurs qu'il parlerait de l'Europe comme phénomène historique né au cours du Moyen Age, après la chute de l'Empire romain, et non comme d'une forme d'État : « J'appelle Europe non pas une formation politique définie, reconnue, organisée, dotée d'institutions fixes et permanentes, ayant, si l'on <sup>p.180</sup> veut, forme d'État ou de super-État, formation dont les Européens, ou du moins certains Européens, ont bien pu rêver parfois, mais qui toujours est restée à l'état de rêve et dont, par conséquent, nous devons nous demander si elle est vouée à devenir réalité ou bien condamnée à rester rêvée ».

L'Europe rêvée, l'Europe devenue réalité le dilemme est puissant non seulement parce que la notion d'Europe a eu un destin méandreux, mais aussi parce que l'histoire de l'Europe est une référence solide, même si les récits dont elle fait l'objet divergent. La chrétienté médiévale permettait d'aller au-delà de la géographie et de définir l'Europe comme une communauté de valeurs et de destin historique. Les Lumières introduisirent dans la conscience européenne le principe « *sapere aude* », fiez-vous à votre pensée critique. L'idée kantienne d'une « paix éternelle » créa, pour deux siècles consécutifs, une grille de penser les

## Demains précaires

relations entre les nations et lança l'idée d'une « grande fédération » fondée sur le droit. L'héritage historique de l'idée européenne contient encore, lancé dans l'enthousiasme du Printemps des peuples, l'idée des États-Unis d'Europe. Le discours enflammé de Victor Hugo au congrès de la Paix à Paris, en 1849, annonce que la vision des États-Unis d'Europe, similaires aux États-Unis d'Amérique, pointe à l'horizon spirituel et imaginatif des Européens. Rêve illuminé ou projet politique ? Les deux interprétations sont envisageables dans le cas d'un poète engagé dans l'action politique et déchiré entre idéalisme et réalisme.

La distinction entre « idéalistes » et « réalistes », classique dans la philosophie politique américaine, ne s'applique que faiblement à la politique européenne. Au temps du fascisme et du nazisme, les idéologues et hommes politiques du totalitarisme se référaient volontiers à l'idée européenne parce qu'elle servait leurs intérêts impérialistes. C'est pour cette raison qu'en 1946 Edgar Morin n'avait aucun doute : « Il n'y a plus d'Europe ». Dans ses *Souvenirs d'un anti-européen*, prologue à son excellent essai sur l'Europe, Morin confessait : « Pour moi, pour nous, l'Europe était un mot qui ment ». C'est pourtant à la même époque que renaissait l'idée fédéraliste, précisément dans les cercles antifascistes. A l'île Ventotene où a été emprisonné Altiero Spinelli naquit, en 1941, un document bouleversant qui appelait à conjuguer la lutte pour la liberté et la démocratie avec un projet d'Europe unifiée. Le manifeste de Ventotene inspira ceux parmi les mouvements de Résistance antifasciste pour qui le combat en faveur du fédéralisme européen partait du principe que les problèmes nationaux des pays respectifs étaient en même temps un problème <sup>p.181</sup> européen. Mais, pour l'opinion publique au sortir

## Demains précaires

de la guerre, l'unité européenne n'avait aucun pouvoir d'attraction. L'heure était au pessimisme, à la conviction que l'Occident, et l'Europe en particulier, déclinaient. Les sentiments pessimistes remontaient à l'expérience de la Première Guerre mondiale et la crise morale — durable ou passagère — qui s'en est suivie. Le ministre britannique des Affaires étrangères Sir Edward Grey avait dit, quand la Grande Guerre avait commencé : « *The lamps are going out all over Europe. We shall not see them lit again in our lifetime.* » Les lampes éteintes ne favorisaient guère l'idée de l'unité européenne. Et pourtant, c'est la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle qui vit le miracle de l'unification européenne se produire.

Mon propos n'est pas, ici, d'analyser les facteurs qui ont amené l'unification européenne et les méthodes de sa mise en œuvre. Jacques Delors a eu raison de dire : « L'histoire de la construction européenne ne peut pas être assimilée à un long fleuve tranquille. Dynamisme, stagnation et crises se sont succédé. » Mais derrière le dynamisme et les crises se profile la mise en œuvre d'un projet d'avenir qui réalisera l'idée européenne de façon inégale. La question qui me préoccupe ici est la tension entre « une politique de rêve » et « une politique réaliste ». Un tel angle de vue m'amène plutôt aux événements et aux projets qui ont précédé la naissance de la communauté.

Durant les premières années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, l'idée européenne faisait surtout l'objet de réflexions intellectuelles. En septembre 1946 ont été convoquées les premières Rencontres Internationales de Genève. Elles ont réuni les plus grands noms de la culture pour débattre de l'« esprit européen ». En toile de fond des débats se dressait une Europe exsangue, affamée, pleine de ruines fumantes et doutant d'elle-

## Demains précaires

même. Le Français Julien Benda commença ses réflexions sur l'avenir de l'Europe par une diatribe impitoyable contre ses faiblesses : jamais elle n'aurait été capable de bâtir l'unité, usant tout son potentiel à bâtir les nations et les nationalismes. Le seul moment où l'esprit européen se serait affirmé aurait été la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, admit Julien Benda, nourrie de ses expériences de guerres, l'Europe pourrait, avant même que le siècle ne touche à sa fin, retrouver sa force spirituelle contre l'anti-Europe des nationalismes. L'Allemand Karl Jaspers, réfugié de l'Allemagne nazie, mesurait l'esprit européen avant tout à sa capacité d'infatigablement contester les vérités établies, d'assimiler puis de surpasser les idées produites par elle-même et par d'autres civilisations. C'est à l'histoire de l'Europe qu'il attribuait le don de générer, dans des contextes variables, le désir de liberté. Le Suisse Denis de <sup>p.182</sup> Rougemont, fraîchement revenu des États-Unis, annonçait, en suivant en cela Tocqueville, que l'Europe céderait désormais sa place privilégiée à l'Amérique et à la Russie. C'est dans la culture au sens large, pensait-il, c'est-à-dire dans un regard anthropocentrique sur le monde et un processus incessant d'analyse critique, que l'Europe pouvait voir son rôle privilégié. Le credo pro-européen de Denis de Rougemont, le plus enflammé peut-être durant les entretiens de Genève, alliait deux principes phares de toute son action, le personnalisme dans l'acceptation d'Emmanuel Mounier, et le fédéralisme entendu comme un mouvement en faveur d'institutions à mesure humaine, permettant à la politique de redéfinir les défis et de leur apporter des réponses adéquates.

Les Rencontres de Genève peuvent être regardées comme une initiative intellectuelle parmi d'autres, toutes destinées à

## Demains précaires

comprendre ce qui était arrivé à l'Europe. Leur importance consiste dans l'orientation de ses débats à l'avenir. Elles exprimaient non seulement une inquiétude spirituelle mais aussi un besoin d'engagement politique. A la même époque, Winston Churchill appelait à Zurich le continent européen à entamer l'unification qui serait pleinement soutenue par les États-Unis et la Grande-Bretagne. Son discours du 19 septembre 1946 proposait comme « *sovereign remedy* » « une sorte d'États-Unis d'Europe ». Churchill répéta la même chose devant une assemblée exceptionnelle d'hommes politiques, d'intellectuels et de militants réunis au Congrès européen à La Haye. Il a été organisé par trois hommes se recrutant parmi les personnalistes et les fédéralistes : Denis de Rougemont, Alexandre Marc et Arnaud Dandieu ; la cheville ouvrière de l'initiative a été un émigré polonais, Jozef Retinger. La déclaration du congrès de La Haye, lue à la clôture par Denis de Rougemont, exprime, certes dans des formules non dénuées d'ambiguïté, cette volonté d'agir politiquement. L'ambivalence des termes était à mettre au compte du compromis difficile entre les fédéralistes, initiateurs du congrès, et les partisans de la seule coopération entre États-nations. En un sens, les travaux du congrès préfigurent ces deux tendances qui jalonnent par la suite toute l'histoire de l'Union européenne ; néanmoins, le congrès de La Haye, en décidant de créer un Conseil de l'Europe proposé par Churchill et une assemblée parlementaire ou plutôt interparlementaire, car composée d'envoyés de parlements nationaux, semble avoir réalisé l'idée d'une organisation internationale qui n'empiéterait pas sur les droits souverains des États respectifs.

p.183 Jean Monnet a gardé ses distances vis-à-vis du congrès de

## Demains précaires

La Haye. Il explique dans ses souvenirs qu'il était absorbé par les pourparlers à Washington sur la fédération de l'Occident, susceptibles de favoriser les efforts d'unification européens. Il semble avoir considéré l'initiative de La Haye comme le prolongement d'anciens projets européens des fédéralistes, un mélange de rêveries avec quelques éléments d'un plan d'action. En conclusion, il disait : « J'avoue que je n'y prêtais pas grande attention, et l'enlisement des résolutions enthousiastes qui devaient aboutir un an après à la formule du Conseil de l'Europe me confirma que cette voie conduisait à une impasse. »

Il se peut que Jean Monnet ait sous-estimé le rôle qu'allait jouer le Conseil de l'Europe pour dessiner le modèle européen comme espace des droits de l'homme et des standards politiques démocratiques. Cela étant, il serait difficile d'attribuer au Conseil un quelconque rôle dans l'élaboration d'une vision de l'unité politique du continent. Car là se posait la question de savoir vers quoi devaient tendre les processus d'intégration européenne : « vers un État uni ou vers une union des États », vers une fédération d'États ou vers un État fédéral. Le pragmatisme de Monnet lui imposait de voir le point de départ du processus d'intégration dans l'agrément des États-nations à l'exercice commun de certains de leurs droits souverains. La formule d'un Conseil de l'Europe n'offrait pas, à ses yeux, ce minimum de volonté des États de renoncer à une part de leur souveraineté.

Les plans européens de Monnet étaient d'une logique implacable. Le jeune fonctionnaire de la Ligue des Nations formule, dès sa nomination au poste de secrétaire général adjoint, un mémorandum préliminaire dans lequel il expose sa vision de l'Europe. La coopération entre nations, dit-il, commence par la

## Demains précaires

connaissance mutuelle : « L'égoïsme de l'homme et des nations trouve le plus souvent sa cause dans les connaissances imparfaites du problème qui se pose. » C'est lorsqu'ils se connaîtront que les peuples sauront regarder les problèmes à résoudre « non plus sous l'angle de leur propre intérêt, mais à la lumière de l'intérêt général ». L'exposé sur la connaissance mutuelle entre nations semble contredire la renommée de pragmatique dont jouit Monnet, mais le contexte politique de ses paroles les explique : il s'agissait d'affirmer la suprématie de l'intérêt général sur les égoïsmes nationaux. Ces paroles furent prononcées en 1919.

C'est durant la Seconde Guerre mondiale que sont nées les idées novatrices de Monnet sur l'Europe. Dès 1940, il a nourri le projet d'unification entre la Grande-Bretagne et la France sur le point d'être <sup>p.184</sup> défaite : « C'est sans romantisme que j'envisageais la fusion de deux pays et la citoyenneté commune de leurs habitants », écrira-t-il plus tard. Il ne pensait alors à aucune fédération, car il ne comprenait pas ce que fédération voulait dire, quelle que soit la doctrine dans laquelle elle s'inscrivait, mais force est de constater qu'il avait fait un pas vers une structure européenne unifiée contre le nazisme, une idéologie qui injurait toutes les valeurs du continent. Trois ans plus tard, en Algérie, sa pensée évolua encore. Etienne Hirsch, son proche collaborateur, se souvient d'une conversation en été 1943 — l'Inspirateur, planté devant une carte de l'Europe, évoquait la nécessité de créer une région indépendante du charbon et de l'acier, à l'image de la Lorraine médiévale. Un groupe de collaborateurs de Monnet discutait inlassablement cette question. Les archives de Jean Monnet recèlent une note d'Hervé Alphand du 3 août 1943 dans laquelle il suggère de créer, après la guerre, « une union

## Demains précaires

économique européenne », et un mémorandum de Monnet lui-même. Ce mémorandum est un projet stratégique qui prévoit « les mesures essentielles qui empêcheront le Continent d'Europe d'entrer dans le chaos et poseront les bases qui en permettront la reconstruction ». Monnet craignait que se reproduise, après la guerre, la « paix négative » de 1918, tant les intérêts des États seront divergents et graves de conflits, et les institutions démocratiques fragilisées. Il pensait que la France devait lancer un nouvel ordre européen avant même la défaite de l'Allemagne en exigeant « le rétablissement ou l'établissement » du système démocratique et « l'organisation économique et politique d'une entité européenne ». L'abandon du principe de souveraineté nationale et de ses corollaires, la « politique du prestige » et le « protectionnisme économique », lui semblait une nécessité. Sans cela, pensait-il, l'Europe sombrerait une fois de plus dans la logique de la peur. Les paroles qui suivent sont emblématiques de la pensée de Monnet : « Les Pays Europe sont trop étroits pour assurer à leurs peuples la prospérité que les conditions modernes rendent possible et par conséquent nécessaire. » Le grand Européen semble s'adresser en premier lieu à son propre pays. Il répétera des mots semblables trente ans plus tard, au déclin de sa vie, pour résumer sa visite chez le président de France Valéry Giscard d'Estaing : « La France est désormais trop petite pour résoudre seule ses problèmes. » Mais ces mots, adressés à chacune des nations européennes, ne veulent pas les inciter à se coaliser mais à créer une communauté supranationale. Les *Mémoires* de Monnet portent en exergue les mots suivants : « Nous ne coalisons pas des États, nous unissons des hommes. » Ce sont peut-être les <sup>p.185</sup> paroles les plus radicales et les plus

## Demains précaires

téméraires que Jean Monnet ait prononcées, elles donnent la mesure du rêve utopiste qui l'habitait.

Un petit groupe de fonctionnaires, d'économistes et de diplomates réunis autour de Jean Monnet en Algérie a tracé en 1943 le *Grand Dessein* européen du XX<sup>e</sup> siècle. Il a trouvé une ébauche de réalisation en la Communauté européenne du charbon et de l'acier, c'est-à-dire dans le Plan Schuman préparé par Jean Monnet. Après le rejet, par l'Assemblée nationale française, du projet de la Communauté de défense européenne, et la crise qui s'en est suivie, un deuxième pas a été accompli sous forme des traités de Rome de 1957, et ce malgré l'accueil sceptique que Jean Monnet avait réservé aux actions du Benelux (et en particulier du Hollandais Johan Willem Beyen et de Paul-Henri Spaak qui, à la conférence de Messine, ont forcé le consensus et la signature des traités relatifs à la création des communautés européennes). Les célébrations spectaculaires du cinquantième anniversaire des traités de Rome en tant qu'acte fondateur de l'Union européenne étaient sans doute un acte de thérapie destinée à faire oublier la crise intérieure, mais elles ne devraient pas nous faire sous-estimer la portée de la déclaration de Robert Schuman du 9 mai 1950, car c'est elle qui est à l'origine de l'Union. C'était un acte d'espérance, une courageuse déclaration de réconciliation entre la France et l'Allemagne après cent ans d'hostilités, une annonce de la mise en chantier d'une Europe unifiée qui « se fera par des réalisations concrètes, créant d'abord une solidarité de fait ». Par leur acte de réconciliation, deux peuples ont donné l'envol à la paix sur le continent européen. La réalisation du programme se mettait en place, le rêve utopique s'appuyait désormais sur l'action pragmatique. Fait significatif, Jean Monnet, lorsqu'il abandonna ses

## Demains précaires

fonctions publiques en 1955, lança immédiatement sa propre institution à laquelle il allait consacrer les dernières vingt années de sa vie, et qu'il nomma « Comité d'action pour les États-Unis d'Europe ». Le choix du nom est significatif : le réaliste pragmatique choisit, cette fois, d'annoncer ses intentions par la formule la plus radicale et la plus éloignée — à l'époque comme au jour d'aujourd'hui — de l'état réel des choses. Pendant le demi-siècle de son histoire, l'Union européenne n'est pas devenue les États-Unis d'Europe et rien ne laisse supposer qu'une telle perspective soit plus réaliste aujourd'hui, après l'échec du traité constitutionnel au profit d'un traité plus limité.

La longue histoire de l'idée européenne en atteste : pendant au moins six siècles, les revendications d'action commune voire d'unité européenne resurgissaient avec persistance. Elles exprimaient parfois — <sup>p.186</sup> rarement — la nostalgie de l'unité médiévale d'avant la formation des nations à caractère ethnique. Plus souvent, il s'agissait de pensée utopique fidèle au sens du mot grec (*où topos*) qui signifie non-lieu, c'est-à-dire « autre lieu », un lieu hors réalité. Quand Paul Ricœur analysait la notion d'utopie en prenant pour exemple l'opposition à l'État-nation, il remarquait que le seul apprentissage des langues étrangères remettait en question l'équation entre langue maternelle et sentiment d'appartenance culturelle et politique. La question qui sans cesse se pose à nous est de savoir comment concilier la similitude des hommes et leur appartenance aux groupes disparates. Il faudrait trouver une place pour « l'homme-mon-semblable » entre la similitude et la différence. Le réalisme des actions ne contredit pas la dimension utopique tant qu'elle reste l'horizon à atteindre, un objectif auquel, les lois de la nature obligent, aucune action ne saurait faire parvenir.

## Demains précaires

L'unification européenne par-dessus les frontières des États-nations était cet objectif commun, accepté au cours des débats européens par les uns et les autres, ceux qui l'interprétaient comme une entente entre gouvernements et ceux qui y voyaient la fusion organique des États en une communauté économique et politique. Le problème émergeait lorsque l'union politique — celle que Monnet espérait voir naître des liens noués entre Européens — devenait possible. Sur ce point, Jean Monnet allait entrer en conflit avec le chef historique de son propre pays. « Les propositions du général de Gaulle — a-t-il dit — reposent sur des notions périmées. Elles ignorent les leçons de l'histoire la plus récente. Elles font abstraction totale de toute l'expérience qui nous a montré, par une succession d'échecs, qu'il est impossible de régler les problèmes européens entre des États qui conservent leur pleine souveraineté. »

Pour analyser « les demains précaires » de l'Europe, il est essentiel de définir la place des nations dans la construction européenne. Ce sont les nations qui ont sculpté le modèle démocratique, ce sont elles qui ont fait naître la *pax europeana* que garantit l'Union. Les nations européennes se sont forgées non seulement en prolongement des traditions tribales, ethniques et linguistiques, mais également à partir des modes de participation politique. Leur généalogie combine *gens* et *natio* avec *civitas*. Elles devenaient, aussi, des *imagined communities* au sein desquelles le désir de participer et d'appartenir s'étendait, au cours de l'histoire, depuis les élites vers des cercles de plus en plus larges. Je ne pense pas que l'intégration européenne requière la disparition des nations. L'Europe a été un « laboratoire des nations », ce sont elles qui ont forgé le sens de son histoire moderne. Ce sont elles

## Demains précaires

p.187 qui ont imaginé le cadre pour cristalliser les principes, les institutions et les standards démocratiques autour du socle de la liberté et du respect des droits de l'homme. La communauté européenne s'est appuyée sur ces acquis. Elle a besoin des nations. Marcel Gauchet allait jusqu'à dire, en 2004, que « l'Europe avancera par les peuples ou n'avancera plus ». Le dilemme qui se dessine dans l'évolution future de l'Europe, rejeter les nations ou y voir un matériau durable pour construire la communauté, fait partie du destin de l'Union. La formule de la fédération d'États-nations est une formule adéquate à l'état actuel de l'Union mais ambiguë : comment concilier un corps politique souverain nommé fédération avec de nombreux États-nations souverains ? Il serait peut-être plus juste — au risque de friser un tour d'adresse scolastique — de voir en l'Union un empire contracté par des nations politiques.

Un observateur extérieur de l'Union européenne, Jeremy Rifkin, pense qu'elle est en train de devenir un exemple pour le monde, une sorte de « *European Dream* ». La crise actuelle fait planer un doute sur cette vision optimiste. Une loi commune, un marché commun, une monnaie commune ne font pas l'unité. Pour faire un, il faut, en plus, un fort sentiment de solidarité, exprimé en de nouvelles politiques communautaires. Les nations réunissent des humains. L'Europe doit réunir des nations et des humains. Pendant le demi-siècle de son histoire, l'Union a été capable de surmonter ses crises dès lors que la confiance en l'avenir prenait le dessus, et que les objectifs à court et long termes étaient définis avec justesse. Il est peut-être important qu'elle sache également définir sa vision d'avenir : abandonner les nationalismes, tempérer les égoïsmes nationaux n'implique pas inévitablement que l'on

## **Demains précaires**

abandonne l'idée des nations ; les engager davantage dans la réalisation de leurs rêves au sein de la communauté et grâce à elle est également envisageable.

@

**LA RUSSIE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE  
ENTRE HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE <sup>1</sup>**

**INTRODUCTION**

par Georges Nivat  
Professeur honoraire de l'Université de Genève  
Président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.189 Alexandre Arkhangelski est né en 1962. C'est l'année du Dégel, c'est l'ère Khrouchtchev. Mais le temps que le jeune Alexandre Arkhangelski aille à l'école, et c'est déjà le regel, l'ère Brejnev, l'ère qu'on a appelée de la stagnation. Il fait des études de lettres qui sont achevées en 1984, suivies d'un doctorat en littérature russe, soutenu en 1988. Très tôt il manifeste son ambition de sortir, non de la sphère de la littérature ou de la vie académique — il a enseigné en tant que professeur de littérature russe en plusieurs lieux, en particulier au Conservatoire de Moscou — mais de l'horizon exclusivement philologique. Il entre très tôt à la radio pour y faire des émissions dans le service pour enfants.

Puis arrive l'événement capital, la « perestroïka », qui commence en 1989 et se déroule en plusieurs temps. Alexandre Arkhangelski participe à l'effervescence de toute une société qui se secoue, s'ébroue et découvre avec délice la liberté de parole, qui s'arrache les revues « épaisses » — ces revues issues de la tradition russe du XIX<sup>e</sup> siècle, où il est question de littérature, mais aussi de problèmes moraux, sociaux et politiques : la plupart de ces grandes revues franchissent d'un coup le cap du million d'exemplaires, chaque

---

<sup>1</sup> 4 octobre 2007.

## Demains précaires

exemplaire étant lu par une douzaine de lecteurs. Ça a été une formidable expérience de recouvrer la parole libre et de lire des textes naguère interdits. Alexandre <sup>p.190</sup> Arkhangelski collabore à plusieurs de ces revues, dont *Questions de philosophie* et *Droujba narodov* (*Amitié des peuples*). Il aborde ce moment unique de l'histoire récente russe dans la force de l'âge et de la hardiesse intellectuelle. C'est alors que je l'ai connu, à la revue *Droujba narodov*, qui à son initiative a publié des bonnes feuilles de mon *Soljenitsyne*, déjà paru en tamizdat à Londres, pour un public confidentiel, et qui brusquement s'est vu propagé dans cette fabuleuse période du champignonnement des grandes revues.

L'œuvre d'historien de la littérature d'Arkhangelski porte sur l'époque de Pouchkine et du tsar qui l'exila, Alexandre I<sup>er</sup>. Il donne une nouvelle et subtile interprétation du « Cavalier d'airain », ce poème superbe de Pouchkine, qui a été, reste et restera longtemps la matrice de l'énigme russe à deux faces — l'empire et la liberté, la grandeur de l'État et la folie de l'individu opprimé. N'oublions pas que ce Cavalier d'airain était une réponse poétique au poème de son « frère polonais », Adam Mickiewicz, qui avait parlé de l'idole Pierre I<sup>er</sup> dans le fameux prologue de la troisième partie des *Aïeux* (*Dziady*). Nous sommes là au cœur du débat entre les deux faces des peuples slaves, symbolisées par le couple Pologne-Russie et par ce dialogue qui finalement a été rompu entre le poète Pouchkine et le poète Mickiewicz.

Arkhangelski sonde également les reins de celui qui a exilé le poète Pouchkine, le tsar Alexandre I<sup>er</sup>, qui a été successivement l'élève du républicain vaudois La Harpe, un rêveur romantique, puis le destructeur de son propre rêve, l'opresseur qui porte au pouvoir un sinistre personnage, Araktchéïev, et enfin, qui sait, peut-être le reclus, l'errant Fiodor Kouzmitch, qui aurait mis en scène sa mort et

## Demains précaires

ses funérailles en 1825 et serait parti errer en Sibérie sous les haillons d'un *starets*. Arkhangelski donne dans son livre sur Alexandre I<sup>er</sup>, qui a été traduit en français, un saisissant portrait de ce tsar tout en contradictions internes, dans lequel il n'exclut pas cette légende — de toute façon la légende dit toujours vrai, à un certain niveau.

Arkhangelski est aussi un critique littéraire, doué d'une faculté de lecture peu commune, qui lit toute la production littéraire. Il est un critique incisif, généreux, omnivore. Il a fondé un prix littéraire pour la jeune prose actuelle.

Ce n'est pas tout. Il est aussi un auteur politique, qui a été longtemps, jusqu'à très récemment, rédacteur en chef adjoint du quotidien les *Izvestia*. Il a parcouru l'immense Russie, lançant fiévreusement de son ordinateur ses éditoriaux politiques et ses recensions littéraires, et contribuant à rénover la base provinciale de ce quotidien. Des livres organisant ses articles jalonnent son parcours, p.191 comme le recueil *Politkorrection* en 2001 ou *Concepts de base, instructions pratiques* en 2006.

Enfin il se lance dans la télévision. Ce fut d'abord une émission de télévision culturelle, « A contre-courant », puis « Le chronographe ». C'est aujourd'hui, et depuis plusieurs années, une émission phare de la chaîne Kultura, « Et cependant ». Dans cette émission, que tous les amis que j'ai en Russie regardent, il cultive le pluralisme des voix ainsi que le sérieux de l'échange polémique sur des sujets définis. Ce sont de vraies rencontres hebdomadaires. Il parcourt aussi le monde, par exemple pour faire sa série sur les grandes bibliothèques — Bibliothèque du Congrès, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque d'Alexandrie. Beaucoup de ses auditeurs et admirateurs se demandent ce que serait la télévision culturelle russe sans lui.

## Demains précaires

L'intellectuel qu'il est, lucide, engagé et toujours respectueux de la voix de l'autre, marche bien sûr, dans la Russie d'aujourd'hui, au bord du danger. Et le danger, en Russie, ce n'est plus le Goulag, ce n'est même pas la censure officielle, ce sont les autolimites que s'imposent les médias et la peur d'un certain *dissensus*.

Enfin Arkhangelski est plus qu'un historien de la littérature et un journaliste courageux, c'est un écrivain. Vient de paraître un livre déjà publié en revue, intitulé *1962* — année de sa naissance. C'est une épître à son fils Timothée. Le père se raconte au fils, jeune mathématicien très doué et très musicien, qui vit à Moscou. *1962* est le début d'une épître-chronique : sa famille, ses ancêtres grecs, leur installation sur la mer d'Azov, sa mère, l'athéisme naturel et ambiant de la Russie du Dégel, ce qu'écrivent les gazettes d'alors, la lucarne soviétique sur le monde d'alors, et aussi ce qu'écrit pour le tiroir, en cette année 1962, juste avant sa naissance à lui, un tout jeune poète nommé Joseph Brodsky. *1962* est un livre écrit *con brio*. Ironique, émouvant, il marque peut-être l'invention d'une nouvelle écriture autobiographique. A ce livre, Alexandre Arkhangelski met en exergue un petit propos de Pouchkine dans une lettre à sa femme, qui servira de conclusion à cette introduction : « J'ai connu trois tsars. Le premier m'ordonna de me découvrir la tête et réprimanda ma nounou pour ma mauvaise conduite. Le second n'eut pas pitié de moi. Le troisième me costuma en page de cour vieillissant. Mais j'aimerais autant ne pas changer ce troisième pour un quatrième. Le mieux est l'ennemi du bien. » Il s'agit respectivement de Paul I<sup>er</sup>, qui réprimanda Pouchkine enfant, d'Alexandre I<sup>er</sup>, qui envoya en exil Pouchkine adolescent, et de Nicolas I<sup>er</sup>, qui protégea et humilia le poète adulte... Voilà une épigraphe à garder en tête pour quiconque réfléchit aux demains de la Russie et du monde.

## Demains précaires

**ALEXANDRE ARKHANGELSKI** Né en 1962 à Moscou, A. A. a fait des études de lettres, suivies d'un doctorat sur l'œuvre de Pouchkine. En 1984-1985, il fait ses débuts à la radio, pendant la Perestroïka ; rédacteur successivement dans deux importantes revues, « Amitié des peuples » et « Questions de philosophie », il enseigne aussi à l'Université pédagogique Lénine dont il est issu. De 1996 à 2003 il est professeur de littérature russe au Conservatoire Tchaïkovski de Moscou. Actuellement il est professeur à la Haute Ecole d'État en Economie à Moscou.

Journaliste culturel et politique (rédacteur en chef adjoint au quotidien « Izvestia » de 1998 à 2007), il a écrit plusieurs livres, dont *Alexandre I<sup>er</sup>* (1999), *La littérature russe au XIX<sup>e</sup> siècle* (2006), *La politique humanitaire* (2006), *Les valeurs fondamentales : manuel d'application* (2006).

## CONFÉRENCE

### Alexandre Arkhangelski

@

p.193 Je remercie les organisateurs des Rencontres Internationales de Genève de l'honneur qui m'est fait. Je dois vous dire que je ne me sens pas tout à fait à l'aise, parce qu'il est difficile de parler après Monsieur Geremek. J'ai écouté son intervention avec beaucoup d'intérêt, notamment parce que c'est mon beau-père qui a traduit en russe les écrits de Jean Monnet et de Robert Schuman. J'ai donc éprouvé d'abord un sentiment familial. Par ailleurs je ne parle pas le français. J'ai ce soir une interprète, et j'espère qu'elle va me sauver <sup>1</sup>...

Toutes les prévisions futuristes ont une caractéristique désagréable. Elles ne se réalisent jamais. Dans le déroulement des événements surgissent toujours des hasards, les hasards deviennent des systèmes, et le système devient plus fort que les situations précédentes. Le prophète écarte les bras, montre le ciel

---

<sup>1</sup> Cette traduction est due à Mme Catherine Gerassimov, elle a été révisée par Georges

## Demains précaires

et en appelle à la Providence. C'est pourquoi je ne fais pas de prévisions. J'essaie simplement de comprendre quelles sont les difficultés que rencontrera et que rencontre déjà le XXI<sup>e</sup> siècle. Je réfléchis aux réponses que notre pays a trouvées dans le passé, à sa grande inertie culturelle et à l'état de la société à l'heure actuelle. Je fais sur cette base des suppositions pour voir quelles sont les possibilités de développement, quels sont les scénarios potentiels pour le mouvement de mon pays. J'adresse à l'histoire certains souhaits qu'elle réalisera ou qu'elle ignorera.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la Russie s'est développée avec énergie. On avait l'impression que des changements économiques colossaux l'attendaient. Les investisseurs européens achetaient volontiers les <sup>p.194</sup> actions russes garanties par le gouvernement tsariste et espéraient tirer de superbes revenus de ces investissements dans le pétrole russe. Le système politique autocratique de la Russie faisait rire les bourgeois parce qu'ils pensaient qu'il était assez vétuste. Mais en fait ils n'avaient pas d'objection à lui faire, parce que si dans cette terre inhospitalière on pouvait réaliser des investissements grâce à un monarque autocratique, il était bien qu'il en soit ainsi. En Russie, il valait mieux avoir affaire à un autocrate qui garantissait les investissements qu'à un peuple imprévisible dont on ne savait pas très bien ce qu'il allait encore faire. En même temps, les intellectuels européens, de Spengler à Rilke, avaient d'autres espoirs pour la Russie, des espoirs non matériels : ils rêvaient que la lumière resplendisse de l'Orient (*ex oriente lux*) et que les cultures européennes dans lesquelles l'intérêt l'emportait sur l'idéal recevraient de la Russie une impulsion spirituelle pour leur

---

Nivat.

## Demains précaires

développement intérieur, qui arrêterait, ou reporterait en tout cas le déclin de l'Europe.

A la fin du XX<sup>e</sup> siècle, il a fallu reconnaître que du point de vue politique et encore plus économique, les cent années du siècle avaient été gaspillées par la Russie. Ceux qui avaient investi en valeurs avaient perdu. Ceux qui avaient misé sur la discipline de fer du pouvoir s'étaient trompés. Nous avons été pris par la rage du communisme, nous avons dépensé en vain nos forces et nous avons montré au monde comment il ne fallait pas se comporter — sauf pendant une brève période, la Seconde Guerre mondiale, lorsque, comme l'écrit Boris Pasternak dans *Le docteur Jivago*, c'est le sentiment populaire de liberté qui l'a emporté et qui a permis d'assurer une grande victoire. Dans trois domaines, la science, la technique (avant tout spatiale) et la culture, nos réalisations au XX<sup>e</sup> siècle ont été indubitables, ont été des sources d'inspiration positives et ont eu une influence bénéfique sur le monde — bien que sensiblement moindre que celle dont rêvait Rilke. Néanmoins les attentes fantastiques des intellectuels européens ont été un peu plus réalistes que les calculs vains des pragmatiques.

Maintenant, personne n'attend qu'une renaissance spirituelle vienne de la Russie. On attend quelque chose d'autre. On attend la même chose qu'il y a cent ans, c'est-à-dire une croissance économique importante, peut-être pas aussi vive qu'en Chine mais rapide quand même. Les observateurs impartiaux se rendent compte que l'économie russe a déjà dépassé l'état de mort clinique dont elle avait souffert dans les années quatre-vingt-dix. Bien qu'elle reste une économie de produits de base, elle peut prétendre occuper la 4<sup>e</sup> ou la 5<sup>e</sup> place dans l'économie mondiale

## Demains précaires

après la Chine, l'Inde, le Brésil, l'Amérique et <sup>p.195</sup> l'Europe. A l'heure actuelle en Russie, on peut et on doit gagner beaucoup d'argent. On peut faire en Russie de gros investissements, à condition que l'État en soit garant. En outre, une des ressources les plus importantes dans le monde contemporain est l'eau douce. A cet égard, la situation privilégiée de la Russie avec ses fleuves de Sibérie et le lac Baïkal, devrait s'accroître considérablement après 2030.

Qu'est-ce qu'on attend de la Russie ? Elle a une mission politique particulière, grâce à sa situation géopolitique particulière et son poids militaire et économique. C'est une mission d'équilibre entre la Chine, qui se développe très rapidement, et l'Europe, qui est trop lente. C'est ainsi qu'au Moyen Age la Russie a fait l'équilibre entre l'espace européen et les hordes tartares et mongoles. Personne n'attend de la Russie qu'elle trouve sa place naturelle en Europe. Qu'elle soit un intermédiaire, un fournisseur impeccable de ressources, un pare-chocs territorial, fort bien. Mais pas un participant à part entière au processus de construction européenne. Si la Russie XXI<sup>e</sup> siècle accepte les règles du jeu qu'on lui propose, l'Occident pourra fermer les yeux sur les côtés non démocratiques de son système, parce que personne ne croit que les Russes aient l'habitude d'être responsables et libres. Avec des dirigeants russes autoritaires, on peut tout à fait s'entendre, pourvu qu'ils ne prétendent pas à l'économie mondiale et que leur politique soit prévisible et stable. A l'heure actuelle, beaucoup de politologues européens admettent comme un fait inévitable que les voisins immédiats de l'Europe, dans certaines conditions, doivent être des partenaires énergétiques fiables. Voilà ce qu'on attend de la Russie.

## Demains précaires

De quoi a-t-on peur ? On craint de nouvelles manifestations d'un esprit impérial. Il est inutile d'expliquer aux partenaires occidentaux que les conflits récents de Gazprom en Ukraine et en Russie ont été la conséquence d'une lutte financière avec des partenaires peu fiables et une forme perverse de vengeance de la part d'une élite politique jalouse de ce que l'Ukraine soit sortie de la sphère d'influence russe. Les partenaires occidentaux ont vu autre chose dans ce phénomène. Ils ont vu que les monopoles d'État mettaient à genou les économies des pays voisins. Qui pourra empêcher Gazprom de faire exactement la même chose en Allemagne, en France ou avec les autres consommateurs de gaz russe s'il y a un conflit ou des différends fondamentaux entre Moscou et Berlin ou Moscou et Paris ? On a peur également d'autre chose. On a peur de la croissance de la puissance militaire de la Russie, qui s'accompagne d'une prétention très manifeste à jouer un rôle important dans la politique mondiale. Personne n'est sûr que cette prétention, pour l'instant modérée, ne deviendra <sup>p.196</sup> pas quelque chose de plus important et de plus dangereux, et que l'habitude soviétique de dominer ne prendra pas le dessus dans les actes de la nouvelle Russie. Personne ne pense que la militarisation de la conscience politique russe est également la conséquence des complexes russes actuels et le résultat immédiat des décisions à courte vue des élites occidentales qui n'ont pas voulu intégrer une Russie, trop complexe et trop ambitieuse dans les relations interatlantiques et intereuropéennes déjà fort compliquées. Poutine à ses débuts, quand il n'avait pas encore été secoué par les épisodes de Beslan et du Polonium, avait proposé pendant des négociations fermées, à la fin de 2001, d'inviter la Russie géante et militaire — je dis bien inviter, sans faire la queue

## Demains précaires

— à l'OTAN. En guise de réponse, on lui a fait un exposé très froid sur l'importance des procédures démocratiques.

On croit aussi que la composante de force de la politique intérieure de la Russie balayera les restes de la démocratie des années 1990 et renforcera l'autoritarisme doux des années 2000. On a peur que cela se fasse sentir sur les pays voisins. Enfin, on a mortellement peur d'un scénario inverse : qu'à la suite d'échecs de politique intérieure ou de changements de la conjoncture économique mondiale, la Russie nucléaire s'affaiblisse considérablement, cesse d'être gérable et commence à s'effondrer comme s'est effondrée l'Union soviétique. Ce processus pourrait certes être pacifique, mais personne ne peut en être sûr aujourd'hui. Cela signifie que sur tout le périmètre des frontières russes, il y aura une zone d'aliénation et tous les pays voisins seront complètement perdants du point de vue économique et militaire, les risques encourus par la Russie deviendront les leurs. Quant aux pays d'Europe centrale, ils devront alors assumer le rôle de tampon géopolitique qu'actuellement ils abandonnent fort volontiers à la Russie.

Aussi, tout en répétant à l'envi toute la partition des clichés démocratiques, beaucoup estiment que l'autoritarisme modéré convient à la Russie sauvageonne. Du fait de ses traditions culturelles et politiques, qu'on ne peut pas moderniser — et d'ailleurs c'est l'inverse, il faudrait plutôt, comme disait Constantin Leontiev au XIX<sup>e</sup> siècle, les *geler*. C'est pourquoi, à l'inverse de la tyrannie, l'autoritarisme russe, qui est compréhensible et habituel, ne va pas menacer le calme de l'Europe. A la différence d'une démocratie, elle permettra de contrôler un territoire riche en réserves naturelles et qui est en danger potentiel d'explosion.

## Demains précaires

Autrement dit, beaucoup voudraient voir la Russie comme un bas-côté significatif de l'ordre mondial globalisé, développée mais pas trop puissante, participant aux processus généraux mais sans prétention à jouer un rôle important. Cela veut dire qu'on craint p.197 aussi bien une trop grande faiblesse qu'une trop grande force de la Russie. On préfère avoir affaire à une version plus ou moins humaniste de l'autoritarisme parce que c'est plus facile, mieux prévisible et comporte moins de dangers.

Maintenant, qu'est-ce que la Russie attend d'elle-même et de quoi a-t-elle peur au XXI<sup>e</sup> siècle ? Pour comprendre cela il est important d'évaluer la situation d'une façon sobre et calme. Je vais commencer par le complexe impérial. Il existe. Il n'est pas possible d'ignorer les bases impériales de notre histoire et de nos traditions. Au début du XV<sup>e</sup> siècle, la Russie a achevé son unification par absorption des principautés et républiques indépendantes. Après quoi la Terre russe n'a plus cessé de s'élargir pendant un demi-millénaire. Le caractère impérial de notre culture, y compris de la culture politique, a commencé à se créer bien avant que la Russie soit devenue la Russie et que l'empire soit devenu l'Empire. Que cela plaise ou non, pendant plusieurs siècles nous avons eu l'habitude de nous développer de cette manière, de nous agrandir. Nous avons préféré le collectif au privé, l'autocratique au personnel, et avons ainsi acquis notre capacité de réagir dans l'ouverture à différents mondes nationaux, et d'assimilation de tout ce qui était étranger. Cette formule, comme un sérum, s'est répétée dans les formes variées de la culture russe jusqu'à l'époque actuelle.

Mais en 1991, pour la première fois depuis six siècles, non seulement le pays a perdu des territoires, mais il a éclaté et s'est

## Demains précaires

rétréci, sans chance de reprendre son expansion impériale — du moins dans un avenir prévisible. Les écoliers russes des prochaines générations devront comprendre que les *Récits de Sébastopol* de Tolstoï sont consacrés, non à une guerre ukrainienne, mais à une guerre russe, parce que la Crimée, à un certain moment, était russe. Ils y croiront à grand peine. Donc le vecteur de notre développement a changé. Précédemment, la tâche principale était de nous développer de l'intérieur, maintenant nous devons préserver notre territoire contre une menace potentielle de décomposition. Autre chose : ce processus grandiose s'est déroulé sur fond d'effondrement de l'économie, de stupeur morale et de leurre politique de l'Occident. Des conséquences psychologiques et idéologiques colossales pour le présent et l'avenir du pays sont inévitables.

Beaucoup ont pensé que la transformation dramatique de l'État équivalait à un décès sans perspective de renaissance. Une grande partie des élites, même celle qui participait aux transformations a considéré et considère que la signature des accords de Biéloviejsk, comportant la dissolution de l'Union soviétique, ne constituait rien p.198 moins qu'une haute trahison. Ces accords et cette dissolution, a affirmé Vladimir Poutine, sont à la source de la plus grande catastrophe géopolitique du XX<sup>e</sup> siècle. En fin de compte est apparue l'idée de fonder un grand État multinational et fédératif. Les conséquences de ce fait sont perceptibles à l'heure actuelle dans la politique intérieure de la Russie. Les institutions de l'État se sont rétablies dans leurs droits, un calme relatif règne dans la société, l'économie fonctionne. C'est une très bonne chose. Mais en même temps on constate une hiérarchisation du pouvoir qui est impressionnante, on voit que l'autogestion locale diminue, que les

## Demains précaires

élections sont contrôlées et que les médias appartiennent aux structures de l'État ou presque. Le processus de nomination d'un nouveau gouvernement se transforme en une farce comme à l'ère Brejnev. Une jeune fédération ne saurait être gouvernée ainsi ; cela ressemble plutôt à un empire à son crépuscule...

En ce qui concerne les relations avec le monde et les représentations que nous avons de l'Occident, ceux qui sont proches du pouvoir et les politologues créent grâce aux médias l'image d'une Russie entourée par un monde qui lui est hostile, un monde qui, dans ses rêves, imagine comment il pourrait priver le pays de sa souveraineté et introduire ainsi une sorte de gestion « par l'extérieur ». Celui qui regarde la télévision russe régulièrement est habitué à ce genre de mythologème. Les places d'armes de cet Occident pernicieux sont les pays satellites, avant tout la Géorgie et les républiques Baltes. La Pologne, elle, est traditionnellement hostile. Il n'y a donc plus qu'une issue : augmenter et améliorer les techniques militaires, mettre à l'essai de nouveaux armements, utiliser les ressources naturelles pour exercer une influence politique plutôt que pour gagner de l'argent, rechercher des alliés, dans le meilleur des cas parmi les tigres asiatiques, et dans le pire parmi les monstres énergétiques comme le Venezuela.

Ce n'est pas pour rien que dans le lexique politique de la Russie on trouve l'expression « superpuissance énergétique ». Bien que, à vrai dire, tout récemment le ministre des Affaires étrangères de la Russie, Sergueï Lavrov, ait déclaré que cette formule nous a été « soufflée » par nos ennemis. Et de la sorte il en a comme diminué l'impact...

Il faut dire merci aux diplomates russes : ils ont pendant

## Demains précaires

longtemps essayé de désidéologiser notre politique extérieure et de distinguer la rhétorique impériale des problèmes concrets. Ce fut le cas avec la Géorgie, l'Estonie et la Pologne. Ces derniers temps, ils y parviennent de moins en moins bien. Néanmoins, à l'inverse de la Yougoslavie fédérale, la Russie a réussi à ne pas céder à la dangereuse <sup>p.199</sup> tentation impériale qui la guettait à la croisée des époques. Elle n'a pas commencé à lutter contre les républiques en fuite, bien que l'armée, bien entendu, ait eu des idées de ce genre. Le syndrome tchéchène, malgré tout ce qui s'est passé d'horrible est resté un phénomène local et n'a pas fait de métastases dans le périmètre des frontières russes. Nos militaires ont joué l'Abkhazie et l'Ossétie du sud dans le conflit avec la Géorgie, mais il n'y a pas eu de guerre ouverte avec Tbilissi. Nous avons donné des armes au Haut-Karabakh, nous avons engagé le commerce des armes dans la Transnistrie, mais il n'y a pas eu de participation directe des militaires russes en dehors de la Russie. Cela a laissé au pays une chance de se développer un peu différemment, sur une voie fédérale. Peut-être pas tout de suite, mais par un effet positif de l'instinct de conservation nationale. Et notre complexe impérial en restera modifié à jamais.

La conscience impériale, à l'heure actuelle, est portée par ceux qui placent la grandeur de l'empire au-dessus de tous les autres intérêts. La plus grande partie des Russes exige en paroles le rétablissement de la grande Russie. En paroles, ils estiment que cet espace est une valeur historique essentielle. En fait, ils ne veulent pas renoncer à quoi que ce soit de concret au profit de cette idée impériale. Même les élites qui parlent de la menace qui pèserait sur nous d'une gestion « par l'extérieur », en fait, sont

## Demains précaires

plutôt pro-occidentales. Il faut à leurs yeux que la Russie soit membre de l'OMC. Ils veulent que leurs enfants, comme ceux des meilleures familles européennes, fassent leurs études dans les lycées de Genève et dans les universités anglaises. Ils veulent qu'il y ait de l'argent sur les marchés financiers mondiaux, et qu'une visite privée à l'étranger ne se termine pas par une arrestation en Amérique ou une extradition en Suisse, comme cela s'est produit avec Pavel Borodine et Evgueni Adamov. A l'heure actuelle, nos dirigeants sont partisans de l'empire en paroles, et peut-être même dans leurs têtes, mais en pratique ce sont des mondialistes. La Russie est une fédération encore gouvernée comme un empire, mais ce n'est plus un empire en soi. Un autoritarisme doux, qui permettrait de régler certaines tâches auxquelles la Russie se voit confrontée depuis l'extérieur, ne convient pas du tout pour régler les problèmes réels, qu'il faut pourtant régler rapidement. Le problème capital est la préservation de notre originalité culturelle et historique, sans perdre notre territoire. La préservation de soi, voilà ce qui est maintenant le problème le plus actuel de la Russie.

Qu'est-ce que cela signifie ? Il faut pour cela remplir des conditions. Il y a une population d'environ 144 millions de personnes, <sup>p.200</sup> c'est-à-dire 2,5 % de la population mondiale. Le territoire du pays représente à peu près 13 % des terres émergées. Ce n'est plus un sixième des terres comme au temps de l'Union soviétique, mais c'est quand même beaucoup plus que ce que nous pouvons exploiter et peupler. Le rapport de la population et du territoire, à l'heure actuelle, nous est très défavorable. Tous ceux qui ont voyagé en Russie connaissent le principe « c'est soit plein comme un œuf, soit désespérément vide ». Moscou est surpeuplée, la partie occidentale du pays est assez peuplée, mais

## Demains précaires

ensuite il y a des espaces vides à perte de vue. C'est très beau, mais on ne peut pas y vivre. Les services et les conditions matérielles de vie sont horribles, le climat est très pénible, les routes sont abominables et l'on n'y trouve ni travail ni main-d'œuvre. Il faut aussi tenir compte du fait que la Russie s'est créée comme le pays d'une seule ville, qui a attiré tout le monde, les ressources humaines, financières, culturelles, scientifiques et politiques. Jusqu'à la révolution, cette ville entonnoir était Pétersbourg. Après 1918 c'est Moscou qui l'a remplacée dans ce rôle. Les Russes les plus ambitieux, les plus actifs, les plus entreprenants savent qu'ils sont condamnés tôt ou tard à déménager à Moscou parce que c'est là qu'a commencé l'époque postindustrielle, alors que dans la plupart des villes de Russie on en est encore à l'époque industrielle et que dans certaines régions, on n'y est même pas encore arrivé.

De surcroît une majorité passive des Russes ne prête pas attention à Moscou, voire ne l'aime pas du tout. Une telle inimitié à l'égard de la capitale n'existe nulle part ailleurs. Cette situation crée quelque chose comme de l'hypertension : un afflux sanguin à la tête fait redouter une attaque, alors que le manque de sang dans les autres organes vitalement importants constitue une menace d'anémie ou d'atrophie.

Mais nous avons encore une autre réalité infiniment plus dure et impitoyable. La mortalité en Russie est beaucoup plus importante que dans les pays développés et la natalité bien inférieure à ce qu'elle est dans les pays en développement. D'après les prévisions à moyen terme de l'ONU pour 2050, nous ne serons plus au milieu de ce siècle que 101,5 millions. Ensuite, la population risque de diminuer jusqu'à 90 millions. Qu'est-ce que cela signifie ? Bien

## Demains précaires

entendu, il faut améliorer la situation démographique, il faut continuer à aider les familles, etc. Le pouvoir russe, à l'heure actuelle, est très préoccupé par cette situation, il faut bien le reconnaître. Nous devons tout faire pour réduire la mortalité. Il faut créer un système médical moderne, il faut lutter contre un alcoolisme effrayant. Personne ne peut dire dans quelle mesure et quand ces mesures pourront être prises et <sup>p.201</sup> donner un résultat quelconque. Disposons-nous d'encore assez de temps historique sur la voie de ces transformations lentes ? En fait, nous n'avons plus de temps. C'est pourquoi nous devons, sans nous cacher la vérité, reconnaître que la Russie du XXI<sup>e</sup> siècle devra choisir entre son histoire et sa géographie.

Soit la Russie perdra son identité et peut-être son territoire, avec toutes les conséquences désagréables que cela aura pour l'Europe et pour une partie de l'Asie, soit elle trouvera des solutions humanitaires qui lui permettront de préserver sa base civilisationnelle tout en changeant les stéréotypes des masses. Que veux-je dire par là ? Avec une population de 100, voire 90 millions de personnes, concentrée dans la partie européenne du territoire, et qui répugne à habiter là où se trouvent les ressources naturelles principales, y compris les ressources en eau, nous ne pouvons pas éviter une colonisation *de facto*. Non parce qu'il y aura des forces pernicieuses à l'extérieur du pays, et qui auront l'intention de s'en emparer, mais parce que la nature n'aime pas le vide. Si un peuple ne parvient pas à s'assurer la maîtrise de son territoire, ce territoire revient à d'autres peuples. A l'heure actuelle, il y a déjà des Chinois actifs, travailleurs, sobres, qui passent de l'Extrême-Orient en Sibérie et qui se chargent des tâches économiques difficiles, jusque dans les zones d'agriculture à

## Demains précaires

risque. Le plateau de la Russie moyenne, à l'heure actuelle, est de plus en plus occupé par des personnes qui viennent d'Asie centrale. Il faut bien que quelqu'un travaille sur les nombreux chantiers qui existent. Il faut bien que quelqu'un construise les routes et se charge des travaux humbles et difficiles. Plus l'économie russe se développera, plus la main d'œuvre manquera. De plus, ceux qui immigreront petit à petit gagnent le *grand prix* : la femme russe. Certes, du point de vue russe ils ont un défaut. Ils ne sont pas d'ici, ce sont des étrangers. Mais ils ont des qualités familiales. Ils travaillent du matin au soir, ils aiment les enfants et — je le répète — ils ne boivent pas. Et il faut que les femmes russes continuent de se marier. Qui pourraient-elles encore épouser, si ce n'est des étrangers ? De qui pourraient-elles avoir des enfants, d'étrangers qui travaillent ou d'oisifs russes ? Je crois que la réponse est évidente. Les enfants de ces mariages mixtes se sentiront plutôt chinois, ou tadjiks, ou ouzbeks, ou azéris ou russes.

Nous voici donc à la croisée des chemins. Situation cruelle qu'illustre le conte russe : si je vais à gauche je risque de perdre la vie, si je vais à droite, je risque de perdre mon cheval. Si huit cent mille à un million de migrants n'entrent pas dans le pays chaque année, nous ne parviendrons ni à régler nos problèmes économiques ni à assimiler <sup>p.202</sup> notre immense territoire. Nous risquons de nous effondrer à cause de la disproportion monstrueuse entre un territoire qui s'étend sur neuf fuseaux horaires et une population insuffisante. Mais si l'on introduit ces immigrés, d'ici cinquante ans, la Russie, en termes de composition ethnique, sera devenue aux deux tiers un pays non slave. En termes de racines historiques et culturelles, elle ne sera plus ni

## Demains précaires

chrétienne ni européanisée. Je crois que l'intégralité du monde civilisé, « le cercle du milliard de nantis », est aujourd'hui confronté à ce même problème. Mais en Russie le problème est plus aigu. Premièrement, nulle part la question de l'immigration n'est à ce point liée à une insuffisance radicale de la démographie et à la menace du changement des frontières. De plus, bien que l'Europe se plaigne que les familles « de type européen » aient moins d'enfants que les familles immigrées, au moins ne subit-elle pas le double effet conjugué d'une mortalité très élevée et d'une natalité très basse, sur fond de migration croissante, comme c'est le cas en Russie. Enfin, et c'est très important, le résultat de la catastrophe communiste du XX<sup>e</sup> siècle est que le statut impérial a été perdu et que la Russie a beaucoup perdu de son identité propre.

Qu'est-ce que cela signifie, à l'heure actuelle, que d'être « citoyen de Russie » <sup>1</sup> ? Il n'y a pas de réponse claire à cette question. On sait ce que c'était que d'être Soviétique, on voit à peu près ce que signifie le fait d'être un Tatare, un Moscovite, un habitant de l'Oural ou de Sibérie. Mais un « citoyen de la Russie » ? — Silence complet. Dans cette situation, toute altération de la composition ethnoculturelle porte en soi des risques de transformation totale de l'appartenance historique et culturelle de tout le pays. Il est tout à fait possible et vraisemblable que cette situation se réalise. On verra alors la civilisation russe devenir une sorte de creuset, un lieu de rencontre multiculturelle de peuples autochtones et immigrés. Elle-même

---

<sup>1</sup> L'auteur emploie ici le terme « rossijanin », inventé au XVII<sup>e</sup> siècle, désignant le sujet, même non russe, de l'empire russe, tandis que le terme de « rousski » désigne l'appartenance ethnique.

## Demains précaires

sera fondue en quelque chose de tout à fait différent, quelque chose qui ne sera ni européenisé, ni christianisé. C'est pourquoi on ne sait pas dans quelle substance culturelle et historique nous avons l'intention d'intégrer ceux qui viennent d'ailleurs, sur quel terrain nous avons l'ambition de leur proposer une rencontre multiculturelle. Quelles sont nos valeurs nationales, quelles représentations, quels fondements avons-nous en commun par-delà nos différences religieuses, régionales, sociales et nationales ? De quelle pâte sommes-nous faits ? A quoi voulons-nous convertir les nouveaux arrivants dans notre *melting pot* ? Sommes-nous des collectivistes ou des individualistes, des républicains ou des monarchistes ? Sommes-nous partisans de la liberté, ou d'un ordre dur ? Sommes-nous responsables de Katyn, du pacte Molotov-Ribbentrop, du génocide intérieur de notre propre peuple — grâce aux communistes et au NKVD et avec l'approbation tacite de la majorité ? Ou bien sommes-nous fiers de la grandeur de Staline et prêts à lui pardonner ses méfaits parce qu'il a transformé l'URSS en une super-puissance atomique ? Aucun sondage sociologique ne donne de réponse claire à ces questions.

C'est pourquoi je suis convaincu qu'en plus d'assurer une croissance économique d'au moins 7,5 à 8 % par an, sans laquelle la Russie du XXI<sup>e</sup> siècle ne gardera pas ses frontières, pour des raisons économiques, nous devons dans des délais courts régler le problème de notre autodétermination culturelle et anthropologique. En d'autres termes, nous devons définir qui nous sommes, quelles sont nos racines, les principes de base sur lesquels nous pourrions recréer notre civilisation russe. En un certain sens, cette recherche d'une identité nouvelle

## Demains précaires

supranationale se fait également en Europe. Mais nous nous trouvons quand même à un autre stade, antérieur, de notre autodétermination culturelle. L'Europe s'efforce de dessiner son image supranationale grâce à la mosaïque hétérogène issue de différentes expériences nationales. Avant de s'occuper de cela, la Russie, elle, doit passer par l'étape d'une redéfinition de son principe national. Autrement dit, l'édification sera précédée d'une phase inévitable de croissance du nationalisme ethnique, qui a été étouffé de façon artificielle pendant l'empire et affaibli par l'inertie. Il reste affaibli, mais il va croître à nouveau, dans la mesure où les Russes se rendent compte que leur pays a cessé d'être un empire. Soumis à l'épreuve difficile des années 1990, traumatisés par le sentiment de perte de l'empire et le changement de modèle économique, ils ont défini pendant de nombreuses années leur identité nationale à travers leur identité religieuse. Plus de 70 % des personnes sondées ont dit qu'elles étaient orthodoxes, quand on leur a demandé leur religion, bien que 5 % seulement aient affirmé aller régulièrement à l'église. Cela signifie que le mot orthodoxie, dans leurs réponses, remplaçait souvent d'autres mots comme ethnique ou peuple : je suis Russe donc orthodoxe, je suis orthodoxe donc Russe. A l'heure actuelle, l'ethnie russe passe de cette définition latérale à une prise de conscience de son unicité, et elle compense par le sentiment national le traumatisme des années <sup>p.204</sup> 1980-1990. Les premiers signes montrent que le sentiment ethnique chez les Russes est en train de se réveiller, et qu'on s'en rend compte. Journalistes et ethnologues nous parlent tous de cet état d'esprit de la population.

Un jeu politique très important commence ici. Le parti « Rodina » (« Patrie »), qui a été concocté précipitamment par le

## Demains précaires

Kremlin, a été enregistré trois mois avant les élections de 2004. C'est un parti modérément nationaliste, qui a dépassé le pourcentage nécessaire pour entrer à la Douma. L'administration du président a senti qu'elle avait laissé le djinn sortir de la bouteille et a donc tué son enfant dès ses premiers balbutiements. Poutine en appelle désormais à une forme culturelle et plus définie du nationalisme russe ; il est clair que ces derniers temps il prétend au rôle de leader non officiel d'une nation en formation. Au printemps 2007, au cours d'un discours solennel dans le cadre de la liturgie en l'honneur de la réunification des deux branches de l'orthodoxie nationale <sup>1</sup>, il a à plusieurs reprises parlé du « monde russe ». Cette expression, « le monde russe », est l'appellation d'un ensemble de représentations culturelles de la Russie à l'étranger, à l'image de l'Institut Goethe ou de l'Institut Cervantès. Ce sont sans doute les premiers symptômes. Ils vont se renforcer.

Qu'en penser ? Je dirai tout d'abord que c'est inévitable. Ensuite, que cela constitue un risque considérable. Enfin, qu'il s'agit d'une chance inattendue de passer à travers la maladie et la crise, et de renouer en fin de compte avec un sentiment sain de la nation — un sentiment civique cimenté par un système de valeurs nationales et d'appartenance à une histoire commune. L'appartenance ethnique sera secondaire, l'appartenance civique sera première. A côté du nationalisme ethnique et culturel, on peut envisager un patriotisme civil qui ne soit pas en contradiction avec l'envie de devenir une partie du monde globalisé — selon la formule en usage. Telle est la formule du chemin complexe et varié qui nous attend.

---

<sup>1</sup> Il s'agit de la réunion et de l'intercommunion rétablie entre l'Église du patriarcat de Moscou et l'Église russe hors frontières, qui s'était émancipée de Moscou dans les années 1920, quand l'orthodoxie russe était soumise au pouvoir communiste (par les accords entre ce pouvoir et le métropolite Serge, plus tard patriarche).

## Demains précaires

En quoi est dangereux le nationalisme, surtout quand il s'empare de grands peuples — nous le savons très bien. La Russie est un pays multinational et multiconfessionnel. L'islam russe, à l'inverse de l'islam européen, n'est pas un phénomène nouveau. Il existe depuis des siècles dans la tradition du pays. Le nationalisme russe, avec sa coloration obligatoirement orthodoxe, suscitera une réaction <sup>p.205</sup> malade des autres nationalismes, tatar, bachkir, ingouche, etc. La tension politique intérieure peut donc croître. Et le pire, c'est qu'un nationalisme de masse modéré, quand il est le propre d'une ethnie numériquement dominante, peut entraîner les élites vers un certain fascisme. Au moindre problème économique, au premier échec politique, le nationalisme ethnique modéré — comme le djinn qui sort de la bouteille — peut revêtir des formes violentes et dangereuses. En même temps, pendant la première étape de la formation de la nation historique, c'est ce nationalisme qui aiguise le sentiment d'appartenance à un seul peuple, à une seule langue et à des espoirs historiques communs. Il abolit définitivement l'identité impériale et il prépare le terrain psychologique pour une compréhension par tous de ce que représente le sentiment national des autres peuples. Et l'appartenance à une terre et à une histoire communes suppose l'existence d'un sentiment de vocation à des valeurs communes par-delà les différences ethniques. Si on parvient à réélaborer de façon civilisée un sentiment national aigu et à ne pas l'exploiter à des fins politiques immédiates, mais à le localiser et l'engager dans une autre voie, il peut se transformer : de virus dangereux, il devient un vaccin culturel qui protège contre le chauvinisme, une souche curative indispensable.

On ne peut pas dire, à l'heure actuelle, lequel des deux

## Demains précaires

principes du nationalisme l'emportera en Russie. Y aura-t-il une fascisation de la conscience de masse et donc de la politique, ou y aura-t-il une union supranationale de la majorité pour la réappropriation du territoire de la Russie sur de nouvelles bases ? Cela dépend de la force d'inertie historique et du travail responsable et minutieux des intellectuels, mais aussi du travail de l'élite au pouvoir. Dans quelle direction va-t-elle s'engager ? Préférera-t-elle la voie facile de l'exploitation du sentiment d'être offensé, ou la voie plus difficile et plus périlleuse de la formation progressive de la nation civile et civique ?

De toute façon, cette étape est inévitable. Je le répète, la question n'est pas de savoir si le sentiment national va apparaître ou non, mais de savoir sous quelles formes cela va avoir lieu, comment on réussira ou pas à minimiser les risques, et à harmoniser le mieux possible la situation sociale. Il ne faut pas oublier non plus le but essentiel, fondamental, qui est le passage progressif d'un sentiment triomphant d'appartenance nationale à un sentiment triomphant de solidarité de tous les citoyens. Autrement dit, nous devons devenir russes, non pas dans le sens étroit des obscurantistes, mais dans le sens où nous sommes russes par exemple dès que nous sommes à l'étranger. Tous ceux <sup>p.206</sup> qui viennent de Russie et parlent russe sont des Russes, qu'ils soient tatars, juifs ou bouriates. Cela ne vexe personne, car le sens général en est compréhensible et, en principe, convient à tout le monde. Dans ce cas, le mot « russe » deviendra un adjectif et ne sera plus un nom commun. S'il y a des difficultés, si on ne parvient pas à vaincre l'interprétation étroitement ethnique, il y aura des conséquences peu enviables pour tous — pour vous comme pour nous.

## Demains précaires

C'est dire que les problèmes de l'avenir russe devront être réglés par des hommes pragmatiques. Je crois qu'il ne s'agira pas seulement d'économie. Rappelons-nous ce qui se passait au début du XX<sup>e</sup> siècle. C'est un problème culturel, au niveau des représentations que l'on a du monde, de l'homme, du pays, de la nation. Pourrons-nous moderniser pacifiquement la culture post-impériale, en faire une culture locale, nationale et globale ouverte ? Si nous réussissons, et je l'espère, nous verrons se former des valeurs nationales et civiques communes, ainsi que les traditions d'une nouvelle nation historique. La tâche de l'adaptation des migrants aux conditions et aux principes de la civilisation russe sera en principe résolue, ou au moins soluble. A ce moment-là, on pourra confier au creuset fondamental qu'est l'école secondaire le soin de former la conscience russe, la conscience de ce qui est russe, de ce qui est de la Russie dans le sens particulier du terme dont je viens de parler, la conscience des enfants des immigrants et des familles mixtes. Peu importe le sang qui coule dans les veines de ceux qui arrivent. La parenté de la langue et du destin historique, l'appartenance à la culture russe deviendront une condition indispensable pour entrer dans ce « monde russe » dont parlait Poutine.

C'est sur cette voie seulement que nous pourrons conserver notre immense territoire, poursuivre notre développement économique paisible et garantir aux pays voisins la tranquillité territoriale et le bon ordre dans le commerce des produits de base. De sorte que la responsabilité de la charge qui incombe à la culture, à l'éducation, aux institutions qui s'occupent de l'information croît considérablement. Mais la culture et l'éducation ne suffiront pas pour tout régler. Je reviens ici sur le début de mon

## Demains précaires

intervention. Certains se sont faits à l'idée que la Russie du XXI<sup>e</sup> siècle se caractérisera par un autoritarisme mou, ou le souhaitent parce qu'ils supposent qu'un tel régime, dans ce pays non apprivoisé, dangereux et irresponsable, est préférable à la démocratie qui s'y révélerait imprévisible et par trop libre ; pour eux, c'est une protection contre le totalitarisme russe, qui est trop va-t-en-guerre. La tâche de la création d'une nation citoyenne, dont les représentants légitimes seront tous ceux qui voudront <sup>p.207</sup> travailler pour le plus grand bien de la Russie, n'est pas possible dans le cadre d'un autoritarisme. Car, à l'inverse de la démocratie, il ne permet pas de discussion ouverte et honnête dans la société. Sans une telle discussion, la recherche de principes et de valeurs émanant de la base, c'est-à-dire de la société, n'est pas possible. Au contraire du totalitarisme, la démocratie n'a pas de mécanisme de contrôle général de l'idéologie et ne peut pas imposer d'en haut des valeurs nationales. Le pouvoir soviétique l'a fait pendant un certain temps, avant de vieillir et de s'adoucir jusqu'à devenir un État autoritaire modéré. Avec un autoritarisme modéré, la tâche de la formation d'une société ne sera pas réglée et le territoire risque d'être perdu. Auquel cas, la base même de notre civilisation et de notre culture sera changée. Nous ne pouvons pas nous permettre ce luxe.

En politique intérieure, nous ne choisirons pas entre l'autoritarisme et quelque chose d'autre, mais entre une pleine démocratie et un système totalitaire. La seconde variante suppose la séparation radicale du pouvoir d'avec la société, un recours à de puissants services spéciaux, des relations difficiles avec le monde extérieur, voire de petites guerres locales. La première variante n'est pas possible sans l'ouverture à soi-même et au monde, sans

## Demains précaires

l'implication de la société dans la création d'une nouvelle vie russe, et sans que la liberté croisse petit à petit — liberté qui, ces quatre dernières années, a été diminuée jusqu'à devenir une peau de chagrin. A la fin de ce processus, nous obtiendrons ce qu'ont obtenu les régimes militaires d'Amérique latine quand ils se sont épuisés. Ils ont cessé d'exister, que ce soit par des coups d'État ou par des transferts de pouvoir à des hommes politiques qui ont commencé à reconstruire les pays à partir de zéro. Au terme de la première variante, en revanche, nous aurons une prise de conscience tranquille par le peuple russe de son identité et des différences de ses origines nationales.

Quelles sont les perspectives, de quel côté penche le plateau de la balance ? La Russie du XXI<sup>e</sup> siècle s'est figée dans un état intermédiaire, comme cela lui est déjà arrivé au début du XX<sup>e</sup> siècle. Elle n'est plus un empire et ne sera plus jamais un empire, mais elle n'est pas une fédération et l'on ne sait pas si elle en deviendra une. Elle a cessé d'être un pays athée et n'est plus un pays orthodoxe. Elle n'est pas un pays musulman non plus. Pratiquement toutes les grandes entreprises sont maintenant sous le contrôle de l'État. Les partenariats entre le monde privé et l'État deviennent la forme d'existence principale des entreprises en Russie. On peut dire la même chose, d'ailleurs, des institutions démocratiques. Elles existent et, en même temps, n'existent <sup>p.208</sup> pas parce que la majorité d'entre elles ont une action purement formelle. Ainsi, personne ne peut dire, en toute conscience, qu'il n'y a pas de liberté en Russie. Il est presque impossible d'avoir une incidence sur la politique du gouvernement, mais chacun a le droit d'exprimer son opinion, au moins sur Internet. Personne ne s'immisce dans la vie privée des citoyens. Personne, pour l'instant,

## Demains précaires

n'essaie de prouver son allégeance au pouvoir et aux bases du parti. Je dirai qu'à l'heure actuelle la Russie vit sous un autoritarisme ponctuel. Le pouvoir a d'ailleurs choisi de contrôler trois points clés : les médias, les grandes entreprises et les institutions politiques. Les autres sphères de la vie ne sont pas contrôlées et personne n'a l'intention de les contrôler à l'avenir. Il y a des leviers de non liberté dans un espace de liberté. Voilà le paradoxe de l'époque que nous vivons.

Cela concerne également la question de la liberté de parole en Russie. Ceux qui disent qu'il y a une pleine liberté de parole en Russie mentent d'une façon éhontée. Ceux qui disent qu'il n'y a pas de liberté de parole en Russie mentent également. L'accès à la liberté de parole est ouvert pour tous ceux qui s'y intéressent et il est fermé pour ceux qui ne s'y intéressent pas. Dans les grandes villes, quiconque veut aller sur Internet le peut. On peut installer des antennes, capter et regarder tous les programmes étrangers. D'ailleurs il y a en Russie des émetteurs d'*Euronews*, et de plus ses programmes sont en russe. Mais bien sûr, ceux qui ne disposent pas d'Internet et n'ont pas le modeste argent nécessaire pour acheter une antenne ne peuvent avoir accès à l'information et surtout ils ne la cherchent pas ; des médias indépendants, ils n'en ont cure, la bouillie habituelle leur suffit. A l'heure actuelle, la situation dans les médias rappelle ce qui s'est produit dans le domaine politique. Nous ne sommes ni une fédération ni un empire, ni une tyrannie ni une démocratie : et cela ne peut pas durer longtemps. Nous devons tôt ou tard nous définir d'une façon ou d'une autre : ou bien construire une machine totalitaire qui marche bien et la lancer à toute vitesse, ou bien démonter l'édifice hiérarchique et renoncer aux techniques de manipulation.

## Demains précaires

Bien entendu les forces « de puissance » comme on dit en russe, c'est-à-dire les gens qui tiennent les places clés dans les ministères de l'intérieur ou de l'Armée, du moins une partie d'entre eux, car ils ne sont pas tous issus du même moule, tenteront de tourner à nouveau le pays vers le stalinisme. Car on observe en ce moment en Russie une indifférence massive à la politique, un état d'endormissement de l'actuelle société russe, laquelle est prête à redire avec Pouchkine : p.209 « Pas difficile de me tromper, je suis prêt à me tromper moi-même ! » Et l'on espère qu'il en sera longtemps encore ainsi...

Mais on se rend compte d'autre chose. Il existe aujourd'hui dans l'élite russe de nombreux groupes qui ont une conscience fort claire des dangers de la situation. Et pas seulement pour le pays dans son ensemble, mais pour eux-mêmes en particulier. Ce qui, en politique, est bien souvent le moteur le plus efficace de l'action. Mettre en route le mécanisme de la terreur, cela signifie qu'un jour ou l'autre il faudra mettre sa propre tête sur le billot. C'est donc un plaisir fort coûteux que de remettre cette machine-là en route ! Raison pour laquelle ils choisiront la première variante. Ils dépouilleront le grand business des morceaux les plus juteux, ils les feront passer sous le contrôle de l'État, parce qu'eux-mêmes contrôlent l'État. Mais ensuite, une fois qu'ils auront légalisé d'énormes sommes en passant par les comptes pharamineux des Jeux olympiques de Sotchi, vers les années 2020 de notre siècle, ils rachèteront ces morceaux du grand business — ils les rachèteront à eux-mêmes... Pour un prix honnête. Sans aucune mise aux enchères douteuses. Après quoi ils entameront une désétatisation douce. Une fédéralisation inflexible, le développement du pouvoir local. Ils en appelleront au sentiment

## Demains précaires

civique d'une nation historique éprise de liberté, de même qu'aujourd'hui ils font appel aux sentiments nationalistes d'une majorité docile. Pas parce qu'ils auront appris à aimer la liberté, mais parce qu'ainsi il leur sera plus facile de garder leurs acquisitions. Ainsi personne, jamais, ne pourra leur reprendre ce qu'ils ont pris à une génération d'oligarques russes. Et pour que l'Occident, qu'ils passent leur temps à accabler de toutes les critiques possibles, les reconnaisse comme des partenaires économiques égaux, d'autant plus que le développement des techniques numériques les privera sûrement dès 2015 ou 2017 de la possibilité de gérer les flux d'information. On assistera alors à une déconcentration des canaux de télévision, au déclin de leur influence sur les masses, la propagande perdra son axe. Il ne sera plus possible de retenir longtemps l'électorat dans la zone d'inertie.

A ce point, leurs intérêts pourront se conjuguer aux idéaux de la minorité active de la société, de ceux qui veulent des changements et qui désirent la démocratie. Je dis bien : leurs intérêts. Mais nous ne sommes pas au Jugement dernier, nous ne prononçons pas de sentence judiciaire. Peu importent les motivations, l'essentiel sera la sortie de l'impasse, le retour dans l'histoire. Nous regardons simplement, à vol d'oiseau, les processus qui se déroulent *hic et nunc*, et nous essayons de comprendre ce qu'ils signifient pour l'avenir.

<sup>p.210</sup> Si bien que nous misons consciemment, dès aujourd'hui, sur le renouvellement de la culture russe et la remise en marche de la démocratie russe. Car, malgré tous ses défauts, elle nous permettra de vivre. Avec le totalitarisme, on peut simplement mourir. Et l'autoritarisme, mou ou dur, ne va pas durer longtemps.

## Demains précaires

Nous misons sur la démocratie pour qu'elle s'impose dans notre pays à la suite d'une évolution et d'une façon pacifique, sous la pression de la minorité et par le concours de circonstances objectives. Une nouvelle secousse révolutionnaire, la Russie risquerait de ne pas y survivre. On sait bien qu'il n'y a pas la moindre chance pour qu'ait lieu une « révolution orange » sur le modèle ukrainien, et sous le contrôle de l'Occident. S'il se produisait quelque chose (et ce serait l'écroulement complet de l'économie) et s'il n'y a pas moyen de changer le nationalisme qui croît en croissance d'un nationalisme citoyen et solidaire, ce serait la fin de l'économie. Alors ce ne sera pas une révolution mais une révolte sauvage. Contre une telle perspective, en Russie, nous devons tous nous regrouper, même les ennemis les plus antagonistes, car ce serait un cauchemar. Et si par malheur il en advenait ainsi, toutes les thèses de cet exposé s'écrouleraient, perdraient toute actualité. Sauf une seule, celle de l'écroulement du pays. Dieu nous l'épargne ! Nous tenterons de faire tout ce qui dépend de nous pour que cette perspective reste à l'état d'anti-utopie d'autant plus ténébreuse que nous venons d'esquisser l'utopie lumineuse d'une Russie du XXI<sup>e</sup> siècle citoyenne et intègre.

\*

## DÉBAT

@

**GEORGES NIVAT** : Je tiens à remercier la traductrice, Madame Catherine Guerassimov. Je tiens aussi à relayer les salutations toutes particulières que Jean Starobinski m'a prié de transmettre à Bronislaw Geremek et au public. Je le fais d'autant plus volontiers

## Demains précaires

que son rôle dans les Rencontres Internationales de Genève a été évoqué tout à l'heure par Bronislaw Geremek. Il ne fait aucun doute que Jean Starobinski est de loin l'acteur des Rencontres qui y a participé le plus durablement depuis leur création jusqu'à aujourd'hui. Sa santé ne lui a pas permis d'être présent à cette session, mais il suit ce que nous faisons. Un mot enfin pour rappeler que Messieurs Geremek et Arkhangelski <sup>p.211</sup> participeront au débat final, intitulé « La fin du Palais de cristal », samedi matin.

Ce soir, nous avons eu deux exposés magnifiques, qui en un sens se complètent. Ils viennent des deux frères de l'espace slave, qui ont toujours été séparés, même à l'époque où l'empire russe avait phagocyté la plus grande partie du royaume de Pologne, mais qui ont toujours eu des liens particuliers, qui sont symbolisés aujourd'hui par l'intérêt profond d'un Adam Michnik et de nombre de ses concitoyens pour la Russie. Mais en même temps il y a une frontière entre les deux pays, qui aujourd'hui est la frontière de l'Europe — qui court entre Biélorussie et Pologne, entre l'Ukraine, les républiques Baltes émancipées d'une part et la Fédération de Russie d'autre part. Nous avons eu un exposé sur ce qu'est l'Europe, sur le devenir de l'Europe, entre le fédéralisme, utopie fédéraliste à la Denis de Rougemont, et les nations si différentes, mais qui, en somme, veulent toutes, chacune à sa façon, l'Europe. Puis nous avons eu l'exposé d'Alexandre Arkhangelski, qui nous a donné une analyse très forte de la tension entre géographie et histoire dans la Russie d'aujourd'hui, et celle qu'il prévoit au XXI<sup>e</sup> siècle ; il nous a prédit que la Russie devra importer un million d'immigrés par an et changer son territoire, ou bien se refermer de façon chauvine. L'idée qu'il faudra importer en masse les immigrés se retrouve jusque dans les cercles dirigeants de la Russie d'aujourd'hui, qui lancent un

## Demains précaires

nouvel appel à la colonisation — un peu comme la Grande Catherine avait fait appel aux Souabes et à tous les Allemands, qui avaient colonisé activement la Russie et à qui on doit la Russie allemande et industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle, dont les traces sont toujours là. Reste la question de la fédération ou de l'empire : vous avez entendu les réflexions extrêmement fortes d'Alexandre Arkhangelski. Avant de donner la parole à la salle, j'invite le professeur Bronislaw Baczko et le professeur André Liebich à lancer ce débat.

**ANDRÉ LIEBICH** : Quand je suis entré dans cette salle, tout à l'heure, Georges Nivat m'a dit que c'était la soirée des Slaves. Les conférenciers, en effet, viennent de deux très grandes nations slaves, qui ont plus été séparées dans leurs histoires qu'unies dans leurs pensées et agissements. De fait, nous avons vu et entendu deux conférences très dissemblables. Le professeur Geremek a évoqué l'idéalisme et le réalisme. Je pense que nous avons eu d'une part une perspective idéaliste et d'autre part une perspective réaliste. Bronislaw Geremek nous a dessiné un itinéraire à travers la galerie des grands personnages de l'idée européenne. <sup>p.212</sup> Il a été extrêmement discret sur son propre pays. Il a évoqué à un moment donné un jeune Polonais de l'insurrection de 1830, mais je ne crois pas qu'il ait prononcé le nom de ce jeune homme.

La question que je poserai à Bronislaw Geremek est la suivante : qu'en est-il de la Pologne face à l'Europe aujourd'hui ? En quoi la Pologne contribue-t-elle ou peut-elle contribuer — ce qui est peut-être plus optimiste — à cette Union européenne à laquelle elle vient d'adhérer ?

Si je passe à la conférence d'Alexandre Arkhangelski, je crois que nous avons eu là une perspective futuriste, un bilan qui est

## Demains précaires

très dur, pour lui-même et pour les autres. Mais l'Europe était singulièrement absente de son discours. La question que j'aimerais lui poser est l'envers de la première. En quoi l'Europe peut-elle contribuer à l'avenir proche de la Russie ?

**BRONISLAW GEREMEK** : J'aurais aimé vous parler de la Russie et non de la Pologne, pas pour éviter un problème difficile, mais parce que je crois que la situation de la Pologne est plus claire que celle de la Russie. Je suis par conséquent plus passionné par ce qu'Alexandre Arkhangelski a dit de son pays. Parlons quand même de la Pologne. Quand mes amis non polonais me demandaient ce que la Pologne allait apporter à l'Union européenne, avant que nous y entrions, ma réponse était : « Nous allons vous apporter des problèmes, vous n'allez pas vous ennuyer ». Et je crois que nous avons tenu cette promesse !

Ce que la Pologne a apporté à l'Union européenne, c'est une très forte conscience antitotalitaire. Il faut voir en cela l'effet d'une certaine expérience vécue, qui a ajouté à l'idée principale qui fait de l'Europe une idée de la liberté. L'expérience antitotalitaire crée une certaine sensibilité qui est ce que nous apportons à l'Union européenne. Il y a d'ailleurs une question qu'on pourrait adresser en retour aux pays membres de l'Union européenne : qu'ont-ils apporté aux nouveaux pays ? — des sous, mais pas des idées. C'est un problème qui me semble, politiquement parlant, très important. Le 1<sup>er</sup> mai 2004, les dix pays qui sont entrés dans l'Union européenne, dont huit étaient postcommunistes, avaient le sentiment d'un moment de bonheur. A minuit, le 1<sup>er</sup> mai 2004, je me rappelle que j'avais les larmes aux yeux. Car j'avais le sentiment que c'était un moment historique, pas seulement pour

## Demains précaires

mon pays, mais aussi pour l'Europe. Mais qu'y avait-il de l'autre côté des frontières ? — Il y avait le fantôme du plombier polonais. La différence entre ces deux réactions est très <sup>p.213</sup> importante pour l'avenir de l'Union européenne et des rapports entre anciens et nouveaux pays membres.

Ce qui s'est fait maintenant, c'est une unification européenne entre l'Est et l'Ouest européens. Car la frontière, pour le moment, entre l'Europe et l'autre monde, ce n'est pas, me semble-t-il, celle qui passe entre la Pologne et la Biélorussie ou l'Ukraine, mais celle qui sépare la Pologne de la Russie. Là, il n'y a pas de frontière, réelle, à part l'enclave de Kaliningrad. Pourquoi ? Parce que la Russie est un pays qui ne se déclare ni comme un pays à l'identité européenne ni comme un pays aspirant à l'Union européenne. J'insiste sur les deux points. En termes d'identité, il est clair qu'il n'y a pas d'Europe sans la musique de Tchaïkovski, sans Pouchkine, Tchekhov et bien d'autres. Mais la Russie, jusqu'à maintenant, n'aspire pas à adhérer à l'Union européenne. La Biélorussie et l'Ukraine, en revanche, sont des pays qui ont été liés à la Pologne, en particulier au grand-duché de Lituanie — un grand État multinational, très particulier. Et ces pays aspirent à adhérer à l'Union européenne. Le problème est donc de savoir comment vont s'établir les rapports entre les pays limitrophes, c'est-à-dire les pays comme les républiques Baltes, la Lituanie en particulier, et la Pologne d'une part, et d'autre part entre la Biélorussie, l'Ukraine et une Russie qui n'aspire pas à adhérer à l'Union européenne. L'Ukraine se trouve presque dans la situation de test pour les intentions et l'apport polonais à l'Union européenne. Le fait qu'à un certain moment le Parlement européen ait porté les écharpes orange vient de ce que les Polonais, les Hongrois, les Lituaniens et

## Demains précaires

quelques autres l'ont d'une certaine façon contaminé par l'idée que la liberté ukrainienne est une chose importante pour l'Europe.

Mon problème est de savoir quel sera l'avenir de l'Union européenne et des élargissements de l'Union européenne. Je vais répondre à une question que vous ne m'avez pas posée — mais qui est un peu présente derrière celle que vous m'avez posée. Que se passe-t-il avec la Pologne ? Qu'est-ce qu'il y a avec ce pays qui s'est battu pour la liberté, est entré dans l'Union européenne, et maintenant semble être entré dans une crise de la démocratie — qui semble s'éloigner par ses orientations récentes des principes de la démocratie. Je crois, d'abord, que la Pologne est un pays démocratique et qu'elle va probablement régler ses problèmes par des élections qui seront démocratiques. Mais en même temps le véritable problème, qui apparaît dans tous les pays postcommunistes entrés dans l'Union européenne, mais — me semble-t-il après avoir écouté Alexandre Arkhangelski — qui se pose aussi à la Russie, c'est la faiblesse du système des *Jackson's Balances* dans le <sup>p.214</sup> système de la démocratie. La chose très importante, ce ne sont pas seulement et pas avant tout les élections démocratiques, mais c'est le système institutionnel qui assure l'équilibre et le contrôle. Peut-on parler de liberté d'expression quand il y a une tendance de la part du pouvoir à dominer les médias, à introduire ce sentiment de crainte, de peur, qui ensuite pousse les journalistes et les gens des médias à dire ce qui plaît au gouvernement ? Le principe de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, en fait, n'est pas pratiqué par ces jeunes démocraties, ces pays qui retrouvent la démocratie après un demi-siècle d'un régime qui n'était pas démocratique. Il est très difficile de créer un système de contrepoids et de contrôles. Ralf Dahrendorf

## Demains précaires

a écrit en 1989, au moment même où la Pologne changeait de régime, un essai sur la révolution polonaise. Il y disait qu'il n'est pas très difficile de changer un régime. Il suffit pour cela qu'il y ait la volonté d'un peuple : en une semaine le régime est changé. Il n'est pas si difficile non plus de changer l'économie et les institutions. Il faut pour cela quelques mois, peut-être quelques années. Mais on ne peut former une culture démocratique, une culture politique de la démocratie, que comme on soigne un gazon anglais : en la cultivant pendant des siècles... Ce n'est pas très optimiste comme prévision pour nos pays, mais c'est ce qui permet de comprendre la situation de la Pologne ou le succès des tendances populistes qui apparaissent en Slovaquie et dans d'autres nouvelles démocraties. Il faut voir qu'une des raisons en est la faiblesse de la culture politique et celle des institutions de contrôle et d'équilibre qui font partie de la culture démocratique.

**ALEXANDRE ARKHAGELSKI** : Je vais parler beaucoup plus brièvement, ne serait-ce que pour ne pas tourmenter la traductrice. Qu'est-ce que la Russie a donné et peut donner à l'Europe ? Au XX<sup>e</sup> siècle la Russie a donné à l'Europe l'exemple même de la façon dont il ne faut pas se conduire. Aujourd'hui et demain la Russie donne deux choses à l'Europe. La première, c'est que sur le fond russe, les différentes composantes de l'Europe se sentent également dissemblables de la Russie, et il est utile d'avoir un voisin dont on se sent également distant, cela aide l'Europe à se sentir unie... La seconde chose, très importante, c'est que nous allons dire à l'Amérique ce que vous avez envie de lui dire, mais avez peur de lui dire. Pour le reste, certes, il nous faudra beaucoup de décennies pour acquérir une nouvelle culture, une nouvelle culture politique, de nouvelles valeurs, qui ne remplaceront pas les

## Demains précaires

précédentes, mais qui les moderniseront. Et si nous trouvons le p.215 chemin qui nous mènera vers nous-mêmes, du même coup nous rendrons un certain service à l'Europe.

**BRONISLAW BACZKO** : J'ai été très frappé d'entendre mon ami Bronislaw Geremek dire qu'il faut des siècles, puis Alexandre Arkhangelski affirmer qu'il faut du temps pour que se forme une nation citoyenne. Avant-hier, Marc Augé a parlé de la pesanteur du temps dans le processus que nous léguons à l'avenir. Mais le problème qui se pose dans les deux exposés est de savoir si le temps ne manque pas.

Dans la vision qu'Alexandre Arkhangelski nous a présentée, on a l'impression que l'immensité des tâches l'emporte sur le temps disponible, parce que nous vivons dans une période où l'histoire tend à s'accélérer, et non à ralentir. Pensez-vous que vous disposez des ressources de temps dont vous avez besoin ?

Quant à Bronislaw Geremek, il y a une question à laquelle il a partiellement répondu. Dans son exposé, il a signalé qu'au XV<sup>e</sup> siècle on voyait l'Europe sans la Moscovie et sans l'Empire ottoman. Pour l'époque actuelle, il nous a donné la réponse concernant la Moscovie : elle n'aspire pas à être en Europe. Et l'Empire ottoman ?

**BRONISLAW GEREMEK** : L'Empire ottoman n'existe plus...

**BRONISLAW BACZKO** : ...Ça je le savais...

**BRONISLAW GEREMEK** : J'étais il y a une semaine à Ankara et Istanbul. J'observais le travail qui se fait maintenant en Turquie

## Demains précaires

pour s'adapter aux exigences de l'Union européenne. J'ai été très impressionné par la volonté politique de s'adapter aux standards européens. Quand le président Abdullah Gül, islamiste modéré, nous a dit comment on y assure la liberté d'expression, comment on y introduit les libertés nécessaires dans le système judiciaire, ce qui m'a vraiment touché et frappé, c'est qu'il a précisé que les Turcs font cela, non parce que l'Union européenne le demande, mais parce qu'ils en éprouvent le besoin. Entre vous et moi, j'avais le sentiment que c'est l'Europe qui pousse la Turquie sur la bonne voie pour la seconde fois. La première modernisation, avec Kemal Atatürk et les kémalistes, était liée, en grande partie, à l'influence de la France — c'est la France qui a été l'instrument de la p.216 modernisation. L'Europe a maintenant l'immense chance de créer une seconde modernisation de ce très grand pays.

Je ne cacherai pas que l'idée de voir à l'intérieur de l'Union européenne un pays qui a maintenant quatre-vingt-dix millions d'habitants et qui demain en aura cent millions, et qui de surcroît est à quatre-vingt-dix-neuf pour cent islamique, me fait peur. Car cela met en question toute l'utopie européenne qui avait à sa base le sentiment d'une communauté spirituelle. Ce n'est pas le problème religieux, mais celui de certaines valeurs spirituelles, en particulier la notion de la dignité de l'homme, notion qui est aussi bien l'héritage du christianisme que celui de ce qu'on appelle la pensée humaniste ou la pensée laïque. C'est un monde différent. Et c'est un monde différent qui, entrant dans l'Union européenne, risque de mettre en question son unité interne.

Mais imaginez l'immense chance qu'a l'Europe, par cela, de jouer un rôle géopolitique. A ce moment, je cesse d'être historien. Je pense moi aussi que l'Union européenne, comme la Russie, s'est

## Demains précaires

faite au croisement de l'histoire et de la géographie. L'entrée de la Turquie dans l'Union européenne détruit d'une certaine façon l'histoire et détruit d'une certaine façon la géographie, car il ne fait pas de doute que la Turquie entière n'appartient pas à l'Europe, géographiquement parlant. Mais il ne fait aucun doute — j'ai conscience de parler ici en politique, non en historien — que si l'Europe veut jouer un rôle global, si elle veut avoir une place dans le concert mondial, elle a besoin de la Turquie.

Avec la Turquie, elle sera plus forte. La leçon que l'Europe peut donner au monde islamique, en particulier, est qu'il n'y a pas de sentiment de haine de la part de l'Occident à l'égard du monde islamique. Ce serait la preuve que l'Union européenne, et l'Europe d'une certaine façon, n'est pas un club chrétien mais une communauté ouverte. Cela montrerait finalement qu'un pays situé comme la Turquie, en devenant membre de l'Union européenne, peut rapprocher l'Europe des sources de conflits. Et l'Europe pourrait être efficace face à ces conflits. Car de toute façon elle paie le prix des conflits du Moyen-Orient. Son impuissance, son incapacité à jouer un rôle de conciliation dans cette région, pèsent sur elle. Avec la Turquie, elle aurait de meilleures chances.

A la question : « La Turquie devrait-elle faire partie de l'Union européenne ? », ma réponse pour ce soir est que nous ne sommes pas obligés de répondre maintenant. Car les négociations dureront de douze à quinze ans. Je crois que le président de la République <sup>p.217</sup> française, en donnant pendant la campagne électorale une réponse immédiate, a d'une certaine façon mis en doute le processus de négociation. Mais après les élections, Nicolas Sarkozy a déclaré que les négociations devaient continuer. La France ne les bloque pas. Et puisque cette négociation durera de douze à quinze

## Demains précaires

ans, je me permets de rappeler que la Pologne a commencé la sienne en 1989. Je me rappelle les premiers entretiens avec Jacques Delors, président de la Commission européenne d'alors. Je me rappelle les négociations sur le traité d'association polonais. La Pologne a été le seul pays de cette nouvelle Europe à obtenir que dans le traité d'accession figure une phrase par laquelle elle déclarait sa volonté et son espoir d'adhérer à l'Union européenne. Qu'a répondu l'Union européenne ? — qu'elle prenait acte de cette déclaration. Pour avoir la véritable réponse, nous avons ensuite dû attendre quinze ans. De toute façon les négociations sont longues. Et je crois que ceci vaut aussi pour le cas turc.

**ALEXANDRE ARKHANGELSKI** : Je m'excuse, mais je vais commencer par citer des vers, des vers de Mandelstam.

J'abhorre de Batiouckov la superbe : « Quelle heure il est ? », demandait un curieux. Le poète lança : « L'Eternité ! » (1912).

Ces vers veulent dire qu'il faut s'occuper de ce dont il nous est donné de nous occuper aujourd'hui, et là où nous sommes, sans nous préoccuper du futur. En définitive, l'histoire tout entière a eu lieu en dépit des circonstances, et pas grâce aux circonstances. Sinon, il y a longtemps qu'elle serait achevée... Regardons le destin de la nouvelle Russie. Bien sûr nous sommes chagrinés par le développement politique actuel. Mais si l'on compare avec le passé proche, il faut convenir que nous avons su parcourir un chemin qui semblait impossible à parcourir en quinze années. L'économie ? je me rappelle très bien l'état des choses en décembre 1991. Quand passaient des amis étrangers, je leur faisais faire une excursion au plus grand magasin d'alimentation de Moscou, place de l'Insurrection. Il y avait dix mille mètres carrés

## Demains précaires

de surface et sur les étals vides on ne trouvait que des boules de suif et quelques boîtes d'allumettes. Or c'était il y a seize ans. En seize ans, nous avons fait plus que mettre fin à un début de famine, nous avons créé une économie absolument différente. Et il ne faut pas venir dire que c'est grâce au prix du pétrole. Quand nous faisons les réformes, entre 1995 et 1999, le prix du baril ne faisait que chuter, il était de neuf dollars, et c'était moins que le prix de revient. Neuf dollars quand le prix réel était douze dollars. Venez en Russie <sup>p.218</sup> et voyez les transformations. Ce qui semblait impossible a été fait par ces nouveaux businessmen en jaquette rouge et arborant des chaînes énormes en or sur le poitrail. Ils ont transformé le pays en ce en quoi ils étaient capables alors de le transformer. Aujourd'hui ils ont abandonné leurs tenues criardes.

Deuxièmement il semblait qu'après la totale disparition de l'éthique du travail sous le régime soviétique, il serait impossible de restaurer la simple habitude de travailler. Aujourd'hui les Russes travaillent beaucoup et très bien. Certes la productivité dans les entreprises industrielles ne croît pas aussi vite qu'il serait souhaitable, mais dans toute l'économie postindustrielle, on travaille excellemment. Mes étudiants à la Haute Ecole d'Économie à Moscou travaillent en dehors de leurs études dès la deuxième année, et, en cinquième année, ils travaillent cinq à sept heures par jour en plus des cours, et ensuite ils vont encore faire du sport, ou restent pour des discussions. Et ils ne se plaignent pas. L'éthique du travail est restaurée alors qu'on pensait que c'était impossible.

Et tout cela en quinze ans ! C'est la raison pour laquelle il faut cesser de demander « Quelle heure il est ? », mais encore répondre « l'Éternité ! ». Il faut accomplir ce qui est possible et il faut faire preuve de volonté historique. La partie active de la

## Demains précaires

société russe actuelle est depuis longtemps prête aux changements. Et l'État russe doit reconnaître deux choses :

D'abord qu'il faut régler le problème de la pauvreté dans notre pays, ne serait-ce que parce que s'il y a des pauvres dans un pays, cela nuit à tout le pays.

En second lieu qu'il faut cesser de mettre des obstacles à l'activité de la partie entreprenante de notre société. Si ces deux conditions sont remplies, tout est possible.

**BRONISLAW GEREMEK** : Je ne veux pas me montrer provocateur, mais j'aimerais dire simplement ce que je pense sur l'état actuel de la Russie. Elle a cessé d'être l'Union soviétique. C'est un chapitre clos, je crois que nous en sommes tous conscients. Mais je ne suis pas sûr que la Russie ait abandonné l'idée impériale. Alexandre Arkhangelski a dit qu'il fallait créer une nation citoyenne, et je crois que c'est une très belle tâche. Mais cette tâche ne repose sur aucune tradition dans l'histoire russe, et ne trouve pas son expression dans la politique actuelle.

Pourquoi n'y a-t-il pas de tradition démocratique en Russie ? Quand j'ai parlé de cela à l'historien Dimitri Likhatchev, il m'a <sup>p.219</sup> répondu que je parlais de la situation d'après les Tartares, d'après le XIII<sup>e</sup> siècle, mais qu'auparavant il y avait la démocratie. Là-dessus, nous sommes tombés d'accord... A Novgorod, il y avait un système démocratique. Mais ensuite ? Il n'y a pas de tradition démocratique. Il y a eu le moment de Stolypine, celui des « cadets » (Démocrates constitutionnels), il y a des essais, mais il n'y a pas de tradition démocratique.

La démocratie qui s'installe maintenant, appelons-la, avec

## Demains précaires

certaines analystes, une démocratie libérale. Cette démocratie se définit par des procédures, mais ne pratique pas cette idée globale de la démocratie qui place le citoyen en son centre. A Genève, nous sommes dans un pays où les décisions principales, celles qui concernent l'État suisse, sont prises par les citoyens. Pouvez-vous imaginer une telle situation en Russie ? Est-ce que là-bas, la géographie et la tradition historique n'empêchent pas une telle évolution ? Nous avons parlé du problème du temps, qui est un problème capital. Mais un observateur, examinant l'évolution de la situation en Russie avec objectivité et sympathie, ne peut pas ne pas voir qu'à un certain moment, à l'époque de Boris Eltsine, le peuple russe a éprouvé un sentiment d'humiliation. Il y avait un processus de démocratisation, qui donnait une certaine place aux citoyens. Puis on a fait marche arrière, sur le plan de l'élément citoyen. Ai-je tort ?

**GEORGES NIVAT** : Voilà, nous avons entendu les deux frères slaves, peut-être le frère russe veut-il ajouter quelque chose, après quoi nous donnerons la parole à la salle.

**UNE VOIX** : Aux frères suisses ! (*rires*)

**ALEXANDRE ARKHANGELSKI** : Qu'est-ce que la tradition ? C'est une ancienne novation, qui est devenue tradition. Quand les frères suisses, de typiques montagnards, sont descendus de leurs montagnes, ils n'avaient pas encore toutes leurs traditions démocratiques. Eh bien, elles sont apparues ! Et puis je veux dire aussi qu'il est toujours très étonnant pour moi d'entendre mes amis et contradicteurs occidentaux répéter mot pour mot ce que dit le pouvoir russe actuel, par exemple par la bouche de son

## Demains précaires

principal idéologue, M. Sourkov. A savoir qu'il existe une matrice russe inchangée, laquelle exclut la démocratie complète en Russie, que la p.220 démocratie en Russie ne peut être que subordonnée au pouvoir et qu'il faut tenir compte de cette matrice russe, que, par conséquent, nous n'avons pas besoin de *self-government* local, ni de vrai Parlement, ni d'élections au scrutin uninominal, il vaut mieux que ce soit sur des listes élaborées par les partis, etc. etc... Si nous sommes pour la liberté, alors comment pouvons-nous tomber d'accord avec les adversaires de la liberté ? Ma prémisse à moi, c'est qu'il n'y a pas de matrice russe. Il y a une longue, une pénible, une déplaisante expérience historique. Nous pouvons en tirer des déductions, mais ce n'est pas obligatoire. L'Espagne a commencé de sortir de son impasse politique vingt ans avant nous, avant la Russie actuelle. L'Espagne n'avait pas de tradition démocratique. Il y avait, pour structurer la culture espagnole, l'Eglise catholique, comme il y a l'Eglise orthodoxe en Russie. Certes l'Espagne a eu un roi, et nous n'en avons pas, mais nous avons des prétendants...

**NICOLAS LEVRAT** : J'aimerais poser une question à Bronislaw Geremek. Monsieur le député et cher concitoyen européen, il me semble que le discours sur l'Europe que vous nous avez livré ce soir a évolué par rapport à des écrits ou des discours antérieurs qui furent les vôtres. Votre discours s'inscrit dans une tendance lourde, actuellement en Europe, qui souligne le retour en grâce des nations. C'est un discours qui est en contradiction avec ceux qui étaient au fondement de l'élan européen. Vous connaissez comme moi, et avez cité plusieurs fois les écrits de Denis de Rougemont sur l'Europe, qui étaient fortement, pour ne pas dire violemment antinationaux. Mais vous nous dites que c'est par la

## Demains précaires

volonté des nations que l'Europe peut avancer. Soit. Mais des questions sérieuses apparaissent si on admet ce postulat.

Premier problème : la volonté des nations — celle qui fait avancer l'Europe — s'exprime au travers des États. Si l'Europe n'a pas détruit les nations, elle n'a pas détruit non plus les États. Au contraire, il est à craindre qu'elle n'encourage aujourd'hui la naissance des États. Cela pourrait ne plus permettre la coïncidence entre la quête de paix et le projet européen. Quand Jacques Delors parle de fédération d'États-nations, ne pense-t-il pas, comme peut-être vous le pensez vous-même — j'aimerais précisément vous entendre à ce propos —, aux nations qui n'ont pas d'État en Europe. Si vous voulez exister en Europe, ayez votre État. Après tout, pourquoi pas ? D'ailleurs, il me semble que ceci est aujourd'hui la pratique qui sied à l'Union européenne. Ainsi en 2004, sur les huit nouveaux États membres issus des anciens pays p.221 communistes, six n'étaient pas des États quinze ans plus tôt. Encore une fois, pourquoi pas ?

Mais cela pose deux problèmes sur lesquels j'aimerais vous entendre. Que dit-on aux nations sans État ? Que dit-on aux Flamands qui aujourd'hui, en nombre assez considérable, réclament une indépendance ? Que dirons-nous aux Basques, dont le président du gouvernement a fixé au 28 octobre 2008 la date du référendum sur l'autodétermination ? Que dire aux Catalans, qui dans le statut qu'ils ont adopté l'an dernier pour la Catalogne, ont défini la nation catalane ? Ce n'est pas encore un État, il est vrai. Que dire, évidemment, aux Écossais, aux Gallois, aux Bretons, aux Bavarois, aux Savoyards ? Elles sont nombreuses en Europe, ces nations qui ont des prétentions reposant sur des fondements historiques souvent intéressants et probablement défendables. En

## Demains précaires

Europe, ce n'est pas une question qui se pose pour un futur très lointain. J'ai parlé du 28 octobre 2008. On sait aujourd'hui qu'il faut aussi répondre à l'aspiration nationale et étatique du Kosovo. Toutes ces questions me paraissent liées.

Cela m'amène à un second problème, qui sera beaucoup plus bref à exposer. Si effectivement ce vecteur étatique des nations européennes conduit à ce que toutes les nations aient leur État, alors nous aurons une Europe, non à 27 mais à 35, 50, 80, peut-être 100 entités souveraines, qui seront les vecteurs du processus de décision européen. Or vous savez, par votre expérience pratique, qu'une Europe comportant un tel nombre d'entités souveraines ne fonctionnera pas. A moins d'inventer des modalités du processus de décision qui contournent ces États-nations — ce qui précisément serait en contradiction avec le postulat initial — on aura une Europe qui ne fonctionnera plus. Et une Europe qui ne fonctionnera plus avec un grand nombre de nations et d'États-nations permettra à ces derniers de revenir à une bonne vieille tradition européenne qui est, vous le savez, le conflit.

Alors, je dois le dire, ce discours qui aujourd'hui revalorise les nations dans la construction européenne n'est pas sans m'inquiéter. Aussi j'espère, Monsieur le député, que vous allez m'expliquer que je vous ai mal compris et que mes questions m'ont pas de sens.

**BRONISLAW GEREMEK** : Je ne peux pas vous expliquer que vous m'avez mal compris. Vous m'avez très bien compris. D'abord, sur le plan personnel, c'est aussi un constat amer que je fais, moi qui suis attaché à la communauté européenne, à l'Europe en tant que communauté, ainsi qu'à la conviction que la responsabilité des

## Demains précaires

États-nations dans la triste histoire <sup>p.222</sup> du XX<sup>e</sup> siècle nous amène à cette idée que l'Europe ne doit pas être le problème, mais la solution du problème. Je constate néanmoins comment vont les choses.

L'Europe a besoin d'un nouveau traité, nous le savons. Elle disposait d'un traité constitutionnel, elle l'a refusé. Et maintenant, pour le traité abrégé, qui est le salut de l'idée européenne, il y a des blocages. Ils viennent de l'égoïsme national. Quand il y a des pays, des États, des nations qui bloquent, par exemple, la charte des droits fondamentaux, ce sont les gouvernements qui bloquent. Je pense aux Britanniques ou aux Polonais : le peuple anglais ne bloque pas la charte. Un citoyen européen pourra se référer à la charte partout sauf en Grande-Bretagne. En revanche un citoyen britannique, qui aussi est un citoyen européen, lorsqu'il ira en Pologne ou en France, ne pourra pas se référer à une charte qui pourtant lui donne des droits beaucoup plus larges. C'est contre la volonté des peuples que les gouvernements agissent. Ce sont les États-nations qui se défendent. Tel est le sens de la phrase que j'ai citée — et que j'ai citée avec un sentiment d'amertume. La réalité est telle que si nous voulons faire progresser l'Union européenne, nous devons obtenir la volonté politique des États-nations.

C'est une tâche nouvelle, que jusqu'à maintenant nous n'avons pas su réaliser, parce que nous avons tous pensé que l'intégration européenne était un immense succès, un succès épatant — il suffit de comparer le demi-siècle écoulé avec les siècles précédents, où l'Europe était le continent des guerres. Si c'est ainsi, si on voit l'égoïsme national revenir sous la forme du patriotisme économique, que faut-il faire ? Il faut travailler à convaincre les citoyens des pays européens qu'il vaut la peine de faire quelque

## Demains précaires

chose ensemble, les Finnois et les Français, les Danois et les Tchèques ou les Estoniens. C'est ma première réponse.

Seconde réponse concernant le problème de l'État-nation redevenant une réalité politique virtuellement dangereuse. Il y a seize ans, je parlais avec Vaclav Havel, à Bratislava, dans ce pays qu'on appelait alors la Tchécoslovaquie, qui était une fédération de deux peuples liés par la culture, par l'histoire et par la langue. Je voyais une manifestation d'un groupe demandant l'indépendance globale. Et je disais à mon ami Havel : « Tout de même, ce n'est pas sérieux. » Il m'a répondu : « En effet, ce n'est pas sérieux. C'est folklorique. » J'ai ensuite parlé avec un de mes amis slovaques, devenu Premier ministre après l'indépendance slovaque. Je lui ai dit : « Ce n'est pas possible. Vous voulez vraiment diviser la Tchécoslovaquie en deux ? On a <sup>p.223</sup> tendance à s'entendre, actuellement, plutôt qu'à s'affirmer dans des identités étatiques et nationales. » « Oui, a-t-il répondu, parce que l'Union européenne donne le cadre dans lequel il y a aura une place pour la République tchèque et pour la Slovaquie. » Paradoxalement, l'idée de l'Union européenne comme un ensemble de peuples et d'États-nations, détruisait un peu notre rêve, nous qui pensions que l'Europe peut se faire avec l'idée fédéraliste — idée qu'on peut appeler autrement, pourvu qu'elle implique celle de communauté.

Pouvons-nous dire au Kosovo : « Restez avec la Serbie, soyez ensemble avec les Serbes, et l'Union européenne va vous accepter comme un pays membre » ? On pouvait peut-être le faire il y a dix ans. On ne l'a pas fait. Maintenant il est trop tard, puisqu'il y a une volonté d'indépendance.

Le problème basque est dramatique. Celui de la Catalogne ne l'est pas autant. La Catalogne a le sentiment d'avoir une identité

## Demains précaires

nationale. Ce qu'on appelle le nationalisme catalan n'est pas agressif. C'est l'affirmation d'une identité nationale différente. Qu'est-ce qui fait survivre l'unité espagnole ? — la monarchie. Pourra-t-on attribuer longtemps à la monarchie ce rôle de ciment ? — on l'ignore.

Prenons la Belgique : qui pourrait comprendre qu'elle est un pays en train d'éclater ? L'élément principal de l'unité de la Belgique, c'est, ici encore, la monarchie. Mais c'est aussi Bruxelles, qui se trouve en territoire wallon et dont on ne sait pas que faire. C'est enfin l'immense dette publique, qu'il serait impossible de partager — car on peut partager des avoirs, mais pour les dettes, il faut des guerres. Nous sommes dans une situation qui dépasse la crise du référendum négatif.

C'est une crise profonde, et à mon sens c'est une crise de l'idée même de citoyenneté européenne. Nous l'avons négligée. Il ne suffit pas de dire qu'on est citoyen européen quand on est citoyen d'un pays membre. Il faut se demander ce que la citoyenneté européenne ajoute à la citoyenneté nationale. Jusqu'à maintenant, l'Union européenne ne répond pas clairement à cela. Pensez à un citoyen romain : il pouvait être grec ou syrien, mais il savait que la citoyenneté romaine lui apportait quelque chose.

Je dirai, pour conclure, que je vous ai exposé mes doutes. Je vous ai dit que je suis du côté du rêve européen. Et je crois qu'il y a une forte présence de ce rêve, qui organise collectivement les Européens. Mais il faut maintenant chercher des moyens pragmatiques, politiques, des moyens « à la Jean Monnet », qui pourraient relancer le projet européen en lui donnant le caractère de ce qu'Alexandre Arkhangelski a appelé la société civile, la société citoyenne, qui <sup>p.224</sup> mettrait le citoyen au centre du

## **Demains précaires**

processus européen. Alors, peut-être, le problème des intérêts nationaux différents et celui de ces identités qui font éclater ou semblent faire éclater les cadres, s'affaibliront-ils. Mais pour cela il faut que l'Union européenne fournisse un travail que jusqu'à maintenant elle n'a pas fait.

@

### A PROPOS DE MON FILM *BAMAKO* <sup>1</sup>

#### INTRODUCTION

par Yaël Reinharz Hazan  
Codirectrice des États généraux des Droits humains

@

p.225 C'est un grand honneur d'avoir été conviée à présenter Abderrahmane Sissako et son film *Bamako* à l'occasion de cette cinquième soirée des « Demains précaires ».

On ne présente pas Abderrahmane Sissako, on le rencontre. En regardant ses films, en ayant comme ce soir la chance de pouvoir l'écouter. Mon plaisir sera donc de vous emmener vers son engagement, sa poésie et son élégance.

Abderrahmane Sissako, cinéaste et producteur, opère en territoire politique. Il défend le cinéma de l'Afrique contemporaine, mais il défend également l'Afrique et pose avec audace la question des responsabilités.

Aucun tribunal n'est à même de juger les institutions financières internationales ? Il va l'inventer. Dans la cour de la maison de son père à Bamako, où il a grandi. En faisant appel à de vrais juges, de vrais témoins, de vrais avocats, il va instruire le procès que la société civile pourrait intenter à la Banque mondiale et au Fonds monétaire international. Il va interroger les complicités, y compris africaines ; porter à l'écran, et devant nos yeux, la « dynamique du destin africain ».

---

<sup>1</sup> 5 octobre 2007.

## Demains précaires

Procès fictif au cœur du réel, ou alors procès réel que seule la fiction est à même d'intenter ? *Bamako* est « un acte de dénonciation cinématographique » comme aime à le suggérer Abderrahmane Sissako.

Et le résultat est surprenant, à l'image de son auteur.

p.226 Né dans ce qu'on appelait jadis la « contrée des Maures », la Mauritanie, le pays de sa mère, il grandit à Bamako au Mali, le pays de son père. En 1983, de retour en Mauritanie, il décide de partir pour Moscou.

Abderrahmane Sissako vit alors à Nouakchott et il a envie « de sentir vibrer le monde ». Il fréquente le Centre culturel soviétique de sa ville, dévore la littérature russe et française, désire « partir là-bas ». Il obtient une de ces fameuses bourses de l'amitié entre les peuples que l'Union soviétique offrait alors aux étudiants venus du tiers-monde et se présente au concours d'entrée de l'Institut fédéral d'État du Cinéma de Moscou, la grande école soviétique du cinéma.

Il y séjournera jusqu'en 1989, vivant les années de transition jusqu'à la « révolution d'en haut », la Perestroïka, en apprenant le langage de l'image et « en découvrant l'humanité », précise-t-il. Il n'aura pas le temps d'expérimenter cette « mathématique du destin russe », pour citer Georges Nivat, que les « Demains précaires » ont abordée hier.

Très vite, ses œuvres sont projetées dans les plus grands festivals : Cannes en 1991 avec son court-métrage de fin d'études *Le Jeu*. Cannes encore en 1993 avec *Octobre*, qui le consacre dans la sélection officielle « Un certain regard ». Suivront ensuite des films entre fiction et documentaire, *Le Chameau*, *Les Bâtons flottants*, *Sabriya*, *Rostov-Luanda*, et ses œuvres les plus

## Demains précaires

récentes : *La Vie sur la terre*, *En attendant le bonheur*, *Bamako*.

Abderrahmane Sissako est à Venise, Berlin, Cannes. Cannes encore en mai dernier, en tant que membre du jury de ce prestigieux festival. Inlassablement, il transmet l'Afrique avec ses films intimistes, poétiques et politiques, ses films « d'une autre militante ». *Bamako*, son œuvre la plus récente, est une dénonciation impitoyable de l'Occident prédateur et indifférent au sort des populations, une mise en procès de l'Afrique victime de ses propres richesses, du mensonge de ses élites et des complicités des systèmes.

Mais Abderrahmane Sissako, « montreur » de réalités, est aussi un producteur qui utilise sa notoriété pour soutenir les réalisateurs du Sud, ceux qui rendent visibles par l'image et le propos, les gens et leur dignité.

Aujourd'hui, Abderrahmane Sissako travaille à une adaptation des *Bas-Fonds* de Gorki pour la chaîne de télévision Arte, récit qu'il transpose en... Mauritanie.

Que nous dit Abderrahmane Sissako ? Que le fil est tenu entre le Nord et le Sud, qu'il est porteur de violence inouïe. Que l'impunité est une plaie qui ronge, humilie et porte à la dérive, aujourd'hui, maintenant, des millions d'individus. Il nous interpelle. Découvrez en écho *La Vie sur terre* et *Bamako*, vous verrez combien l'indifférence nourrit la violence et combien il importe d'aller à la rencontre de l'Autre.

Messager d'Afrique, d'Europe et d'ailleurs encore ; nomade mais aussi représentant de l'humanité, Abderrahmane Sissako est un cinéaste avant tout, un artiste du réel qui ouvre les portes.

Je lui donne la parole afin qu'il vous emmène...<sup>p.228</sup>

@

## Demains précaires

**ABDERRAHMANE SISSAKO** Peu de temps après sa naissance en 1961 à Kiffa en Mauritanie, la famille d'A. S. émigre à Bamako au Mali, le pays de son père, où il suit une partie de ses études primaires et secondaires. De 1983 à 1989 il étudie le cinéma à l'Institut fédéral d'État du Cinéma de Moscou. C'est là qu'il tourne ses premiers courts-métrages dont *Octobre* (présenté en 1993 au Festival de Cannes). Il s'installe en France au début des années 1990 et tourne plusieurs films qui obtiennent des distinctions internationales.

Dans son abondante filmographie, on peut citer : *La Vie sur terre* (1998), *Heremakono. En attendant le bonheur* (2002), *Bamako* (2006, Prix Lumière du meilleur film étranger).

## CONFÉRENCE

### Abderrahmane Sissako

@

p.229 Je demande votre indulgence. Il n'est pas facile pour moi de parler devant un public si éminent. J'exerce un métier de l'image, non de la parole. Je ne suis pas quelqu'un qui écrit. Donc ma voix va certainement trembler et je serai souvent perdu. Je perdrai le fil de mes idées et m'arrêterai de temps en temps. Mais il y a une chose qui me facilite la tâche. J'ai la conviction, la certitude que l'homme est partout semblable et qu'il est malgré tout attentif à l'autre. Même si je ne sollicitais pas votre indulgence, je suis sûr qu'elle est acquise d'avance. J'ai beaucoup hésité à venir et à prendre la parole. J'ai même failli renoncer. Non parce que les Rencontres Internationales de Genève ne seraient pas importantes pour moi, mais parce que je me disais que le cinéma que j'essaie de faire et les images que je montre sont plus importants que toute parole que je pourrais prononcer devant vous.

Ce matin, je me suis promené dans les rues de Genève et j'ai acheté un livre de Vassili Grossman. J'avais un peu lu cet auteur en russe. Son roman *Vie et Destin* m'avait bouleversé et continue de

## Demains précaires

m'accompagner. C'était un homme courageux, un humaniste rare, qui avait une vision du monde forte, en plein stalinisme. Le hasard fait que dans la préface de *Tout passe*, Georges Nivat a écrit ceci : « Une œuvre gigantesque et ordonnée, une *Guerre et Paix* du XX<sup>e</sup> siècle. Dans la grande littérature russe de la résistance morale, l'un des livres les plus lisibles et les plus vastes. » Un des personnages de ce roman, Ivan Grigorievitch, qui revient de vingt ans de camp, explique à Anna sa vision de la liberté. « Autrefois, dit-il, je pensais que la liberté c'était la liberté de parole, la liberté de la presse, la liberté de la conscience. Mais la liberté s'étend à toute la vie de tous les hommes. La liberté c'est le droit de s'aimer, de faire ce que l'on veut, de faire des <sup>p.230</sup> chaussures et des manteaux, c'est le droit pour celui qui a semé de faire du pain, de le vendre ou de ne pas le vendre s'il le veut, c'est le droit pour le serrurier, le fondeur d'acier, l'artiste de vivre et de travailler comme ils l'entendent et non comme on le leur ordonne. Mais il n'y a pas de liberté, ni pour celui qui écrit des livres ni pour celui qui sème le blé, ni pour celui qui fait des bottes. » Cette phrase résonne encore pour moi sur ce continent qui est l'Afrique.

Je ne pense pas et je ne comprends pas qu'un continent puisse appartenir à quelqu'un. Un pays ne peut pas appartenir à quelqu'un, une ville non plus. Je pense qu'un individu peut s'approprier une rue, à la limite. Si je vous parle de l'Afrique, ce n'est pas parce que je me sens différent de ceux qui sont ici. Je vous parle d'Afrique parce que c'est pour moi, aujourd'hui, un continent où règne une grande injustice. Je suis né dans ce monde d'injustice en 1961. J'ai souffert, non parce que j'avais faim, non parce que j'étais maltraité. J'ai souffert parce que tout simplement je m'interrogeais sur le monde qui m'entourait. Je ne comprenais

## Demains précaires

pas beaucoup de choses. J'ai grandi dans une famille nombreuse. Nous n'étions pas moins de vingt-cinq. Vingt-cinq personnes qui dormaient, parfois à tour de rôle, qui vivaient, parfois à tour de rôle, éduquées et nourries par mon père, qui était ingénieur météo. Il était lui aussi né dans une famille nombreuse, où il était le seul à être allé à l'école. Il avait donc beaucoup de responsabilités. Il a décidé de prendre avec lui tous ses frères, cousins et parents. C'est pourquoi nous avons grandi ensemble, en si grand nombre. J'ai grandi dans une maison et une cour où le partage était la valeur fondamentale. On partageait le quotidien, le lit, la parole et l'écoute. Je crois qu'à grandir dans un tel univers, je me suis trouvé en quelque sorte désigné, choisi pour pouvoir, un jour, transmettre aux autres ce qu'a été pour moi l'humanité.

Je n'ai jamais été fasciné par le cinéma à la manière des cinéphiles. Je ne vais pas au cinéma et ne regarde pas vraiment les films qui paraissent. Mais j'ai compris que l'image était une langue universelle que je pouvais m'approprier pour raconter le monde qui m'entoure. C'est ainsi que je suis parti. Quand j'ai quitté mon pays, je ne savais pas que faire et je me posais tous les jours la question du choix de mon métier. Au bout d'une vingtaine d'années, j'ai fini par comprendre que si j'avais choisi le cinéma, ce n'était pas par passion pour l'art cinématographique. Ma mère mauritanienne avait eu un premier fils d'un mariage avec un Algérien. Durant toute notre enfance elle nous a raconté, à moi et à mes frères, l'absence de ce fils qu'elle n'avait pratiquement jamais revu. Presque quotidiennement, elle nous racontait la même scène. Un jour, <sup>p.231</sup> son mari, qui rentrait en Algérie, avait pris un avion militaire — à l'époque la Mauritanie n'existait pas comme État. Avant de décoller, il lui avait demandé de lui remettre leur enfant, pour qu'il puisse lui

## Demains précaires

montrer l'intérieur de l'avion. L'enfant est monté à bord. Ma mère ne l'a plus jamais revu. Vingt-cinq ans plus tard, elle a appris que cet homme qui n'était plus un enfant faisait des études de cinéma. Dès lors, elle nous a répété presque tous les jours que son enfant chéri faisait du cinéma. Et j'ai peut-être décidé de faire du cinéma, inconsciemment, pour qu'elle parle moins de son autre fils et pour attirer son attention sur moi. Je crois que c'est cela qui a été la raison de mon choix du cinéma.

J'ai donc décidé de partir. Je donne cet exemple pour dire simplement que le monde, l'humanité ne sont conçus que par les rencontres. Chaque être humain est le fruit d'une rencontre. Quand j'ai pris moi aussi l'avion pour aller à Moscou, en 1981, j'ai attendu jusqu'à la dernière minute que ma mère me donne un conseil. Je partais pour un monde que je ne connaissais pas et je prenais pour la première fois l'avion. Finalement nous nous sommes retrouvés face à face et elle m'a dit ceci : « Je n'ai aucune idée du pays où tu vas te retrouver et je ne peux par conséquent te donner qu'un seul conseil : à chaque fois que c'est possible, donne à ceux que tu rencontres de l'amour et de la compréhension. » Cette vision du monde n'était guère compréhensible pour moi. J'avais dix-neuf ans, je partais et je me disais que je partais pour prendre quelque chose, plutôt que pour donner.

J'arrive à Moscou. Deux jours plus tard je prends un train pour Rostov, où je reste un an et apprends le russe. Je reviens à Moscou, fais le concours d'entrée, suis admis et fais mes études de cinéma. Tout cela m'amène à aborder un thème qui est fondamental pour moi, et qui m'a amené à tourner *Bamako*, celui de l'exil et de l'immigration. L'exil, l'immigration, le voyage sont malheureusement perçus par le monde riche, par l'Europe, comme

## Demains précaires

des dangers. Aujourd'hui, des jeunes prennent des bateaux qui vont échouer aux îles Canaries. Quand l'Europe se réunit à Madrid, c'est l'Europe de la police qui se réunit, et qui cherche ce qu'il faut faire pour arrêter cette vague qui déferle sur l'Europe. Je ne pense pas que les hélicoptères qui survolent l'océan, ou les bateaux des marines mauritanienne et sénégalaise, vont arrêter le désespoir des gens. L'Europe, qui est, disait Aimé Césaire, « une société toute révoltée de cris, un courant silencieux de la désespérance », est peureuse et se repent, est fière et se surestime. Je crois que la rencontre de l'Afrique et de l'Europe a été un drame pour le continent africain. Le malheur de ce continent, c'est que l'Europe s'est propagée au moment où elle se trouvait entre les mains de p.232 capitaines d'industrie dénués de tout scrupule, et que c'est cette Europe-là que nous avons rencontrée. Ce pont de l'humanité, ce pont de la culture que l'Europe prétend toujours construire, n'a jamais existé entre l'Afrique et l'Europe. Celle-ci a profité de sa suprématie pour tromper, tricher et dominer le monde. Elle l'a fait pendant l'esclavage, elle l'a fait pendant la colonisation, elle le fait plus encore aujourd'hui, dans des formes d'une subtilité extraordinaire. Elle ne comprend pas qu'un monde ne saurait être glorieux s'il a une vision courte des choses. L'Europe joue le jeu de la politique et des élections pour tromper et tricher encore. Notre malheur, c'est d'avoir rencontré cette Europe-là. Je dis cela avec émotion. Mon intention n'est pas de créer un sentiment de culpabilité. Ce n'est pas un sentiment qui fait avancer l'homme. Mais il y a tout simplement un vide qui existe aujourd'hui dans la transmission de ce qu'a été l'histoire réelle de cette humanité-là. L'Afrique n'est pas le continent dont on parle presque tous les jours dans la presse écrite et à la télévision, ce n'est pas un continent qui

## Demains précaires

se résume à des guerres et à des famines. L'Afrique est aussi un continent d'une grande humanité et, surtout, d'une grande conscience. Personne n'a le monopole de l'intelligence ou de la vérité.

La conscience africaine est une réalité. Si j'ai décidé de réaliser *Bamako* et de donner la parole à des gens quasiment anonymes, c'est parce que je voulais qu'on voie cette Afrique-là, patiente, mais digne. Les gens sont entrés dans la cour que montre mon film. Moi-même l'ai fermée, alors que dans mon imaginaire de cinéaste, c'est une cour ouverte. Jamais la porte de cette maison n'a été fermée. Du matin au soir des hommes et des femmes entrent et sortent. Ce sont ces hommes et ces femmes que j'ai rencontrés pendant deux ans dans cette cour, et à qui j'ai expliqué que je désirais leur donner la parole pour qu'un jour peut-être, si le film devait exister, on puisse abandonner le cliché d'une Afrique pauvre, corrompue et malade. Lorsqu'on réduit un peuple, un continent à quelques adjectifs, on ne les aide pas. Le destin de l'Afrique est aujourd'hui terrible, difficile. Quand on en parle, c'est pour dire qu'il faut l'aider. Je ne pense pas qu'il s'agisse de cela. Il s'agit simplement pour le monde, pour l'humanité, d'entrer dans un principe de partage de la richesse que nous possédons. Je pense que c'est parce que la richesse n'est pas partagée que l'humanité est violente aujourd'hui. Je pense que le désir de tout homme est de voir tout simplement son enfant grandir dans la paix, de pouvoir lui donner à manger et de lui offrir éducation et santé. Et quand un homme n'a pas cette possibilité-là, quand un homme est « déflatté », est « compressé », humilié, il devient une arme. S'il empoigne une <sup>p.233</sup> machette pour tuer l'autre, c'est qu'il cherche à mettre fin à sa propre vie. C'est ce suicide collectif inconscient qui explique pour moi certaines guerres

## Demains précaires

à travers le continent. Quand l'homme tue l'autre à coups de machette, il est clair qu'il veut s'assurer de sa propre mort, parce qu'il est humilié à chaque instant de sa vie.

En faisant *Bamako*, j'ai parlé à énormément de gens, et je ne peux pas ne pas citer un homme qui a été pour moi un conseiller de chaque instant. C'est un vieux juge. A la veille de mon tournage, il a envoyé son fils me chercher, en disant qu'il avait besoin de me parler. Je suis arrivé, nous avons dîné ensemble, nous avons parlé de tout et de rien. J'ai attendu assez longtemps. Il ne lui était jamais arrivé de m'appeler ainsi, et je sentais qu'il y avait de la gravité dans son geste. Il a fini par me dire ceci : « Je pense que c'est une très bonne chose que tu fasses ce film. J'ai un seul conseil à te donner : ne crois pas qu'il va changer quoi que ce soit. Mais il faut le faire pour une raison. Mon espoir, dit-il, c'est que quand ce film existera, au moins, ils sauront que nous savons. » Voilà la raison pour laquelle j'ai fait *Bamako*. Merci.

\*

## DÉBAT

@

**MARC FAESSLER** : J'ai été extrêmement touché par votre film. La complexité des métaphores de la vie quotidienne illustre ce qui est discuté au niveau du procès lui-même. Ce qui m'a frappé, c'est que dans cette vie quotidienne, il y a aussi des métaphores négatives, notamment la séquence où l'on voit la famille et les enfants regarder la télévision et ingurgiter un abominable film de tuerie. Cette séquence, m'a-t-il semblé, fait contrepoint à celle,

## Demains précaires

vers la fin, où un personnage se lève et paraît répercuter quelque chose comme la voix des ancêtres : il parle, on ne comprend pas ce qu'il dit, mais tout le monde écoute dans un silence absolu. J'ai pensé, en voyant ces deux scènes, que c'était exactement la « décloison » dont nous parlait Achille Mbembé mardi soir. Le deuxième personnage disait un silence de l'Afrique qui enfin trouvait une parole littéralement « inouïe », pas encore entendue et que nous devons entendre, alors que de l'autre côté, dans l'émission de télévision, on avait — avec d'ailleurs une certaine fascination dans le regard des enfants — l'univers technologique et son idéologie qui venaient s'emparer de l'âme africaine. Cela m'a beaucoup frappé. Je me dis qu'il y a aujourd'hui un enjeu considérable à « désocculter » quelque chose dans nos esprits comme, peut-être, dans les esprits africains. Il m'intéresserait d'avoir votre réaction là-dessus.

**ABDERRAHMANE SISSAKO** : <sup>p.234</sup> Je ne sais pas si ma réponse sera juste. Mais votre question amène en moi une pensée. Il ne faut pas particulariser l'Afrique. Car cela lui porte préjudice. Pour ce qui concerne la séquence du western, je dirai qu'un acte créateur n'a de sens que celui qu'on lui donne. On se l'approprie, chacun à sa manière. Pour moi, cette séquence est importante pour deux raisons. Elle me rappelle que finalement ce que je fais, c'est un film et non un procès. En ce sens, j'ai besoin d'être harmonieux, et donc d'aider le spectateur à accepter ce qui va se passer ensuite. C'est un film de parole, des choses s'y disent, il faut donc créer un certain équilibre. La deuxième raison, c'est que dans l'hypothèse où le film aurait été considéré comme manichéen — l'Europe accusée de tous les maux de l'Afrique — je montrais avec ce western que les cow-boys sont des Noirs aussi. Il y a une

## Demains précaires

responsabilité africaine dans son destin. Je dirai en simplifiant que cette séquence western est un peu une parodie d'une Mission : quand le Blanc dit au Noir qu'il y a deux instituteurs de trop, c'est le Noir qui tire. C'est cela, la responsabilité du politique, de ceux qui acceptent une politique qui va à l'encontre des intérêts du peuple. C'est cela, la responsabilité des politiques africaines. Ce que j'imagine, au-delà de cette image, c'est qu'une élite, d'où qu'elle vienne, qu'elle soit européenne ou africaine, prenne en main le destin des peuples.

**ELIE BARNAVI** : J'ai beaucoup aimé votre film, j'ai beaucoup aimé votre témoignage. Je crois que c'est un beau film. Ce que j'attends d'un film, c'est qu'il soit une œuvre d'art. Et c'est une œuvre d'art. Je voudrais pourtant parler de son contenu. Comme j'ai aimé ce film et comme j'apprécie ce que vous êtes et ce que vous faites, je voudrais ne pas m'en tenir aux éloges.

A la fin de votre réponse, vous avez prononcé le mot « politique ». Au risque de vous choquer, je dirai que j'ai trouvé votre film apolitique, dans la mesure où il nous enferme dans un cercle vicieux. Il nous dit qu'il n'y a rien à faire. Dans la plaidoirie magnifique de l'avocat, il y a une condamnation sans appel de la Banque mondiale. Je rappelle que la Banque mondiale n'est rien d'autre que ce qu'en font les États qui y envoient leurs représentants. Nous savons comment cela fonctionne. Au-delà de la condamnation, dans votre film, il n'y a rien. Nous ne savons pas ce qu'il faut faire. Or il faut aller au-delà. Si nous nous en tenons à votre constat, il y a de quoi se tirer une balle dans la tête. Mais si on croit à la politique, justement, alors il faut faire de la politique. Je <sup>p.235</sup> ne dis pas que le cinéaste doit donner des réponses

## Demains précaires

politiques à ses questions. Ce n'est pas votre rôle et ce n'est pas ce que je veux dire. Je veux dire, non qu'il faut tenir un discours politique au sens étroit du terme, mais qu'il faut que l'œuvre d'art ouvre sur une perspective politique, qu'elle dise que oui, nous sommes tous dans le même bateau. En ce sens, c'est le manque de manichéisme, dans votre film, qui me fait croire qu'il y a moyen d'aller au-delà. Comme tout le monde, j'ai un tas d'idées sur ce qu'il faudrait faire pour remédier à cet état de chose. C'est sur ce point que j'aimerais vous titiller. Ma gêne politique est allée de pair avec mon enthousiasme artistique, en quelque sorte. Il y a les visages, il y a la dignité, il y a ces enfants merveilleux (il fallait les trouver ! Vous avez le talent de travailler avec des enfants : très peu de cinéastes savent le faire). Tout cela est magnifique. En même temps, sur quoi est-ce que cela débouche, comment s'en sort-on, comment va-t-on au-delà du constat de désespoir et de la condamnation des acteurs, qu'ils soient européens, mondiaux ou africains ?

**ABDERRAHMANE SISSAKO** : C'est une question éminemment politique. Je disais au début de ma conférence que je n'avais pas la capacité intellectuelle et politique de faire certaines analyses et propositions. Certes, mon parcours est celui de quelqu'un qui est habité par la conscience de l'injustice, de façon générale. C'est pourquoi je disais que si je parle d'Afrique, c'est parce que c'est une terre d'injustice. Dès lors, il est vrai que je m'approprie cette question.

J'ai effleuré la question de l'immigration, en disant qu'il était dommage que l'Europe policière se réunisse à Madrid pour résoudre la question de ces pirogues qui partent de Dakar ou

## Demains précaires

d'ailleurs pour faire huit jours de navigation. Ce qu'on oublie, c'est qu'un an auparavant, les mêmes jeunes ont déjà pris le bateau à Tanger, parce que ça durait une heure. Après que l'Europe a élevé une barrière à Tanger et qu'elle a construit un mur militarisé à Tanger, ce sont ces mêmes jeunes qui sont revenus, après avoir marché des mois pour retourner à Dakar et réembarquer pour huit jours. Huit jours à faire la cuisine et dormir entre les tempêtes. Au moment où je vous parle, il y a des pirogues qui se dirigent vers les Canaries. Quelle est cette cécité des politiques européennes, qui les empêche de comprendre que le problème dépasse totalement la vision simpliste de jeunes qui veulent aller de l'autre côté parce qu'il y a des lumières qui brillent ? Ce n'est pas ça. Ce n'est que quand la vie n'a aucun sens qu'on accepte de mourir si facilement. Je suis allé discuter avec ces jeunes : 80 % d'entre eux ne savent pas nager. <sup>p.236</sup> Ils partent en sachant qu'ils peuvent mourir. Comment l'Europe, qui a quand même été à l'origine d'une grande civilisation, redevient-elle pour nous aujourd'hui, en plein XXI<sup>e</sup> siècle, d'une violence extraordinaire ? Pourquoi sa réflexion ne vise-t-elle pas à soutenir véritablement le développement sur le continent africain ? Car quand on a chez soi les moyens, qu'on mange suffisamment, qu'on a l'éducation et la santé, on ne part pas. C'est parce que tout cela n'existe pas en Afrique que les jeunes partent. Ce qui est tragique pour l'Afrique, c'est que l'Europe n'est pas parvenue à se projeter dans le temps. Aujourd'hui, l'Europe cherche à expliquer à l'Afrique quel danger représente la Chine, qui s'est éveillée et qui surprend tout le monde. Mais si l'Afrique était forte, solide, elle ne se laisserait pas prendre par qui que ce soit. Parce qu'une Afrique faible rencontre une Chine forte, elle va vers cette dernière. Ce sont des réalités.

## Demains précaires

La vision d'une Chine qui imposerait une nouvelle domination sur l'Afrique n'est pas prise en considération. Je rappelais hier le proverbe malien qui dit que celui qui se noie s'accroche au crocodile. Il ne faut pas être surpris aujourd'hui si l'Afrique va vers la Chine. Elle pense qu'il y a là une dynamique possible. L'Europe a soutenu toutes les dictatures possibles en Afrique.

Ce sont les pays africains les plus riches qui ont les guerres les plus atroces. C'est cela, la réalité. Parlons des choses le plus simplement possible et ne noyons pas le poisson. Aucune mine antipersonnel, aucune balle, aucune arme ne sont fabriquées en Afrique. Or il faudra encore un siècle pour déminer l'Angola. Le déminage d'une seule mine coûte cinquante dollars, et il y en a des dizaines de millions. Quand on vit dans un tel quotidien, franchement, on se pose des questions sur les notions de civilisation et de continent civilisé... Il faut un sursaut, un vrai sursaut, et qui soit européen, vraiment européen, dans le sens de l'ouverture à l'universalité. Je ne pense pas que nous vivions dans une société qui s'ouvre à l'autre. L'Europe politique, pour moi, n'est pas une Europe courageuse. Elle manipule les réalités africaines à son profit. Aujourd'hui encore, il est pratiquement impossible à un jeune Africain de partir et de faire des études en Europe. Quand la possibilité du voyage et de l'émigration est réduite à une question économique, c'est une régression pour l'humanité. Toute nation est faite de rencontres. Le voyage est possible pour un jeune Suisse ou un jeune Finlandais. Ils peuvent prendre l'avion et atterrir à Kinshasa, Bamako ou Ouagadougou, et y passer un mois. Mais il n'y a pas un jeune Africain qui puisse aller dans une agence et prendre un billet pour venir à Zurich ou Paris. Ce n'est pas juste. Il n'est pas juste de ne pas considérer

## Demains précaires

l'autre comme soi. Le désir de partir, le désir d'aimer. On part <sup>p.237</sup> aussi par amour. Cela n'est pas permis aux Africains aujourd'hui. Donc nous sommes dans une confrontation permanente, dans une violence incroyable, tous les jours sans exception.

J'appartiens à une famille privilégiée. Mes frères et sœurs ont fait des études. Et nous sommes quatorze ! Je suis le seul qui vive à l'étranger. Les autres sont au pays, comptable, médecin, ingénieur. Ils vivent modestement et sont heureux. Mais si je veux faire venir mon frère pour les vacances, ce n'est pas facile. On le suspecte de vouloir venir pour ne pas repartir. Donc on renonce au voyage, à la rencontre avec l'Europe, qui pourrait être une construction de l'humanité. Mais cette construction est pratiquement impossible aujourd'hui entre l'Europe et l'Afrique. J'estime que les nouvelles données que permet la mondialisation, en l'occurrence l'ouverture de la Chine vers l'Afrique et de l'Afrique vers la Chine, est une bonne chose pour nous. Mon frère cadet a fait des études de génie civil. Après les avoir terminées, à Bamako, il a voulu faire un master. Je vivais seul à Paris, j'avais un peu de moyens, et j'ai donc financé ses études à Paris. Il est ensuite rentré. Il travaille dans une grande société de construction. Il a pris des vacances il y a six mois. Il m'a appelé pour me dire qu'il passait par Paris, qu'il y restait deux jours et passait me voir. Je lui ai demandé d'où il venait : il arrivait de Chine, où un homme d'affaires l'avait emmené. Voilà ce qui se passe maintenant en Afrique. On va là où il est possible d'aller. On va là où l'espoir est permis. Là où il n'y a pas d'espoir, on ne va pas. Et nous avons le sentiment que l'Europe se suffit à elle-même, qu'elle est faite, qu'elle est construite et n'a plus besoin de l'autre. Pendant la campagne électorale en France, ce printemps, j'ai entendu un

## Demains précaires

candidat — je ne le nommerai pas — qui disait que la France n’a pas besoin de l’Afrique. Je ne pense pas qu’un homme puisse dire qu’il n’a pas besoin de l’autre. On a toujours besoin de l’autre. Pour revenir à la dimension politique, je dirai qu’aujourd’hui l’Europe n’est pas assez visionnaire.

**QUESTION** : Je suis étonnée d’entendre notre conférencier dire que l’Europe est fermée, alors qu’il y a plusieurs millions d’Africains en Europe. Vous ne mentionnez pas cela. Depuis le début de votre exposé, vous tirez sans cesse à boulets rouges sur l’Europe, tout en disant que vous voulez y aller. C’est contradictoire.

**ABDERRAHMANE SISSAKO** : Il n’y a rien de contradictoire quand un homme veut aller quelque part. Je ne vois pas la contradiction. J’ai quitté mon pays à dix-neuf <sup>p.238</sup> ans et j’ai vécu douze ans en Russie. Je ne vois pas là de contradiction. Il n’y a pas de contradiction non plus à quitter l’Union soviétique, comme je l’ai fait, pour vivre en France. C’est une réalité que nous vivons. L’Europe n’est pas venue avec des fleurs en Afrique. L’occupation de l’Afrique est une réalité historique. Les canons européens ont tiré sur les Africains. Ce sont les Européens qui ont inventé le supplice du cadenas : allez dans les bibliothèques de Lisbonne, vous verrez des centaines de photographies de Mozambicains et d’Angolais dont les lèvres étaient cadenassées parce qu’ils s’étaient révoltés. C’est de cette Europe-là que je parle. Il ne faut pas se cacher derrière des lumières qui brillent et des trottoirs bien dessinés. Attention à la bonne conscience ! Mais je ne cherche pas à faire naître un sentiment de culpabilité chez qui que ce soit. Si vous vous sentez coupables ou mal à l’aise, c’est peut-être aussi

## Demains précaires

une bonne chose. Je ne ressens aucune gêne à être quelque part, à me nourrir d'une connaissance qui me vienne de qui que ce soit — Vassili Grossman, Shakespeare ou Aimé Césaire — parce que je suis un homme et que l'homme est un homme pour moi. Je m'enrichis de cela. Ce sont cette richesse et cette force qui font que je me révolte contre l'injustice, contre la violence. Ce n'est pas parce qu'il existe une Europe démocratique, une Europe des Lumières, qu'on ne peut pas parler d'une Europe violente. Où est né le nazisme ? Une Europe forte, heureusement, s'est levée pour combattre cela. S'il n'y avait pas des hommes et des femmes qui se battaient tous les jours, des résistants, pour mettre fin à ce régime, nous ne serions pas ici et je ne serais pas ici. C'est contre cette Europe-là que je me révolte. Moi, je suis contre l'injustice. Et si je vous dis qu'il est difficile à un homme, une femme, un intellectuel de venir en Europe pour s'instruire, c'est une réalité. Je vous parlais de la possibilité de voyager en avion. C'est symbolique. Un Africain ne peut pas le faire, et c'est ce que je dénonce. Pour répondre à votre question, je dirai qu'en effet il y a des millions d'Africains en Europe, mais qu'il y a des milliards de dollars ou d'euros venant d'Afrique qui se trouvent en Europe, et précisément en Suisse. Si l'argent est ici, les hommes devraient pouvoir être ici aussi. Il n'est pas juste que vous préfériez l'argent, les diamants et le pétrole de ce continent à ses hommes.

**DJÉLY SAMOURA** : Je suis président de la Coordination des ONG africaines des droits de l'homme et j'aimerais compléter votre réponse. Abderrahmane Sissako avait fait la promesse en 1999, à l'occasion du changement de millénaire, de dénoncer l'injustice dans le monde et de démontrer <sup>p.239</sup> notre part de responsabilité, celle des Africains comme celle des Européens. Ceux qui ont vu

## Demains précaires

son film *Bamako* savent qu'on y trouve un certain équilibre dans les accusations.

Un proverbe africain dit que si vous traversez en nombre une rivière infestée de crocodiles, vous n'avez rien à craindre des crocodiles, mais que si vous la traversez seul, vous risquez votre vie. Les questions économiques, sociales, politiques et culturelles posées dans *Bamako* n'intéressent pas seulement les gens de Bamako, les Maliens ou les Africains, mais aussi l'Europe et les autres continents. Car il s'agit de l'humanité.

Abderrahmane Sissako a posé la question essentielle de notre temps, celle de l'exil. Un poète palestinien exilé a dit qu'il avait deux âmes : l'une se meut avec moi, disait-il, et l'autre est l'otage de mon pays. Même si nous sommes des millions d'Africains à peupler l'Occident, nous sommes toujours chez nous, en Afrique, où sont nos racines. Nous avons besoin de nos racines. Une des plus grandes leçons d'Abderrahmane Sissako, c'est de dire que la vraie force de l'Afrique est d'être un continent qui a des racines dans d'autres continents.

**DAVID LOSERIAN** : Je viens de Tanzanie et fais des études à Genève. J'ai été très touché par votre film. Son contenu correspond directement à ce que nous apprenons à l'Institut des études de développement. Vous avez parlé du partage. C'est une idée excellente, qui peut aider les pays en voie de développement. Si nous pouvions partager nos richesses naturelles, cela faciliterait la résolution des problèmes d'immigration. Si nous vivions mieux, nous aurions moins envie de partir.

**FERNANDA CARDOSO** : Je suis Portugaise. Nous avons parlé du

## **Demains précaires**

nombre d'Africains en Europe, mais il faudrait aussi parler des Européens en Afrique. Moi-même y ai travaillé plusieurs années. Votre film m'a beaucoup touchée, en particulier l'alternance entre le silence et la parole africaine. Vous avez abondamment donné la parole aux femmes, dans votre film, et j'ai également été sensible à cet aspect. Je pense qu'il faudrait être plus tolérant. Les échanges ont eu lieu de tous temps. Mon Europe, c'est aussi votre Europe : nous la partageons. C'est tout ce que je voulais dire.

@

# LES RELIGIONS MEURTRIÈRES <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Marc Faessler  
Théologien et pasteur

@

<sup>p.241</sup> Nous abordons ce soir un sujet brûlant et complexe. Les religions sont, depuis toujours mais aujourd'hui particulièrement, au cœur d'un absolu paradoxe. La précarité — aux yeux de la raison — du sens et des croyances qui les fondent, est constamment débordée — au sein du lien social — par l'accaparement politique et idéologique qui s'en approprie la fragile visée prophétique. La dérive fondamentaliste s'engouffre dans cette faille. Il s'ensuit une confusion majeure autour de ce qui lie religion et pouvoir. Car le religieux ne devrait pas relever que des seules ressources de l'imaginaire humain proposant à chaque société spécifique une symbolique du divin fondant un sens possible mais non imposé. Or avec la résurgence aujourd'hui dans toutes les grandes religions (excepté, peut-être, le bouddhisme) d'un versant fondamentaliste dérivant vers l'idéologie, voilà qu'une fois encore le religieux prétend s'identifier au pouvoir dont il va cautionner la violence. Cette substitution du politique au prophétique dans l'essence même du religieux a malheureusement été une constante de l'histoire — et l'Occident en paie encore lourdement le prix dans les séquelles de la colonisation. Mais cette dérive universelle, accrue et dramatisée de nos jours par l'explosion du terrorisme, prend, dans la configuration de la mondialisation actuelle, une

---

<sup>1</sup> 5 octobre 2007.

## Demains précaires

radicalité inquiétante qui nourrit notre anxiété face aux risques meurtriers dont notre avenir se sent menacé.

L'orateur de ce soir, le professeur Élie Barnavi — qui a longtemps enseigné l'histoire de l'Occident moderne à l'Université de Tel-Aviv, p.242 qui fut ambassadeur d'Israël en France et qui dirige présentement le Comité scientifique du Musée de l'Europe à Bruxelles — devrait nous aider de ses lumières pour baliser un possible chemin de pensée dans l'imbroglio où nous jette la prise en otage du religieux par ce qu'il nomme « le fondamentalisme révolutionnaire ». Élie Barnavi — dont les travaux antérieurs se sont penchés sur l'histoire de la Sainte Ligue en France durant les guerres de religion du XVI<sup>e</sup> siècle, sur l'humanisme tardif en Europe et sur l'histoire contemporaine de l'État d'Israël et du peuple juif avec une marquante *Lettre ouverte aux Juifs de France* (Paris, Stock, 2002) — vient en effet de publier un livre qui porte le titre même de sa conférence, *Les religions meurtrières* (Paris, Flammarion, 2006). Titre peut-être un brin provocateur ! L'auteur ne cache pas le caractère pamphlétaire de son ouvrage. Il le présente, avec modestie, comme une série de thèses à discuter, voire à contester. On sent, à le lire, la présence d'un présupposé implicite : toute religion, même la plus irénique, finit toujours par devenir politique, et l'*homo sapiens* n'est en définitive qu'un homme sans sagesse ! D'où ses mises en garde et sa lucidité sans concessions sur ce qui se passe. Son information ne souffre aucune faiblesse. Sa critique n'épargne aucune tendance fondamentaliste, y compris celles qui traversent sa propre communauté d'origine. Son plaidoyer pour la laïcité de l'État et sa défense des exigences de l'intégration comme rempart démocratique face au terrorisme, se substituent à un supposé

## Demains précaires

dialogue des civilisations qu'il considère comme un « miroir aux alouettes ».

Reste en suspens une question que le livre n'aborde pas : quel rôle positif le pôle prophétique des religions pourrait-il continuer de jouer dans l'espace public ? Ne serait-ce pas, comme le suggérait Ricœur, une vocation à libérer en l'humain ce fond de bonté jamais complètement effacé par le mal et à accepter qu'il y a de la vérité en chaque approche religieuse, aucune ne pouvant prétendre épuiser les ressources de symbolisation du fondamental ?

Cette interrogation pourra nourrir notre dialogue. Mais nous avons hâte, Monsieur le professeur, de vous entendre et je vous donne la parole. p.243

@

**ÉLIE BARNAVI** Né en 1946 à Bucarest, E. B. émigre avec ses parents en Israël. Après des études d'histoire et de science politique à l'Université hébraïque de Jérusalem, à l'Université de Tel-Aviv et à la Sorbonne, il est nommé professeur d'histoire de l'Occident moderne à l'Université de Tel-Aviv. Ambassadeur d'Israël en France de 2000 à 2002, il reprend son enseignement d'histoire à Tel-Aviv. Membre fondateur du comité scientifique du Musée de l'Europe (Bruxelles), il en est actuellement le directeur scientifique.

Auteur d'ouvrages sur le XVI<sup>e</sup> siècle français, il a aussi publié des ouvrages sur l'histoire contemporaine de l'État d'Israël et du peuple juif, parmi lesquels on peut citer : *Les frontières de l'Europe* (2000), *Les Juifs et le XX<sup>e</sup> siècle. Dictionnaire critique* (avec Saül Friedländer, 2000), *Lettre ouverte aux Juifs de France* (2002), *La France et Israël, une affaire passionnelle* (2002), *Les religions meurtrières* (2006).

### CONFÉRENCE

Élie Barnavi

@

p.244 Le titre de mon livre, *Les religions meurtrières*, peut paraître provocant. Il ne vient pas de moi. Je voulais l'intituler *Neuf thèses sur la religion radicale*. Mais mon éditeur m'a dit qu'on n'en vendrait pas plus de 500 exemplaires... Il a suggéré le titre qui a été choisi, titre qui est aussi un clin d'œil à mon ami Amin Maalouf, qui a écrit un très beau livre intitulé *Les identités meurtrières*. Mais j'ai un peu rechigné devant ce titre, parce que ce n'est pas exactement de cela qu'il s'agit. Je ne pense pas que les religions soient meurtrières en soi. Il vaudrait mieux parler de la part meurtrière des religions. Ce serait plus correct et plus proche des idées que je défends dans le livre.

Je veux vous dire d'abord comment ce livre est né et ce qu'il n'est pas. C'est une précaution utile pour éviter les reproches malvenus — quoiqu'il se trouvera toujours quelqu'un pour demander pourquoi je n'ai pas parlé de ceci ou de cela. Je suis parti d'un double constat. Le premier est que la religion revient en force. On nous a répété pendant des années et des années que nous étions sortis de la religion. C'est la fameuse thèse de Marcel Gauchet : Dieu est mort, la religion est morte. Et voilà que la religion revient. Non sous son aspect sympathique et irénique, mais massivement et sous son aspect le plus brutal et le plus terrifiant. Le second constat est que l'Occident qui, lui, est effectivement peu ou prou sorti de la religion, ne dispose plus des outils conceptuels et des cadres affectifs qui lui permettraient de

## Demains précaires

comprendre ce phénomène. Il est pris au dépourvu, il ne sait plus lire la grammaire religieuse du monde. La laïcité à la française est si forte qu'on a interdit jusqu'à maintenant, non seulement de croire, mais d'apprendre. Dans l'horizon européen, il y a un effacement complet<sup>p.245</sup> de la dimension religieuse du monde. A tel point que je me suis toujours demandé comment fait un jeune Français pour déchiffrer un tableau à sujet religieux dans un musée ou pour comprendre l'architecture d'une église, et même pour comprendre sa propre histoire. Car enfin, Dieu sait si la religion est présente dans l'histoire européenne !

J'ai fait une expérience curieuse : j'ai enseigné pendant des années les Réformes protestantes, et j'ai constaté qu'il était plus facile d'en parler à Tel-Aviv qu'à Paris — et dans de bonnes écoles : je parle de l'École des hautes études en sciences sociales, de l'École normale supérieure, etc. Il y a à cela une raison toute simple. L'Université de Tel-Aviv est une université absolument, radicalement laïque. Mais tous mes étudiants connaissent la Bible par cœur. Nous grandissons avec la Bible, elle nous sert de saga nationale, de livre de sagesse, de réservoir de bons mots. En matière politique, il faut voir à la télévision comment s'affrontent, par exemple, les partisans et les adversaires de Josué, pour comprendre à quel point la Bible est un livre actuel. Quand je raconte Luther et que je cite les versets de l'Ancien Testament auxquels il fait référence, il suffit que je donne le début du verset pour qu'ils le complètent. A Paris, ils ne savent pas de quoi je parle.

C'est pourquoi le but premier de mon ouvrage est de donner quelques clés de compréhension de base à des gens qui sont complètement détachés de cette tradition et qui ne comprennent pas ce qui leur arrive. Quand je lis un article de journal qui traite

## Demains précaires

de ces questions-là, il est rare que je ne sois pas agacé par la profondeur de l'ignorance et de l'incompréhension qui s'en dégage. Je me suis surtout aperçu d'un fait bien humain : les gens imaginent qu'en se servant de leurs propres concepts ils comprennent ceux des autres. Mon premier souci a été de débroussailler un peu le champ en friche des mots. Par exemple, nous disons « religion » et pensons que c'est clair pour tout le monde. Ce n'est pas le cas. Il faut encore se rappeler ou apprendre que le mot « religion », tel que nous le comprenons, n'a de sens qu'ici, en Occident et dans le christianisme. Ailleurs, il n'a pas de sens. Le mot « religion » désigne pour nous un champ d'activité humaine distinct d'autres champs d'activité. Il signifie qu'il y a un domaine du sacré qui est distinct d'autres domaines. Voilà ce que ce mot veut dire. C'est une très vieille histoire, en Occident. Quand le Grec fondait une colonie, quand le Romain fondait une ville, il traçait à la charrue la délimitation séparant le territoire des dieux de celui des hommes.

Ce mot-là n'existe pas dans d'autres systèmes religieux. Il n'y a pas en arabe de mot équivalent. Les Arabes, pour dire religion, utilisent <sup>p.246</sup> un terme que nous pourrions traduire par « la loi ». Ce n'est pas pareil. Se servir d'un même mot pour dire religion et loi, veut dire qu'il n'y a pas de séparation possible entre une loi qui serait religieuse et une loi qui ne le serait pas. Il en va de même en hébreu. L'hébreu est tout de même la langue dans laquelle on a inventé le Dieu unique. On n'y trouve pas de terme spécifique pour désigner la religion. On utilise pour cela un mot persan. C'est tout de même curieux. Si on comprend que ces choses-là viennent de loin, on se dit qu'on a une petite chance de comprendre ce qui se passe aujourd'hui.

## Demains précaires

Sur la base de ces deux constats et en essayant de débroussailler le champ linguistique, j'ai défini l'objet de mon livre. Il faut maintenant que je précise ce que je n'ai pas voulu faire. Dans ce livre, la religion ne m'intéresse pas. Je ne m'arrête ni à son contenu, ni à son message théologique, ni à sa dimension spirituelle. Non que ce soit inintéressant. Au contraire. Mais ce n'est pas mon propos — ce pourrait être le propos d'un autre livre, que je n'écrirai pas parce que je ne suis pas compétent. Je m'intéresse à une seule chose, l'articulation du politique et du religieux. Je ne m'intéresse qu'à la religion politique.

La religion, me direz-vous, est toujours politique. C'est vrai. Contrairement à la spiritualité, mystique ou non, qui est essentiellement individuelle, la religion est toujours collective. Elle est un phénomène collectif, et par conséquent politique. Je me suis donc dit que j'allais voir ce qui se passe dans la religion politique. Qu'est-ce qui nous fait peur dans le fondamentalisme ? Là encore je me suis aperçu qu'il y avait un gros problème de mots. Quand vous lisez la presse, vous constatez qu'on parle tantôt de fondamentalisme, tantôt d'intégrisme, ou encore d'islamisme, s'agissant du fondamentalisme islamique. Parfois, on englobe le tout sous le terme générique de fanatisme. En fait, ces mots ne sont pas interchangeables. Il est important de bien les distinguer.

Qu'est-ce que le fondamentalisme, finalement ? C'est simplement un retour aux fondamentaux de la foi, tels que certains esprits se les imaginent : nettoyer la religion des scories qu'ont ajoutées les siècles et retrouver le pur diamant de la vérité religieuse. Le fondamentalisme, défini ainsi, n'a en soi rien de particulièrement dangereux. Il y a des fondamentalistes parfaitement pacifiques. Les Amish américains sont des

## Demains précaires

fondamentalistes. Les ultraorthodoxes juifs que vous apercevez parfois, avec leur accoutrement bizarre qui remonte à la Pologne du XVIII<sup>e</sup> siècle, le sont aussi. Ils ne sont pas particulièrement violents, et s'ils le sont, ils ne vont de toute façon pas exporter leur violence. Puisque nous sommes dans la capitale de la Réforme, <sup>p.247</sup> j'ajouterai qu'en un sens, les Réformés, comme les humanistes chrétiens de la fin du Moyen Age et du début de la modernité, étaient à leur manière des fondamentalistes. Erasme voulait débarrasser la vérité religieuse des scories des siècles et retrouver le diamant pur de la foi primitive. Et il n'était pas violent, bien au contraire.

L'intégrisme est un refus viscéral de toute « nouvelleté » en religion — comme on disait au XVI<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas non plus particulièrement violent et n'agit jamais qu'à l'intérieur d'un système auquel on adhère ou n'adhère pas. Monseigneur Lefebvre, que vous connaissez peut-être, est intégriste. Grand bien lui fasse ! Si je ne suis pas catholique, ce n'est pas mon problème. Et si je suis catholique, je peux ne pas m'intéresser à Monseigneur Lefebvre. Les intégrismes sont des formes religieuses qui agissent à l'intérieur des systèmes religieux, qui ne prétendent pas nécessairement conquérir le monde et qui ne sont pas violentes.

Je me suis demandé où se trouve précisément le problème. Ou plutôt, pour dire les choses autrement : pourquoi sommes-nous moins inquiétés par le roi d'Arabie saoudite que par ben Laden, alors qu'ils participent de la même forme d'islam et que l'un a longtemps largement financé l'autre ? En fait, la seule différence, c'est la violence révolutionnaire. C'est cela qui nous fait peur — et c'est ce qui motive, pour moi, l'écriture de mon livre. J'ai donc inventé un concept que je vous propose, celui de fondamentalisme

## Demains précaires

révolutionnaire. C'est cela qui m'intéresse, en fait. Je rétrécis volontairement le champ de mon intérêt : je ne m'intéresse ni à la religion ni aux formes extrêmes de la religion. La seule chose qui m'intéresse, c'est l'intersection, le lieu précis où se rencontrent une foi brûlante, un système religieux et la volonté de changer le monde par la violence. C'est en ce point précis que naît ce que j'ai appelé le fondamentalisme révolutionnaire.

Où et pourquoi sévit-il ? Comment le comprendre et comment le traquer ? Ici intervient un autre phénomène. Les gens ont peur. Ils ont vu les tours jumelles s'effondrer, ils ont vu ce qui s'est passé à Madrid ou à Londres. Ils comprennent qu'aujourd'hui, la violence est d'origine religieuse, surtout islamique. La tentation est d'aller chercher dans les textes l'explication de cette violence. C'est une démarche très européenne, très occidentale de gens qui ont l'habitude de l'écrit. Il y a des musulmans violents, donc il faut aller voir dans le Coran pourquoi ils le sont. J'ai lu dans la grande presse et dans des livres des dizaines de textes qui recensent les sourates incitant à la violence. Or il y a aussi, dans le Coran, des sourates pacifiques, voire iréniques. J'ai même entendu dire souvent que l'islam est violent par nature. <sup>p.248</sup> Pourquoi ne l'était-il pas au IX<sup>e</sup> siècle à Cordoue et l'est-il aujourd'hui en Iran ? Est-ce que ce n'est pas le même Coran ? Faisons une contre-épreuve : ouvrons l'Ancien Testament. Si l'écrit expliquait le comportement des fidèles, alors les Juifs devraient être un peuple extrêmement violent. L'Ancien Testament est un livre plein de sang et de sperme. Il y a peu de livres plus violents, dans le domaine religieux. Or il y a des Juifs violents et d'autres qui ne le sont pas. Regardons les Evangiles. Il n'y a pas de livre plus irénique, plus pacifique. Cela a-t-il empêché les chrétiens de se livrer à la

## Demains précaires

violence au cours de leur histoire ? Ce que je dis est tellement vrai qu'en Israël — et j'exagère à peine — si quelqu'un cite l'Ancien Testament, je sais à quel parti politique il appartient. S'il cite Josué, je sais qu'il est plutôt annexionniste ; s'il cite les Prophètes, il est plutôt pour la paix maintenant.

En d'autres termes, la question pertinente n'est pas de savoir ce qui est écrit dans les textes sacrés, mais ce que les hommes choisissent d'y lire. Et ce qu'ils choisissent d'y lire est fonction de l'époque, des structures sociales, des conditions politiques, culturelles, économiques, etc. C'est ce qui explique que le même islam, le même Coran peuvent donner l'islam de Cordoue au IX<sup>e</sup> siècle et celui de Khomeyni ou de ben Laden aujourd'hui. La première chose que je conseille à mes interlocuteurs est donc de laisser tomber le Coran comme système d'explication du fondamentalisme révolutionnaire. Il n'explique rien. Il faut chercher ailleurs.

Nous entendons dire parfois que toutes les religions ont un potentiel de violence, si on les laisse faire. Oui et non. Je pense profondément que la violence religieuse, c'est-à-dire en définitive la capacité de la religion à se muer en idéologie politique militante, est une tentation qui existe surtout, sinon exclusivement dans les religions monothéistes, pour une raison très simple et très banale : seules ces religions-là proposent une vérité absolue. Le bouddhisme, l'hindouisme, d'autres systèmes religieux ne proposent pas de vérité absolue, pas plus que ne le faisait le polythéisme grec ou romain. Il n'y a pas de Vérité. Vous connaissez le mot de Bouddha : lorsque vous recevez une flèche empoisonnée, ne vous demandez pas qui l'a tirée et avec quelles intentions, mais arrachez-la de votre corps. La Vérité, nul ne la

## Demains précaires

connaît. Les dieux de ces systèmes-là, d'ailleurs, ne sont pas des dieux moraux. Ils sont amoraux, comme les déités grecques et romaines. Il y en avait de bonnes et de mauvaises, la même pouvait être tantôt bonne, tantôt mauvaise. On imagine combien a dû être difficile la rencontre entre les Romains et les Juifs. Le polythéisme est tolérant par définition. Les Romains étaient prêts à faire une place <sup>p.249</sup> dans leurs temples à Yaveh : pourquoi les Juifs n'étaient-ils pas disposés à faire une place à César dans les leurs ? Un tel échange de bons procédés était inconcevable pour les Juifs. Les Romains appelaient ce refus *superstitio* ! Les Juifs étaient superstitieux. Dans le système romain ce n'était pas faux, puisque la religion était par définition inclusive alors que les monothéistes sont par définition exclusifs. Pour ces derniers, il existe une Vérité, qui est la seule bonne en soi, et la seule bonne pour le genre humain tout entier. Il y a là un extraordinaire potentiel : on peut contraindre l'autre, pour son bien, à embrasser le « bon » culte — ce qui rend toute violence possible. Je m'empresse néanmoins d'ajouter que ce n'est pas le seul point qui recèle de la violence. Dans toute idéologie exclusive il y a beaucoup de violence. On ne s'est pas entretué seulement au nom de Dieu. On l'a fait avec enthousiasme au nom de beaucoup de choses — le chef, le Parti, la classe, la nation, que sais-je encore. Mais je ne parle que de Dieu. C'est cette violence-là qui m'intéresse.

Si nous nous entretuons aussi bien au nom de Dieu, c'est que nous avons une conception très précise de ce Dieu et de la Vérité qu'il nous enseigne. Cette vérité est contenue dans un ensemble de textes. Le croyant estime qu'il sait les interpréter, et il impose aux autres son interprétation, qui n'est pas à prendre ou à laisser. Elle est à prendre. Et si l'autre n'est pas prêt, il fera en sorte qu'il

## Demains précaires

le soit. Ce potentiel de violence ne s'inscrit pas nécessairement dans les faits. Pour qu'il le soit, il faut que le système de valeurs religieux se transforme en politique, qu'il devienne une idéologie politique. C'est cette transformation que j'ai analysée.

Dire cela, est-ce dire que toutes les religions sont logées à la même enseigne ? Il faut faire ici une nouvelle et dernière distinction. Le fait même que le mot « religion » manque dans le judaïsme et dans l'islam m'apprend qu'il n'y a pas de distinction possible dans ces religions entre les sphères — ou les ordres, ou encore, comme on disait au Moyen Age, entre les « épées ». Dans le christianisme, cette distinction existe. Le bonheur du christianisme, et partant le bonheur de l'Europe et de l'Occident, réside en ceci. Si je devais choisir une seule particularité de cette civilisation, celle qui l'a rendue capable de surpasser toutes les autres en puissance, en richesse, en curiosité, en accomplissement, je pense que c'est celle-là : la laïcité.

Je n'entends pas la laïcité dans le sens où on l'entend aujourd'hui, mais comme la capacité d'imaginer, de concevoir une distinction — et non une séparation — entre deux ordres. Cette particularité tient à l'histoire, non au fait que les chrétiens auraient été plus malins que <sup>p.250</sup> les autres. Elle tient au fait que lorsque le christianisme est venu au monde, il y avait déjà un État, et pas n'importe lequel. Il y avait l'Empire romain. D'emblée il a fallu prendre en considération cet autre pouvoir, qui n'était pas rien. Lorsque la papauté a dû se choisir un siège elle n'a pas choisi Jérusalem, ce qui aurait été logique, puisque c'était le lieu de la Passion du Christ. Elle a choisi Rome. De là, et de là seulement, elle pouvait dire : Je suis l'héritière de l'Empire romain. Elle s'est coulée tout entière dans le cadre politique, administratif et symbolique de

## Demains précaires

l'Empire romain. Cela revenait à dire : l'Empire, c'est moi. Mais l'Empereur ne l'entendait pas de cette oreille. Pour lui, l'Empire, c'était également moi. Nous avons d'emblée deux pouvoirs qui se font face, qui se heurtent l'un à l'autre. C'est une chance historique formidable. Je pense vraiment que dans cet interstice, dans cet espace entre les deux « épées », a pu naître la liberté de conscience, avec tout ce qu'elle a amené dans son sillage.

Comment les choses se sont-elles passées ailleurs ? Très différemment. Il n'y a pas de distinction de ce genre dans le judaïsme. Relisez l'Ancien Testament. Bien sûr, il y a un roi et un prophète. Mais chaque fois qu'ils se trouvent face à face, le prophète est légitime et le roi ne l'est pas. La royauté, en Israël, naît par effraction. Dans un chapitre formidable de *Samuel*, les Hébreux demandent un roi à Dieu, parce qu'ils veulent être comme les autres nations. Le prophète leur dit : ne faites pas ça, un roi vous fera du mal, il enrôlera vos hommes pour ses chars de guerre, il prendra vos filles dans son harem ; vous n'avez qu'un roi, il est au ciel. Les Hébreux lui répondent qu'ils veulent être comme toutes les nations. Et Dieu finit par se laisser faire. Mais c'est une violence qu'on lui fait. Le pouvoir du roi est d'emblée entaché d'illégitimité.

Dans l'islam, c'est encore plus manifeste. Il y a eu une toute brève période, à la naissance de l'islam, où a existé un État légitime, celui qu'ont fondé le Prophète et ses successeurs, les califes. Tous les autres, ensuite, ont été entachés d'illégitimité. Pour faire court, je dirai que le drame du monde arabo-musulman, aujourd'hui, et le drame de l'islam en général, c'est que l'État y est puissant parce qu'il détient les instruments de la puissance, mais qu'il y est faible, parce qu'il n'a pas de légitimité.

## Demains précaires

Il y a légitimité, pour moi, lorsqu'un pouvoir donne la loi et que cette loi est considérée comme bonne par les sujets. Lorsque Bodin se demande quels sont les signes de ce qu'il appelle la « majesté », de la souveraineté et du pouvoir souverain, il en énumère des dizaines, puis conclut qu'en fin de compte, tout se résume à un seul : pouvoir <sup>p.251</sup> donner la loi à chacun en particulier, et à tous en même temps. Dans le christianisme, le roi peut légitimement donner cette loi, et l'Église le peut également. C'est ainsi qu'on a eu deux systèmes de lois, la loi canon et la loi civile. Celle-ci a fini par supplanter celle-là. Dans l'islam, il n'y a jamais eu qu'une loi légitime, la loi religieuse, qui se confond avec la loi tout court. Cela n'a pas trop mal réussi à l'islam. Au début de l'islam, il y a eu la flambée brusque et aveuglante d'une formidable civilisation. Ça a été un monde de passeurs, qui ont transmis la civilisation grecque à l'Europe, qui ont amené le monde indien jusqu'en Europe. Les Arabes ont été à la fois de formidables passeurs et des inventeurs. Cette histoire a duré le temps qu'elle a duré. On ne sait absolument pas pourquoi — cela reste une énigme complète — à un certain moment, vers le XIV<sup>e</sup> siècle, il s'est passé quelque chose. On devine que les oulémas se sont assuré une sorte de monopole sur la capacité de dire la loi, et qu'à partir de ce moment, l'État s'est retiré. Toujours est-il que dès lors, l'Islam comme civilisation a perdu la course contre l'Occident, très arriéré par rapport à lui pendant les siècles précédents, qui a « décollé » et n'a ensuite plus été rattrapé.

La violence fondamentaliste et révolutionnaire a existé dans le monde chrétien. La tentation était là. Mais elle a été écrasée par l'État moderne. Ici aussi, ça s'est passé en un moment bref et violent. Ce n'est pas pour rien que je me suis intéressé

## Demains précaires

précisément à cette époque. Au moment de la Ligue catholique, la tentation théocratique a été très forte. L'État a fini par en venir à bout, parce qu'il était légitime. Dans le judaïsme la question ne s'est même pas posée, pour la simple raison qu'il n'y avait pas d'« épée », pas d'État, pas de capacité de violence collective. Car la question ne se pose, bien sûr, que s'il y a un État. Et lorsqu'un État juif a enfin vu le jour — c'était hier — il était trop tard pour le fondamentalisme révolutionnaire. L'État était conçu par des Européens sur des bases européennes et donc laïques. L'État d'Israël est allé aussi loin que possible, même si c'est de manière très imparfaite, sur la voie de la laïcité. Israël est un État laïc, mais un État laïc incomplet par rapport aux critères de l'Europe chrétienne. Cela ne veut pas dire que la tentation fondamentaliste révolutionnaire n'a pas existé. Paradoxalement, c'est l'État hébreu laïc moderne qui a permis à un fondamentalisme révolutionnaire d'éclorre. Il est à l'origine du phénomène de la colonisation religieuse et de l'assassinat de Rabin par Ygal Amir — un homme que rien ne sépare des émules d'al-Qaïda : ce sont les mêmes structures mentales, celles d'un authentique fondamentalisme révolutionnaire. Mais l'État a fini par comprendre le danger et y a mis bon ordre. Je crois que le <sup>p.252</sup> fondamentalisme révolutionnaire juif est, sinon mort, du moins moribond. Les Juifs, dans cette affaire, ont deux grands avantages. L'un est le fait qu'il existe un État qui est considéré comme légitime et qui est fort. L'autre est le fait que le judaïsme est une religion nationale, ethnique, tribale, comme disent certains, et qu'elle n'a pas de prétention universelle hors de l'eschatologie. Elle ne s'exporte donc pas. Le grand avantage, avec les Juifs, c'est qu'ils gardent leurs fous pour eux-mêmes ! Ceci, tout simplement, parce que les Juifs religieux

## Demains précaires

n'aspirent pas à convertir le monde. Au contraire, ils rendent les conversions extraordinairement difficiles. A cet égard, nous avons les réflexes de membres d'un club : il faut mériter de devenir juif. Il est déjà assez difficile de naître juif. Si en plus on veut s'agréger à ce club... J'ai toujours trouvé un tel désir bizarre, mais enfin, il y a des gens qui veulent devenir juifs, même si on leur rend la vie difficile !

Dans l'islam, c'est une autre paire de manche. C'est une religion universaliste, englobante. Et ce, pour des raisons historiques. Je pense que le fondamentalisme révolutionnaire musulman s'est nourri d'un énorme échec de civilisation. L'islam s'est mesuré à la modernité et a échoué. C'est l'énorme faillite d'une grande civilisation. Elle a échoué dans sa tentative d'épouser la modernité, telle que celle-ci a été définie par l'Occident. Car c'est l'Occident qui a imposé la modernité au monde entier, par la violence certes, mais pas seulement. Elle l'a imposée aussi par la puissance formidable de sa civilisation. A tel point que l'Occident, après avoir conquis le monde, a donné des armes pour le combattre aux élites du monde conquis. Chaque fois qu'on a chassé de quelque part le colonisateur européen, cela s'est fait au nom des principes mêmes que ce même colonisateur avait apportés avec lui. Je vous rappelle ce mot de Jomo Kenyatta : « Lorsque les Blancs sont venus en Afrique, nous avions la terre et ils avaient la Bible ; ils nous ont appris à prier les yeux fermés ; quand nous les avons ouverts, nous avions la Bible et eux la terre. » Cela dit, ils ont appris pas mal de choses dans la Bible, notamment comment chasser ceux qui avaient apporté la Bible. Je reviens à l'islam. Il a été confronté au problème de son échec. Je pense que c'est le problème fondamental pour les musulmans : comment expliquer que nous

## Demains précaires

ayons été une formidable civilisation, et que nous soyons aujourd'hui ce que nous sommes, pourquoi n'avons-nous jamais réussi à rattraper l'Occident et à le dépasser ? Qu'est-ce qui s'est passé ?

J'ai eu la sensation presque physique de cette interrogation angoissée dans un endroit précis : à Grenade, dans l'Alhambra. C'est un lieu magique. Je me suis imaginé que j'étais dans la peau d'un jeune <sup>p.253</sup> musulman en train de contempler cette merveille du monde, qui se demande pourquoi ses ancêtres ont pu construire cela, alors que lui-même n'est rien — ou si peu. La réponse ne peut pas ne pas être évidente. « J'ai tout essayé, se dit le jeune musulman. J'ai essayé le libéralisme, le nationalisme, le panarabisme, le socialisme. J'ai essayé tous les « -ismes » que l'Occident a mis à ma disposition. Aucun n'a marché. Et aucun n'a marché parce qu'aucun ne venait de moi. Ce sont des concepts étrangers qu'on m'a imposés. La seule chose que je n'ai jamais essayée, c'est moi-même, c'est l'islam. » C'est là, j'en suis convaincu, qu'il faut chercher la racine la plus profonde de l'islamisme, y compris dans sa version fondamentaliste révolutionnaire. Dans une immense frustration, doublée de la formidable illusion d'un retour possible à ce qu'on a été. D'ailleurs, le slogan des Frères musulmans égyptiens est « L'islam est la solution ».

A partir de là se pose la question des moyens d'y parvenir. C'est une question extrêmement complexe. La mondialisation et les instruments qu'elle met au service des militants révolutionnaires aidant, il était en quelque sorte naturel que l'une des chapelles de l'islamisme décide que la voie pour y parvenir était la violence révolutionnaire. Ainsi s'explique le terrorisme islamiste. Il est si

## Demains précaires

vrai que nous avons perdu la grammaire du langage religieux, qu'on peut lire *ad nauseam* que l'explication du terrorisme islamiste, c'est la misère et le sous-développement. On oublie, quand on dit cela, que si c'était vrai, l'Afrique devrait être la terre par excellence des attentats suicides. Ce n'est pas le cas. Si la misère, le sous-développement, ou encore une sorte de revanche historique à prendre, ou encore la souffrance endurée, étaient les critères des attentats suicides religieux, les Juifs auraient dû les multiplier. Ce n'est pas le cas. Il y a donc quelque chose d'autre, qui est l'expression d'une crise de civilisation spécifique, qui intéresse le monde de l'islam.

Il faut voir cela, il faut ouvrir les yeux et ne pas se le cacher. Je ne veux pas dire par-là que la misère ou les conflits locaux sont indifférents. Bien sûr, il faut résoudre le problème palestinien, le problème tchéchène, etc. Ce sont d'énormes problèmes. Les gens en souffrent. De surcroît, ces problèmes rendent le recrutement plus facile au terrorisme. Grâce à eux il prospère. Mais ils ne constituent pas, ils ne constituent jamais la raison première. Je plaide avec force pour qu'on comprenne la dimension purement religieuse de la violence fondamentaliste, ou plus précisément la dimension et les sources religieuses de son idéologie politique. C'est quelque chose qui me paraît de <sup>p.254</sup> première importance. Il faut absolument le comprendre, parce que le traitement du problème dépend de cette compréhension.

J'ai été pendant quelques années directeur d'études à l'École d'états-majors, à Tel-Aviv. J'avais comme étudiants des officiers supérieurs. C'était en pleine révolution khomeyniste. Ainsi je pouvais illustrer par un cas concret ce que je disais sur les guerres de religion. Je parlais avec eux de ce qui se passait en Iran.

## Demains précaires

Beaucoup d'entre eux connaissaient ce pays pour avoir collaboré avec l'armée du Shah. Ils connaissaient le pays, l'armée, les élites. Tous disaient que c'était un feu de paille, que ça ne marcherait pas. Nous connaissons le pays, disaient-ils, et nous savons que ça va rapidement prendre fin. Je me tuais à leur dire qu'ils avaient tort, qu'ils ne comprenaient pas le mécanisme de la passion religieuse et qu'une révolution religieuse de cette ampleur était destinée à durer très longtemps. Ils ne me croyaient pas, parce que, tout Proche-Orientaux qu'ils fussent, ils étaient formés à l'occidentale. Ils ne comprenaient pas, parce que ce n'était pas rationnel. Pour eux, une révolution religieuse n'était pas rationnelle, et ils cherchaient des raisons rationnelles — les excès du Shah, la misère, des réformes trop brutales. Pour eux, la religion n'était qu'un prétexte. J'ai trop souvent entendu cela. La religion n'est pas un prétexte. Elle est une cause. Elle n'est pas une superstructure mais une infrastructure des sociétés. Il est bon qu'on se le dise et qu'on s'en souvienne.

Je ne prétends pas dire ce qu'il faut faire. Mais j'essaie, dans mon livre, de donner quelques pistes pour une meilleure prise en compte de cette réalité. Comment être mieux à même de combattre ce phénomène destructeur, qui est la grande affaire de ce début de millénaire ? Je plaide, par exemple, pour une intégration vraie. Je plaide contre le multiculturalisme, qui me paraît une énorme imposture intellectuelle, quelque chose qui n'a rien à voir avec la diversité culturelle et qui a tout à voir avec la ghettoïsation des sociétés occidentales. Je plaide pour qu'on casse les ghettos, s'il le faut de manière autoritaire. Pour empêcher que dans les écoles il y ait des classes homogènes de jeunes Maghrébins ou de jeunes Africains, mais pour qu'il y ait une mixité

## Demains précaires

sociale et culturelle. Je plaide aussi, je le dis sans crainte, pour une réappropriation d'un certain héritage des Lumières, celui des droits de l'homme et des valeurs fondamentales sans lesquelles nos sociétés n'auraient aucun intérêt et se disloqueraient. Je ne crois pas qu'on puisse intégrer l'autre si on ne sait plus qui on est soi-même et si on n'érige pas une sorte de religion civique de ces quelques valeurs qui font le prix de notre vie.

\*

## DÉBAT

@

**ANTOINE MAURICE** : p.255 Je ne suis pas en mesure de contester l'importance historique de votre thèse, qui me semble très séduisante. Je vous félicite d'avoir ajouté à l'étude des civilisations un nouveau complexe, qu'on pourrait appeler le complexe de l'Alhambra, que vous avez présenté avec beaucoup de finesse. J'ai malgré tout des doutes sur ce que j'appellerai le positionnement du monde islamique en général, notamment par rapport à la civilisation occidentale. Je sens très bien qu'il y a une espèce d'ardeur, de feu et, pour dire les choses de façon crue et brutale, de haine qui s'est développée très fortement ces dernières années, au fil de la mondialisation. Mais je me demande si une explication qui rapporte cela à une cause qui est peut-être importante, je vous le concède, mais qui serait exclusive, du fait même de l'exclusivité du monothéisme, peut vraiment tenir dans la durée. Peut-être en aurons-nous pour un certain temps avec les religions révolutionnaires, avec les passions religieuses révolutionnaires, et donc avec le terrorisme, mais je ne pense pas qu'on puisse, par

## Demains précaires

exemple, travailler sur cette variété de pathologie de la société internationale à travers la seule exigence de réforme de l'islam (étant admis que tous les mouvements révolutionnaires violents ne viennent pas de l'islam aujourd'hui). Autrement dit, j'ai des doutes sur l'explication principale que vous donnez.

**ÉLIE BARNAVI** : Il y a quelque chose d'un peu monomaniacque dans ma thèse, je vous l'accorde. Mais je ne prétends pas que ce soit l'explication unique. J'écoute ce que disent les gens, et je conseille à tout le monde de croire ce que disent les gens. Lorsque al-Zawahiri ou d'autres s'en prennent aux Juifs et aux croisés, et non à l'Occident ou aux capitalistes, je dresse l'oreille. Je ne parle pas de l'ensemble du monde musulman, naturellement — c'est pour cela que j'ai mis tant de soin à délimiter mon sujet. Je parle de la fine pointe du fondamentalisme révolutionnaire et terroriste, alors qu'il y a un milliard trois cent millions de musulmans à travers le monde — d'après les estimations des experts, qui sont approximatives. Sur cette population, il y aurait un pour cent de djihadistes et dix pour cent de sympathisants. C'est beaucoup. Cela fait treize millions de personnes, et il semble que ce soit une estimation basse. Je crois qu'il y en a beaucoup plus. Pour beaucoup, bien sûr, il y a d'énormes problèmes sociaux, culturels, économiques, et souvent territoriaux. Je pense qu'il faut traiter chaque <sup>p.256</sup> problème en soi. Il faut traiter le problème proche-oriental en soi, et ne pas prendre prétexte d'une thèse générale et mondiale pour ne pas s'en occuper. Je pense vraiment qu'il y a des correspondances entre les deux. Mais je pense aussi qu'on rate quelque chose si on ne comprend pas la dimension purement religieuse de cette affaire.

## Demains précaires

J'en veux pour preuve les innombrables sites djihadistes. On en a recensé plus six mille dans le monde. Si vous les analysiez, vos cheveux se dresseraient sur votre tête. Le but ultime est le califat mondial. Leurs auteurs ne s'en cachent pas. C'est un langage révolutionnaire universel, un peu comme à la plus belle époque du communisme. Il s'agit de conquérir le monde. Il faut bien sûr commencer par l'Arabie saoudite, qui est la base historique, puis passer à l'Égypte. Il faut reconstituer le monde du Prophète avant de se lancer à la conquête du monde. En Europe, il faut commencer par l'Espagne, qu'il faut réislamiser. Ne croyons pas que ces gens plaisantent. Ils sont sérieux. Voilà ce que j'essaie de dire.

Il en va de même si je prends le cas israélien. En un sens, c'est encore plus facile, parce que la passion religieuse s'y lit de façon beaucoup plus pure. Il y a des problèmes sociaux, mais ils n'ont rien à voir avec ce dont nous parlons. La passion fondamentaliste et révolutionnaire s'y exprime de manière extraordinairement pure. Elle n'est que cela. Israël n'est pas Israël, Israël n'est qu'un faux État juif, il faut donc épurer tout ce qui est grec — les mots, ici encore, sont extrêmement intéressants : la dichotomie fondamentale est entre monde juif et monde grec. Le gouvernement d'Israël est considéré comme grec. Et ainsi de suite. On s'aperçoit que ce discours religieux, qui débouche sur la politique, est un discours purement fondamentaliste. Si je transpose cela dans l'islam, je retrouve exactement les mêmes caractéristiques, à ceci près que ça se passe à l'échelle mondiale et avec des proportions qui sont encore plus infimes, puisqu'il s'agit de plus d'un milliard d'individus. Mais même si les pourcentages sont bas, les chiffres auxquels on arrive sont importants.

## Demains précaires

Je comprends votre malaise. Après tout, il est déplaisant de penser ainsi, parce que nous ne voulons plus penser en ces termes et parce que pour notre part, nous avons dépassé ce stade-là. Et pourtant c'est vrai.

**QUESTION** : Ne pensez-vous pas que la différence entre les trois monothéismes, c'est que dans le christianisme et dans le judaïsme il y a eu des réformes, alors que dans l'islam il y a eu certes une tentative de <sup>p.257</sup> réforme au IX<sup>e</sup> siècle, le mutazilisme (le calife al-Mamoun a décidé que le Coran n'était pas à côté de Dieu mais avait été créé et était donc lié à son temps), mais cette tentative a été abandonnée au bout de trois califats. Le christianisme, lui, a connu la Réforme. Et le judaïsme, au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, a introduit la loi orale pour intégrer l'apport de l'hellénisme.

**ELIE BARNAVI** : Votre question me permet de préciser un point que j'allais oublier, sur la Réforme précisément. Je voudrais être très clair là-dessus. Je ne demande rien à l'islam. Je n'aurais pas l'outrecuidance de lui demander de se réformer. Il fera ce qu'il voudra. On entend très souvent des appels à la réforme de l'islam. C'est oublier les conditions de la Réforme dans le christianisme. Luther n'a pas surgi au hasard, il est issu du courant de l'humanisme chrétien qui a préparé le terrain bien avant lui. De point de vue qui nous occupe ici, ce n'est pas la question de la capacité à se réformer de l'intérieur qui compte. C'est plutôt celle de la sécurisation de la société en général, dont la Réforme a été l'expression et l'accélérateur. Ce sont des conditions complètement différentes. Je ne pense pas qu'un Luther puisse surgir au sein de l'islam et je ne pense pas que nous soyons habilités à le demander. Ce n'est pas notre problème.

## Demains précaires

De même, ce n'est pas à moi de distinguer entre un vrai islam et un islam dévoyé. Je ne supporte plus de lire cela dans la presse. Ça m'agace. Qu'est-ce que c'est qu'un vrai islam ? Par rapport à quoi ? J'entends dire que ben Laden incarne un islam dévoyé. Mais par rapport à quoi ? Par rapport à nos propres valeurs ? Ben Laden connaît l'islam mieux que vous et moi, je puis vous l'assurer. Ce n'est pas un islam dévoyé, c'est une autre manière de lire l'islam, qui est criminelle, mais qui n'est pas dévoyée. Ygal Amir n'était pas un moins bon juif que moi. A certains égards, il était peut-être meilleur juif que moi. Il portait calotte, croyait en Dieu et respectait les commandements. Il a tué Rabin au nom d'une idée du judaïsme qu'il croyait noble et il était prêt à se sacrifier pour cela. Qui suis-je pour lui dire qu'il était un mauvais juif ?

Ce que je puis demander aux juifs, aux chrétiens, aux musulmans, ce n'est pas qu'ils se réforment, c'est qu'ils respectent la loi de tous, qu'ils veuillent bien laisser leurs croyances chez eux et ne pas essayer de les imposer dans l'espace public. C'est la seule chose que je puisse leur demander légitimement. Ce qu'ils font à l'intérieur de leurs croyances est leur affaire. Bien sûr, j'aimerais que l'islam mutazilite <sup>p.258</sup> revienne. Mais je peux parler avec des musulmans croyants qui ne sont pas mutazilites, et avec qui le commerce est à la fois profitable et très agréable. Je n'ai pas vraiment besoin de cela. De même, dans le judaïsme orthodoxe, il y a des juifs très orthodoxes, portant kippa noire — les plus orthodoxes — pour qui je passe pour un timoré dans la problématique israélo-palestinienne : ils sont beaucoup plus à gauche que moi. Ces catégories sont extraordinairement mélangées. J'ai des amis musulmans croyants qui sont parfaitement iréniques et à qui le terrorisme djihadiste fait

## Demains précaires

horreur. Donc le problème n'est pas celui d'une réforme à l'intérieur de l'islam.

Le seul problème à mes yeux, c'est nous. Quelles sont les limites que nous sommes prêts à imposer, aussi bien à l'échelle du monde que dans nos sociétés, à l'expression politique violente ? En d'autres termes, comment défendons-nous la laïcité ? J'aimerais ajouter quelques mots sur cette question. Quand je parle de laïcité, je n'oublie pas un instant que le mot laïc, comme le mot séculier, sont des mots d'Eglise. Ce n'est pas pour rien que ces mots n'existent que dans les langues européennes. « Laïc » n'existe ni en hébreu, ni en arabe, ni en turc. Les termes par lesquels ces langues traduisent le mot signifient, en arabe : rationaliste, scientifique ; en hébreu : profane ; en turc, il n'y a pas de mot : on dit tout simplement « laïc ». Le manque de mots dit bien l'absence de capacité de la langue — non des hommes — à concevoir la laïcité.

Ce que j'entends par ce terme, ce n'est pas le laïcisme. Je ne suis pas un laïciste excité. Je pense que la religion a sa place dans la cité et qu'il n'y a aucune raison de l'interdire de parole. Je ne vois pas pourquoi le moindre club de pétanque aurait droit à la parole publique, mais non les Eglises. Pour moi, la laïcité est simplement le moyen d'organiser l'espace public de manière neutre, de telle sorte que tout le monde, croyant ou non croyant, puisse s'y exprimer à égalité et sans se sauter à la gorge. La laïcité, c'est cela. Cette laïcité-là, à la différence de la laïcité à la française, n'interdit pas que l'on sache les choses, qu'on en ait une connaissance. C'est pourquoi je suis un fervent partisan de l'enseignement du fait religieux à l'école — sous condition bien sûr que ce ne soient pas des imams, des prêtres et des rabbins qui le dispensent, mais des

## Demains précaires

professeurs, et si possible des historiens. Il est important de connaître la religion pour connaître les racines de notre civilisation. J'ai pris publiquement position, en France, au moment où on débattait pour savoir s'il fallait mentionner les racines chrétiennes dans le préambule au Traité constitutionnel européen. J'ai pris position pour une telle mention, et je pense que <sup>p.259</sup> c'était une erreur de ne l'avoir pas fait. Le refus de considérer son propre passé rend infirme pour vivre le présent et concevoir l'avenir. Quand j'ai défendu l'idée de mentionner l'héritage chrétien, j'ai omis de souligner ce qui me paraissait aller sans dire, mais que j'aurais dû préciser, à savoir que cet héritage chrétien était corrigé par les Lumières. Je ne veux pas me trouver du même côté de la barrière que les frères Kaczynski. La religion a droit de cité et doit pouvoir s'exprimer. Les Églises ont une place dans notre monde.

Mais en même temps, je suis pour une séparation rigoureuse entre l'État et la religion. Chacun a son propre domaine. Je me souviens d'une conférence du mufti de Marseille. C'est un bon musulman, et j'imagine qu'il croit en Dieu : il affirmait avec force qu'il était un laïc. Et c'était sincère. Si on définit la laïcité de cette manière, aujourd'hui, on peut exiger que tout le monde s'y plie de façon rigoureuse. Ce sont des règles simples de vie en société. Or je m'aperçois avec épouvante que là-dessus, nous reculons. Et le pire de toute cette affaire, c'est qu'une sorte d'autocensure est en train de s'instaurer. Nous interdisons de notre propre mouvement un opéra de Mozart ou une pièce de Voltaire, sous prétexte qu'une scène pourrait choquer quelqu'un. Depuis la publication du livre intitulé *Les territoires perdus de la République*, on sait qu'il y a des dizaines et des dizaines d'écoles en France où on ne peut plus enseigner non seulement la Shoah, qui est évidemment un

## Demains précaires

mensonge organisé par les sionistes et les Américains pour dominer le monde, mais la géographie et l'histoire de France, parce que ce sont des histoires de conquérants. Tout cela m'effraie. J'y vois une sorte d'affaiblissement des défenses immunitaires des sociétés, qui devrait inquiéter tout le monde. Car on ne peut pas intégrer l'autre si on n'est pas capable d'être soi-même. Ce n'est pas possible. Je passe mon temps à dire, à propos de l'Europe comme de n'importe quel ensemble, qu'il faut des frontières. Si on a des portes et des fenêtres on peut les ouvrir. Ce sera une maison accueillante. S'il n'y en a pas, ce sera une ruine. Voilà en quelques mots mon message, disons, politique.

Abderrahmane Sissako disait tout à l'heure qu'il ne prétendait pas avoir raison. Moi, je ne prétends pas à la vérité, je ne prétends pas que ce que je dis est vrai, sauf quand je fais référence à des données historiques que je tiens pour vraies — scientifiquement, mon livre tient la route. Pour le reste, c'est une question de choix. Je ne crois pas que la démocratie libérale soit plus vraie que l'islamisme djihadiste. Mais c'est le système que je défends. C'est une valeur, et les valeurs n'ont pas à être vraies : elles sont nôtres ou ne le sont pas, elles sont plus ou <sup>p.260</sup> moins humaines, ouvertes, généreuses, ou fanatiques. Mais elles ne sont pas vraies en soi. Si on a compris cela, on est peut-être prêt à les défendre comme on défend n'importe quelle religion. Je pense que nous avons tous besoin d'une religion civique.

**BRONISLAW BACZKO** : Une simple question. Si j'ai bien compris, ce que vous appelez le fondamentalisme révolutionnaire est, pour vous, un phénomène qui est associé à la modernité, voire, plus étroitement, à l'époque contemporaine.

## Demains précaires

**ELIE BARNAVI** : Pour moi, c'est un phénomène moderne et contemporain.

**BRONISLAW BACZKO** : J'aimerais que vous le situiez par rapport à un autre phénomène dont vous n'avez pas fait mention et qui est beaucoup plus ancien, le fanatisme. C'est un phénomène multiséculaire, dont les conséquences, dans certaines situations, peuvent être tout à fait similaires à celles du fondamentalisme révolutionnaire. Et pourtant, on sent que pour vous, d'une certaine manière, il y a une différence. J'aimerais que vous précisiez ce que vous en pensez.

**ELIE BARNAVI** : J'aimerais d'abord clarifier les choses du point de vue de l'historien. Je pense qu'il n'y a pas de véritable fondamentalisme révolutionnaire, de la même manière qu'il n'y a pas de guerres de religion au sens strict du terme, avant l'apparition de l'État moderne. Je pense que pour que la révolution en général, et la révolution religieuse en particulier, puisse se manifester, il faut qu'elle ait devant elle un pouvoir clairement défini et délimité. Ce n'est pas pour rien que les guerres de religion surgissent au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au tout début de l'affirmation de l'État moderne. Pour moi, la croisade n'est pas une guerre de religion, par exemple. Ce sont bien sûr des catégories qu'il faudrait affiner — ce n'est ni le moment ni le lieu de le faire.

Je ne considère pas le fanatisme comme une catégorie historique ou politique : c'est une injure. Le mot ne veut rien dire. Il désigne une attitude extrême en matière de religion, attitude qui peut prendre mille visages. Ben Laden est fanatique, un Amish est fanatique. Un Témoin de Jéhovah qui préfère laisser mourir son enfant plutôt que de lui faire une transfusion sanguine est un

## Demains précaires

fanatique. Que puis-je <sup>p.261</sup> faire avec une telle catégorie ? — rien. C'est pour cela que j'ai volontairement évité d'utiliser ce mot. Non qu'il n'y ait pas beaucoup de fanatiques, et qu'ils ne soient pas antipathiques — il y en a beaucoup et ils sont antipathiques. Mais ce n'est pas une catégorie pertinente, ce n'est pas un outil conceptuel. Le fondamentalisme révolutionnaire, en revanche, est un concept qui me convient, parce qu'il me permet de délimiter avec beaucoup de précision une certaine attitude politique. Tous les fondamentalistes sont des fanatiques, mais tous les fanatiques ne sont pas des fondamentalistes révolutionnaires.

**QUESTION** : Je suis étudiante en relations internationales à Genève. Vous avez dit que la misère et le sentiment d'inégalité n'étaient pas la cause ou l'explication du fondamentalisme religieux ou révolutionnaire. J'aimerais savoir pourquoi il s'est développé à l'époque des mandats, puis depuis soixante ans avec le conflit israélo-palestinien, et depuis quelques années avec la guerre d'Irak.

**ELIE BARNAVI** : Les Frères musulmans, qui ont été la première organisation islamiste, sont apparus à la fin des années 1920 en Egypte. Leur apparition n'avait rien à voir avec le problème palestinien. Je crois qu'il s'agit d'un phénomène moderne. De même que le fondamentalisme révolutionnaire apparaît avec l'État moderne, et pas avant, l'islamisme est une réaction à l'État moderne qui s'est développée en terre musulmane, après qu'on y a essayé beaucoup de choses et que tout a échoué. Il est une réaction à la faillite de l'État — faillite qui était programmée. Prenez par exemple le cas de ben Laden : c'est un phénomène purement moderne. Sa foi est ancienne, mais elle se définit

## Demains précaires

politiquement de la manière la plus moderne et la plus neuve qui soit. L'Iran aussi est extrêmement important. Il s'y est produite une révolution d'inspiration religieuse, qui s'inscrit dans une république parlementaire où les femmes votent. C'est tout de même quelque chose de bizarre ! Khomeyni prend le pouvoir. Il a, pense-t-on, des idées d'un autre âge. Mais ce que sa révolution produit, c'est un État qui s'inscrit parfaitement dans la modernité.

Il est impossible de revenir en arrière. On ne fait pas retour au passé. C'est une des illusions les plus meurtrières de la modernité, précisément. Ce que fabriquent ces fondamentalistes, c'est du moderne. Ben Laden n'existe pas sans les technologies et la communication de masse. Il n'existe pas sans Internet — sans parler des avions, bien sûr. <sup>p.262</sup> Ce sont donc des phénomènes modernes. Et ce qui nous déroute, c'est justement cette inscription dans la modernité, avec des mots d'ordre archaïques. Nous ne savons pas que faire de cela.

Si je dis que la misère n'est pas l'explication, c'est parce que les agents, les idéologues, les dirigeants de ces mouvements ne sont pas des pauvres. Ils sont tous issus de la classe moyenne et ont tous ou presque une formation scientifique — il y a peu d'historiens parmi eux, alors qu'il y a beaucoup d'ingénieurs et de médecins. Quand vous regardez le profil des djihadistes internationaux, vous constatez qu'ils sont tous issus des classes moyennes. Dire que la misère est responsable constitue donc une explication un peu courte. En revanche, je pense que la misère n'est pas indifférente. Il est plus facile de recruter, en particulier dans un cas comme celui de l'Irak, lorsqu'un environnement misérable vient soutenir votre action. Je devrais être fou pour ne pas voir que l'occupation et la misère, dans la bande de Gaza,

## Demains précaires

fabriquent du terrorisme djihadiste, même si l'inspiration première de ces gens-là n'est pas la misère. On sait cela, aujourd'hui, parce qu'on dispose d'un matériel important. On a des vidéos qu'ils ont laissées, des lettres, et on en a attrapé quelques-uns qui ont raté leur coup. On a pu leur parler. Des études ont été faites sur cette question. On s'est rapidement aperçu que la première raison qu'ils invoquent, c'est le Ciel, la promesse du Paradis. Si misère il y a, soit elle est telle qu'on ne fait rien (une misère extrême ne prédispose pas à l'action, mais à l'inaction), soit elle est suffisante pour provoquer la colère et à ce moment-là on prend son fusil et on se bat. Mais on ne se suicide pas. On ne comprend véritablement l'attentat suicide que dans une optique religieuse. L'Irak, de ce point de vue, est très intéressant. L'attentat suicide fait surtout des morts sectaires : on s'en prend à la mosquée du voisin, on se fait exploser au milieu d'un marché, on fait sauter la mosquée de Samarra. C'est extraordinaire ! Cela n'a rien à voir avec l'occupation américaine et a tout à voir avec la dissidence chiite.

**QUESTION** : J'ai une seconde question : vous avez évoqué la laïcité de l'État d'Israël. Qu'en est-il ?

**ELIE BARNAVI** : C'est assez simple. Israël est un État laïc dans la mesure où la loi n'est pas faite par les rabbins mais par un Parlement élu au suffrage universel, et où les tribunaux jugent selon cette loi et selon les principes d'une jurisprudence largement inspirée de l'exemple <sup>p.263</sup> britannique. De ce point de vue, c'est donc un État laïc. C'est également un État laïc au niveau de la manière dont vivent les gens.

## Demains précaires

Il n'est pas laïc, en revanche, dans la façon dont il a abandonné aux religieux ce qui relève du statut personnel des citoyens. Ce faisant, il n'a fait d'ailleurs que reprendre la tradition britannique, ainsi que la tradition ottomane. En clair — et cela n'est pas laïc du tout — si je veux épouser une non juive, je ne peux pas le faire en Israël pour la bonne raison que je ne trouverai personne pour me marier. Comme ce sont les cours religieuses qui s'en occupent, je n'ai pas d'autre choix que d'emmener l'élue de mon cœur au paradis des amours illégitimes... à savoir Chypre : là, je pourrai l'épouser. Quand je rentrerai chez moi, le fonctionnaire de l'état civil, qui est le représentant d'une administration non religieuse, m'inscrira comme légalement marié aux yeux de l'État. En ceci, vous le voyez, l'État d'Israël n'est pas absolument laïc. C'est ainsi que j'ai épousé ma femme, non à Chypre, mais à Londres. En Israël, j'aurais peut-être trouvé un rabbin réformé pour me marier, mais un rabbin réformé n'a pas qualité d'officier d'état civil. Une fois rentré chez moi, en revanche, nous avons été reconnus par l'État comme formant un couple légitime. C'est une bizarrerie. Il serait trop long de l'expliquer. Elle est due à beaucoup de choses, entre autres à l'incapacité de concevoir un État juif qui ne soit pas complètement juif, qui soit séparé de la religion.

Un cas célèbre vous donnera une idée de la complexité du problème. Au début des années 1960, il y a eu en Israël le cas d'un moine carmélite, appelé le père Daniel, qui prétendait devenir citoyen israélien aux termes de la loi du retour, parce qu'il était un juif converti. La loi du retour est une loi nationale ethnique : elle reconnaît à tout juif vivant dans le monde le droit de devenir automatiquement citoyen israélien s'il le souhaite. Le père Daniel aurait pu devenir citoyen israélien aux termes de la législation sur

## Demains précaires

la naturalisation, qui est une norme de droit commun, comparable à celle de n'importe quel autre pays. Il aurait suffi qu'il remplisse les conditions — nombre d'années de résidence, etc. Mais il voulait que ce soit aux termes de la loi du retour, parce qu'il était né juif (situation qui rappelle celle du cardinal Lustiger, qui s'est dit juif jusqu'à la fin de sa vie, au grand agacement de certains coreligionnaires). Le fonctionnaire préposé à l'état civil a refusé. L'affaire est allée devant la Haute Cour de justice. Celle-ci l'a débouté — à cinq voix contre trois, sauf erreur. Elle l'a fait en cherchant, paradoxalement, un fondement non religieux à la définition du juif. Ainsi, pour la première fois, on s'est demandé si on pouvait définir les juifs hors de leur appartenance religieuse. Jusqu'à <sup>p.264</sup> la création de l'État d'Israël, nul n'y avait songé. Paradoxalement, c'est dans l'État souverain d'Israël que pour la première fois on s'est demandé comment définir juridiquement un juif. Dans ses considérations, la Haute Cour argumente de la manière suivante : le père Daniel, en s'étant séparé de son peuple, et à plus forte raison en faisant de cette séparation le centre de son existence, ne peut plus se dire juif dans le langage des hommes, même si, du point de vue des rabbins, il est resté juif, puisqu'un juif le reste à jamais (« Israël qui a péché reste Israël »). En d'autres termes, alors que les orthodoxes étaient prêts à le reconnaître comme citoyen, même s'il avait fait une chose abominable, la Haute Cour de justice, organe laïc, le déboute en arguant du langage des hommes. Elle développe, au fond, une argumentation humaine, civile, aux termes de laquelle elle estime que le père Daniel s'est retranché lui-même d'Israël. Comme vous le voyez, c'est une question compliquée.

Un de mes collègues de Tel-Aviv a épousé une jeune fille dont

## Demains précaires

la mère était une Juive israélienne et le père un réfugié catalan de la guerre civile espagnole. Le père était arrivé pour participer à une « commune anarchiste », c'est-à-dire à un kibboutz. Il se bat pendant la guerre de 1948, devient membre d'un kibboutz, épouse cette femme — à l'époque on ne demandait pas aux gens s'ils étaient juifs ou non. Arrive le moment où il doit aller voter. Il a besoin d'une carte d'identité. Sur les cartes de cette époque figuraient la citoyenneté, la nationalité — juif, arabe, druze ou autre, nous dirions en quelque sorte l'ethnie — et la religion. Au moment où le fonctionnaire remplit la carte d'identité, il constate qu'à la question « nationalité » il n'y a aucune case pour lui. Que faire ? Le fonctionnaire inscrit : Catalan. L'homme a donc une carte d'identité indiquant qu'il est de citoyenneté israélienne et de nationalité catalane. On arrive à la question de la religion. Il n'est pas juif, bien sûr, mais en bon anarchiste il refuse absolument de se présenter comme catholique. Que faire ? On inscrit : Catalan. Vous le voyez, l'État d'Israël est laïc, mais avec des limites qui peuvent être surprenantes...

**ANDRÉ JACOB** : Vous êtes allé au-devant de ma question en disant qu'al-Qaïda était moderne. Je me demande s'il ne faut pas faire un pas de plus et soulever la question du paradoxe de la fin et des moyens. Il est vrai qu'on a été frappé, le 11 septembre, par le fait que les problèmes de technique — aviation, banques — avaient facilité le coup contre les États-Unis. Il n'empêche que ces moyens sont au service, au fond, <sup>p.265</sup> d'une fin strictement eschatologique que l'Occident a beaucoup perdue de vue avec le bien-être, la libéralisation des mœurs, etc. Cela rejoint ce que vous avez dit à propos de la frustration séculaire de l'islam par rapport à son passé lointain.

## Demains précaires

**ELIE BARNAVI** : Je suis d'accord avec vous. Pour ce qui concerne cette forme extrême de lutte, je pense que l'Occident et le monde en général, pays arabes compris, se sont organisés. Ils ont fait une sorte de guerre au terrorisme, qui relève du domaine des services secrets, des services financiers et ainsi de suite. Et ça marche assez bien. Ce que la plupart des gens ne savent pas, c'est qu'il y a eu des dizaines d'attentats djihadistes qui ont été déjoués un peu partout dans le monde, y compris dans le monde arabe. Je n'entre pas en matière sur les questions techniques, sur la manière de faire pour contrer ces gens, du point de vue militaire. Je pense que pour les contrer il faut gagner les cœurs des masses musulmanes, qu'il faut aller chercher les alliés là où ils se trouvent. C'est pour cela que je prône l'intégration. Il faut faire un énorme effort de véritable intégration. Cela nous ramène à ce qu'a dit tout à l'heure Abderrahmane Sissako. Il faudrait un énorme effort de développement du tiers-monde. Rien n'a été vraiment fait, on n'a pas commencé à faire quoi que ce soit. Regardez les chiffres de la coopération : ils sont grotesques. On n'a pas réfléchi à un véritable partenariat avec les pays d'Afrique et du Maghreb, pour savoir comment lancer de véritables programmes d'action. On donne peu, et on donne en pure perte. Ce qui est donné va dans les poches de dictateurs. Notre effort doit viser à fixer les populations sur place, non pour qu'elles ne puissent pas venir étudier en Occident, mais tout simplement pour qu'elles puissent vivre chez elles de manière décente. De ce point de vue, je ne puis que souscrire au diagnostic qui a été porté. L'Europe se comporte mal. Et encore, elle se comporte mieux que d'autres. Les Américains en font encore moins. On se contente de donner. C'est faux. Il ne faut pas donner, mais travailler avec les gens, sur place.

## Demains précaires

L'un des plus beaux chapitres de l'histoire de la coopération, paradoxalement, a été écrit par Israël dans les années 1950 et 1960. Peu de gens connaissent cet épisode. A cette époque, les coopérants israéliens ont été plus nombreux en Afrique que les coopérants français et britanniques réunis — et ce, alors qu'il n'y avait que deux millions d'Israéliens. Mise à part la coopération militaire — nous avons armé pas mal de gardes prétoriennes — ce qui caractérisait la coopération <sup>p.266</sup> israélienne, c'est que les coopérants travaillaient les champs avec les Africains. Ils œuvraient côte à côte. Les coopérants étaient eux-mêmes des agriculteurs. Il faudrait renouer avec cet esprit, qui n'humilie pas celui qui reçoit, et qui en fait un véritable partenaire. Il faut faire les plans de développement avec lui, en fonction de ses véritables besoins. Je constate avec tristesse que les fondations privées, comme par exemple la fondation Bill Gates, sont beaucoup plus efficaces que les États. Et elles sont parfois plus riches : Bill Gates donne plus que le budget de coopération de la Belgique. Il y a de quoi se poser des questions.

**MARC FAESSLER** : Nous voici arrivés au terme de cette soirée. Je remercie Elie Barnavi. De cette soirée je retiens trois mots. *Laïcité*, comme cadre d'organisation de l'espace public ; *mémoire*, que nous devons cultiver, comme le disait Bronislaw Geremek, et dans laquelle la mémoire religieuse doit avoir sa place ; enfin *intégration*, mot qui a été abondamment commenté ce soir. J'espère que les conférences et débats de ce soir ont rendu plus claire la notion de précarité et la fragilité de toute construction de l'avenir.

@

## TABLE RONDE

### LA FIN DU PALAIS DE CRISTAL <sup>1</sup>

#### INTRODUCTION

par Georges Nivat  
Président des Rencontres Internationales de Genève

@

**GEORGES NIVAT** : <sup>p.267</sup> Je tiens à remercier le public, qui a été assidu à ces 41<sup>es</sup> Rencontres Internationales de Genève. Nos Rencontres doivent beaucoup au caractère particulier du public genevois, qui apprécie le débat intellectuel. On a peut-être plus de patience, de courage et d'énergie, à Genève qu'ailleurs, pour suivre d'aussi longs débats. Les Rencontres sont un long débat intellectuel, qui se déroule devant un public qui en est en quelque sorte la cheville ouvrière. Je suis très sensible à l'assiduité de votre présence durant cette longue semaine.

La fin du *Palais de cristal...* Cela sonne un peu comme une énigme. Je vous rappelle brièvement que le « Cristal Palace » a été construit à Londres, dans Hyde Park, pour la première Exposition universelle, qui a duré du 1<sup>er</sup> mai au 15 octobre 1851. Il est question aujourd'hui d'en bâtir une reproduction exacte au sud de Londres. Ce ne sont pas les organisateurs de l'Exposition qui l'ont ainsi appelé, c'est le public. Le Palais de Cristal était un bâtiment de 563 sur 138 mètres, avec une nef, une sorte de transept et une immense coupole de verre. Ça a été la première grande architecture en métal et en verre. Il couvrait 64.000 mètres

---

<sup>1</sup> 6 octobre 2007.

## Demains précaires

carrés. Après la fin de l'Exposition il fut démonté et remonté au sud de Londres, où il a subsisté encore une <sup>p.268</sup> ou deux décennies, à l'endroit précisément où un architecte voudrait maintenant le reconstruire. Presque six millions de visiteurs se seraient succédé à la première Exposition universelle où, sous l'atmosphère artificielle de la grande verrière, on avait recomposé une sorte de nature « bis ». Le monde entier était représenté, sous les espèces de la nature végétale et de la nature animale aussi bien que des activités humaines, agricole, industrielle ou artisanale. Il y avait pièces d'eau et cascades. Quand il faisait trop chaud sous la verrière, on y disposait de grands voiles pour faire de l'ombre. Ce furent les débuts de la grande architecture industrielle. L'idée était que l'on pouvait résumer le monde et le refaire.

Cette idée a voyagé en Russie, avec beaucoup d'autres. Tchernychevski, qui est déjà emprisonné à la forteresse Pierre-et-Paul, y écrit son roman *Que faire ?* paru en 1861 alors que l'auteur est toujours incarcéré. *Que faire ?* fut appelé à jouer un rôle décisif non seulement dans l'histoire intellectuelle, mais dans l'histoire tout court de la Russie — Lénine en a repris le titre dans une brochure célèbre parue en 1902. C'est l'histoire des « hommes nouveaux », les hommes qui vont construire un monde nouveau, les socialistes. Dans le quatrième rêve de l'un des personnages, Vera Pavlovna, il est question du Palais de cristal comme d'un idéal pour l'humanité. Vera Pavlovna désire organiser une humanité nouvelle, qui sera débarrassée de ses archaïsmes — dont l'un est la jalousie : on aura une vie sexuelle et amoureuse débarrassée de la jalousie. Les désirs s'exprimeront comme ils voudront, on pourra s'unir sexuellement à qui on voudra. Tchernychevski symbolise cela par un triangle où l'on ne connaît pas la jalousie. L'idée sera

## Demains précaires

reprise plus tard par Maïakovski dans sa vie même, à ceci près que Maïakovski constatera que des archaïsmes subsistent dans l'homme, y compris en lui, et n'arrivera pas à se débarrasser de sa jalousie. Pour combattre les tares de la société, Vera Pavlovna met des prostituées au travail dans un atelier. Ces femmes qui se vendaient vont ainsi être affranchies par le travail. Dans le Palais de cristal, elles vont devenir des femmes libres. Nous sommes en 1863. Tchernychevski, enfermé dans la forteresse Pierre-et-Paul, fait passer les chapitres à l'extérieur par un gardien, et le roman est immédiatement publié — ce qui d'ailleurs nous laisse rêveurs sur les conditions de détention des prisonniers politiques de l'époque.

Dostoïevski, qui est à un moment capital de sa maturité, lit tout de suite *Que faire ?* et, dans la foulée, écrit les *Notes du souterrain*. L'homme du souterrain répond à l'homme nouveau. L'homme du souterrain, c'est un homme qui s'est retiré dans son sous-sol, qui <sup>p.269</sup> refuse toute rationalité, tire la langue à la mathématique et à la société, et décrète que s'il le veut, 2 et 2 feront 5. La science et le progrès, pour lui, n'existent pas. Il s'en prend à « l'homme de la nature et de la vérité », qui est une de ses cibles favorites — vous aurez reconnu le citoyen de Genève, Jean-Jacques — ainsi qu'au Palais de cristal. Dostoïevski avait déjà attaqué le Palais de cristal dans un texte antérieur, les *Notes d'hiver sur des impressions d'été*. « Hacher, hors de soi, en soi, tous les désirs, tous les espoirs, maudire son avenir, auquel même les plus progressistes ont de la peine à croire, et rendre le culte à Baal ! » Voilà le sarcasme des *Notes d'hiver sur des impressions d'été*. Puis vient le sarcasme de l'homme du souterrain. « Alors adviendront de nouvelles relations économiques, toute prêtes,

## Demains précaires

toute calculées, avec une précision toute mathématique, si bien qu'en un instant disparaîtront toutes les questions. Pourquoi ? Parce qu'elles ont reçu toutes les réponses possibles. Et alors on construira le Palais de cristal. » L'ambiguïté est forte. Dostoïevski est contre ce Palais de cristal, mais il ne s'identifie pas non plus à l'homme du souterrain. Ce dernier est l'homme de la vindicte personnelle. Mais en même temps, par l'homme du souterrain, certaines des thèses de Dostoïevski apparaissent. L'idée de construire une humanité nouvelle est une idée folle qui conduit à l'esclavage. L'idée de réduire complètement la nature est une idée folle et impossible, qui va nous priver d'un oxygène que tout homme doit pouvoir respirer : l'espoir, l'avenir.

Avoir un avenir ! Nous parlons des « demains précaires ». Nous n'avons pas dit : « lendemains ». On évoque les lendemains qui chantent... Nous n'avons pas dit : « futur ». Les futuristes pensaient qu'on allait pouvoir poétiquement refaire la vie. Italiens ou Russes, les futuristes auraient pu aussi bien s'appeler les « aveniristes », ceux qui croient en l'avenir. Qu'est-ce que l'avenir ? Je vais demander au philosophe Alexandre Kojève une aide sur ce point. « Le mouvement engendré par l'avenir, c'est le mouvement qui naît du désir, du désir spécifiquement humain, c'est-à-dire du désir créateur, c'est-à-dire du désir qui porte sur une entité qui n'existe pas dans le monde naturel et qui n'a pas existé. » Parmi les trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité, il y en a une qui concerne le futur, qui est l'espérance, dont parle longuement Charles Péguy. La poésie n'est-elle pas un mot d'avenir, un mot prophétique. Hier, Marc Faessler, s'adressant à Elle Barnavi dans sa présentation, se demandait si on peut penser que la dimension prophétique des religions est

## Demains précaires

complètement abolie et qu'elles vont se contenter d'une dimension politique. Une telle ablation de l'espérance leur serait, à coup sûr, fatale...

p.270 Il nous faut maintenant aborder le problème de l'avenir et demander à chacun de nos invités comment il conçoit le problème. Je vous rappelle qu'autour de cette table il y a Bronislaw Geremek, bien connu de tous. Si l'Europe devait avoir un Président, je pense que ce devrait être lui... Il y a Elle Barnavi, qui nous a parlé du danger des religions, aujourd'hui comme demain. Il y a Michèle Stroun, qui exerce le métier noble et courageux d'éditeur. Il y a le réalisateur de cinéma Abderrahmane Sissako, dont nous avons vu le film *Bamako* et écouté le propos fort et émouvant. Il y a enfin Alexandre Arkhangelski, dont nous avons entendu le diagnostic extrêmement sévère sur son pays, diagnostic qui diffère largement de celui que nous-mêmes portons communément, et qui m'a fait penser à la querelle entre Pouchkine et Mickiewicz. Pouchkine, s'adressant à l'Occident, disait dans le poème de 1831 *Aux calomnieurs de la Russie* : « Laissez, laissez entre eux se quereller les Slaves/Laissez-les donc vider leurs antiques querelles. »

A tous nos invités, je voudrais poser trois questions. Après le 11 septembre, il y a eu un frémissement global d'humanité et de compassion, qui a très vite disparu. On a évoqué l'article de Jean Baudrillard. Le 11 septembre, mon épouse et moi-même étions au Brésil, à Bahia. Dans un petit bar, la télévision montrait en boucle les fameuses images des avions fonçant sur les gratte-ciel. La réaction des quinze personnes présentes dans le petit bar était étonnante : on restait calme et on ne s'inquiétait pas ; quelqu'un a même dit « Bien fait pour eux ! ». C'était à Salvador de Bahia,

## Demains précaires

dans la ville la plus tendre du Brésil ! Reste-t-il un espoir global, quelque chose d'autre que la coexistence, et même quelque chose d'autre que cette laïcité à laquelle fait appel Elle Barnavi, et que ces règles que nous sommes d'ailleurs encore très loin d'avoir établies pour la globalité du monde ? Pouvons-nous vivre avec seulement des règles, sans qu'il y ait un espoir global, cette voie prophétique que, malgré tout, les religions du Livre portent avec elles ?

Etes-vous d'accord avec Ivan Karamazov quand, parlant avec son frère Aliocha, il dit qu'il renvoie à Dieu son ticket : même si Dieu existe, il n'en veut pas et n'en voudra pas aussi longtemps qu'il existera un enfant torturé dans le monde et qu'une larme coulera des yeux d'une petite fille malmenée.

J'aimerais aussi vous poser une question sur l'ingénierie biologique, les nanotechnologies, toutes ces implantations électroniques dans le corps vivant de l'homme, qui nous rapprochent de l'idée d'une humanité certes nouvelle et unifiée, mais qui court le danger d'être un clone d'elle-même. Le vivant devient une conjugaison du virtuel avec le réel. Vis-à-vis de cela, faut-il s'enfermer dans la peur, croire encore dans la <sup>p.271</sup> science et penser qu'elle trouvera une solution, espérer que les commissions d'éthique qui sont au travail un peu partout arriveront à fournir des réponses ? *L'homme du souterrain* de Dostoïevski redoute le contrôle complet des comportements. Il prévoit des utopistes béhavioristes, qui vont tout dire, poser toutes les questions, un peu comme dans le *Walden II*, écrit par un utopiste américain contre le livre de Thoreau : l'homme de la nature ayant disparu, il ne restera plus que l'homme artificiel. Cette perspective-là existe-t-elle pour vous ?

## Demains précaires

**MICHÈLE STROUN** : Ce qui m'a frappée, à propos du 11 septembre, c'est qu'il nous fallait une date pour indiquer qu'il y avait une transformation de notre société. Je crois que cette date est devenue symbolique. J'ai été frappée par le fait qu'une certaine presse, y compris de gauche, a commencé par dire : c'est bien fait, les Américains l'ont bien cherché. J'ai trouvé étonnant de voir à quel point les gens ne comprenaient pas que nous étions tous dans le même bateau et que si le monde était ébranlé, la gauche, la droite, tout le monde était là, ensemble, et devait prendre conscience du fait que nous étions dans le XXI<sup>e</sup> siècle, et non plus dans une période tranquille. Les « Trente Glorieuses » étaient derrière nous, c'était fini.

A la question sur Dieu, je ne puis répondre. Je ne me suis jamais demandé s'il existe ou non. Je ne sais pas. J'ai le sentiment qu'il n'existe pas, mais c'est un sentiment personnel, sans plus. Je pense qu'on a besoin des religions, mais je n'ai pas de réponse là-dessus.

Quant au contrôle complet de la science, je pense que c'est un échec. Au XX<sup>e</sup> siècle, on était persuadé que la science allait régler beaucoup de choses. Aujourd'hui on se rend compte qu'il faut autre chose que la science pour régler les problèmes humains.

**GEORGES NIVAT** : Peut-on vivre sans espérance, et si non, laquelle ?

**MICHÈLE STROUN** : Je pense qu'on ne peut pas vivre sans espérance. C'est là le gros problème actuel. J'ai le sentiment que la jeunesse ne sait pas où elle va et qu'elle ne croit pas à ce en quoi nous croyions dans les années soixante, quand nous pensions

## Demains précaires

que nous allions réformer le monde et que nous ne pouvions qu'aller vers le progrès. Nous n'avions pas de problèmes de chômage, nous pouvions choisir plus ou moins ce que nous voulions faire. J'ai le sentiment que la jeunesse d'aujourd'hui n'a pas de réponses et pas d'espoirs. Cela me fait peur.

**ALEXANDRE ARKHAGELSKI :** p.272 Au XVIII<sup>e</sup> siècle, une personne, pendant la durée de sa vie, pouvait sans problème lire tous les livres qui avaient été publiés jusque-là. En revanche, il était impossible, pendant une vie humaine, de changer de statut. Si on était né paysan, il était impensable de devenir autre chose que paysan. Nous vivons à une époque où même si on le voulait, on n'arriverait pas à lire, en une vie, tous les livres qui sont parus en une seule et même année. Par contre, on peut éventuellement naître très pauvre et finir milliardaire. Je ne suis pas sûr que l'humanité en soit nécessairement plus heureuse. Il est évident, par contre, que ce qui importe aujourd'hui ce n'est plus l'argent mais, en fin de compte, le sens, les valeurs. Personnellement, je pense que Dieu existe et que c'est peut-être la seule chose qui existe. Mais je vis comme s'il n'existait pas. Personnellement, mon espoir est que l'histoire prenne fin avant que nous n'ayons eu le temps de nous détruire nous-mêmes. Mais pour l'instant nous devons vivre comme si l'histoire ne se terminait jamais. Il ne fait aucun doute que dans notre monde, tel qu'il est à l'heure actuelle, il y aura un écart toujours plus important entre la majorité et la minorité. Il est évident qu'un professeur américain trouve plus facilement un langage commun avec un professeur de Namibie qu'avec son voisin le plus proche. Au-delà des frontières, nous créons des réseaux, nous nous cherchons les uns les autres. C'est aussi l'un de mes espoirs de portée globale.

## Demains précaires

Est-ce qu'il y aura un contrôle total de l'homme ? Eh bien, ce contrôle a déjà commencé en fait, parce que ce qui marche le mieux à l'heure actuelle dans le monde des affaires, ce sont les techniques qui permettent de suivre et d'observer. C'est le contrôle d'une minorité sur la majorité. Et de toute façon la majorité continuera d'essayer d'aller au-delà de ces frontières, en construisant précisément ses réseaux. Le problème de la minorité sera de maintenir un lien avec le reste du monde, étant donné les limitations qui auront été imposées.

**ABDERRAHMANE SISSAKO** : La question sur le 11 septembre est un peu surprenante pour moi. J'ai envie de dire, au risque de ne pas être compris ou de déplaire, que toute la question, aujourd'hui, est de savoir pourquoi le 11 septembre est retenu comme l'une des dates les plus terribles de notre histoire. Je voudrais rappeler que le 11 septembre, c'est tout d'abord le Nouvel an éthiopien, et que malheureusement très peu de gens le savent. Il faut relativiser les dates et les rendez-vous. Depuis deux mille ans, le passage du Nouvel an, en Ethiopie, se fête le 11 septembre — ce qui, soit <sup>p.273</sup> dit en passant, explique l'absence de beaucoup d'Éthiopiens dans les tours. Les premières enquêtes sur les attentats, d'ailleurs, se sont vite focalisées sur les Ethiopiens. Quand on a une façon de faire les choses, quand on a — je parle de l'Occident — les moyens de focaliser l'attention sur telle ou telle capitale du monde comme si elle était le cœur de l'humanité, que ce soit Paris, Washington ou une autre ville, on risque de fausser ce qu'on appelle le « concert » mondial et de fausser le principe de construction d'un monde meilleur. C'est pourquoi, malgré l'horreur de ce jour du 11 septembre, qui a bouleversé tout le monde, toutes tendances confondues, je ne suis pas d'accord avec Michèle

## Demains précaires

Stroun pour déplorer ce qu'ont dit certains journaux, même de gauche. Ce qu'ils ont voulu dire, à ce moment-là, c'est qu'il faut faire extrêmement attention au fait que d'autres violences tuent d'autres gens, ailleurs dans le monde. Ce sont les mêmes violences, quelles que soient les méthodes utilisées, quelle que soit la manière officielle, même s'il y a consensus : c'est quand même de la violence. Paul Valéry disait que la guerre est un massacre de gens qui ne se connaissent pas au profit de gens qui se connaissent et ne se massacrent pas. Un enfant qui meurt en Irak, à Tel-Aviv ou à New York, c'est pratiquement la même chose, pour moi. Il s'agit donc aujourd'hui de faire en sorte qu'il n'y ait pas une date précise. Je crois que la violence réelle, le danger qui guette tout le monde, est antérieur au 11 septembre. C'est peut-être parce que quelque part, il a manqué une certaine vigilance par rapport à ça, que cette date a existé. Mon propos n'est pas de minimiser le drame du 11 septembre, mais d'arriver à avoir un drame commun.

C'est comme pour le tsunami : quand il a eu lieu, ça a été un séisme qui a tué deux cent mille personnes en un jour, mais il y a des séismes économiques tous les jours, qui tuent autant de gens. Un enfant qui meurt à trois jours ou un mois de malnutrition, c'est aussi un séisme, c'est aussi un tsunami. Comment arriver à être juste par rapport aux drames qui secouent l'humanité ? C'est la question. On arrive à sensibiliser les gens avec des vagues qui prennent des proportions énormes et ravagent les plages et les hôtels. Mais à côté de cela, il y a tous les jours des guerres, des tsunamis économiques qui tuent des mères et des enfants. C'est cela qui est terrible pour moi, en tant qu'homme, aujourd'hui. J'ai le sentiment que les médias nous amènent petit à petit à nous

## Demains précaires

focaliser sur des détails, mais qu'en deçà de ces détails il y a un fondement commun, un combat commun, le combat de l'homme contre la violence.

Je voudrais terminer en disant que nous devons faire attention. J'ai été bouleversé par le propos d'Elie Barnavi hier : si on continue de <sup>p.274</sup> considérer de manière démesurée la haine d'une religion par rapport à une autre, si on ne va pas au fond des choses, on risque de se tromper. Je ne crois pas qu'il y ait de la haine de la part d'une religion contre telle ou telle société. Il y a la haine des fous de Dieu, la haine d'hommes qui pour moi ne sont pas des croyants, qui sont loin de ce qu'est la religion, et qui hélas sont en train de transformer ce qui est de l'ordre de la foi. Je suis musulman et j'ai grandi dans une famille musulmane. La culture et l'éducation que j'ai reçues n'ont jamais considéré l'autre comme différent. Comme Elie Barnavi le disait hier, ce n'est pas le Coran qu'il faut changer, c'est la lecture qu'on en fait. Je crois qu'il faut que cette vision soit la plus répandue possible.

**ELIE BARNAVI** : Je suis mal à l'aise pour parler de l'avenir, moi qui suis historien. J'ai suffisamment de mal avec le passé pour ne pas prétendre prophétiser l'avenir. Vous connaissez le mot de Hegel — sauf erreur — disant que l'historien est un prophète du passé. Même cela est drôlement difficile. J'essaie néanmoins, comme tout un chacun, de me projeter dans l'avenir.

Comme pour tout le monde, le 11 septembre a été pour moi un cataclysme. Je pense que ce cataclysme était dû davantage à la nouveauté de l'entreprise terroriste qu'au fait qu'il a tué beaucoup de gens. Ce que le 11 septembre a montré, et c'est ça qui nous a épouvanté, c'est l'irruption d'une forme nouvelle de lutte. Nous

## Demains précaires

connaissions le terrorisme, qui est vieux comme le monde, mais nous ne connaissions pas le terrorisme à cette échelle technique, capable de tuer d'un coup plus de trois mille civils, hors de toute guerre. Ça, nous ne le connaissions pas. Nous ne connaissions pas non plus cette extraordinaire médiatisation, puisque c'est de cela aussi qu'il s'agit. Tout est amplifié. Abderrahmane Sissako a raison : il y a des catastrophes qui sont plus photogéniques et télégéniques que d'autres. Un enfant qui meurt de faim en Afrique subsaharienne, cela arrive tous les jours et il y en a beaucoup. Un tsunami, ça n'arrive qu'une fois et c'est spectaculaire. Je ne pense pas qu'il y ait une hiérarchie de l'horreur. Je ne pense pas que les gens sont moins sensibles par nature à un enfant qui meurt de faim qu'à un enfant qui est emporté par le tsunami. Mais on lui montre l'un et pas l'autre, parce que c'est la banalité tragique du malheur, qui n'est ni photogénique ni télégénique. C'est aussi triste que cela.

Et pourtant, je ne voudrais pas désespérer, parce que je m'aperçois que dans le monde où nous vivons, la sensibilité à la vie humaine est devenue, paradoxalement, plus grande qu'elle n'a jamais été. <sup>p.275</sup> Regardez comment se font les guerres aujourd'hui. Quand on perd un soldat, ou deux, ou dix, cela fait les grands titres des journaux, les parents manifestent, on estime que c'est une catastrophe et on se demande déjà comment arrêter la guerre. Je voudrais quand même vous rappeler qu'au cours de la Première Guerre mondiale, pendant la première journée de la bataille de la Somme, les Anglais ont perdu 58.000 hommes. En une journée ! Aujourd'hui ce serait impensable. On ne supporte plus la mort, ni au combat ni autrement. C'est d'ailleurs l'une des faiblesses de notre époque. Car il faut accepter que la vie se

## Demains précaires

termine par la mort. Le refus de ce fait est l'une des caractéristiques de notre époque. Il y a néanmoins un côté positif à cela. Nous supportons plus impatiemment le malheur dans le monde, la guerre, les souffrances, les disparitions. Je vois en ceci, peut-être, une raison d'espérer.

Reste-t-il pour autant un espoir global, demandiez-vous. Je ne sais pas ce que c'est qu'un espoir global. J'appartiens à une génération dont les parents ont payé cher les utopies meurtrières du XX<sup>e</sup> siècle et s'il y a une chose qui me fait horreur maintenant, c'est l'utopie politique sous quelque forme que ce soit, y compris celle qui est aujourd'hui la plus agissante, qui est une utopie d'inspiration religieuse, mais qui n'est pas différente dans son essence de l'utopie communiste ou de l'utopie fasciste. Ce sont des espoirs globaux, précisément, que je récusé de tout mon être. Il n'y a pas d'espoir global, il n'y a pas de lendemains qui chantent, nous ne serons jamais une société harmonieuse, nous ne saurons jamais abolir la souffrance de ce monde, ni la mort, qui font partie de la condition humaine, et nous ne saurons jamais faire en sorte que les humains préfèrent la beauté à la laideur. C'est comme ça.

En revanche, si l'espoir global nous est interdit, l'espoir à taille humaine, la volonté de changer les choses par l'action politique reste un impératif moral absolu. Et là, je pense qu'il y a beaucoup à faire. Il y a beaucoup à faire par exemple, non pour rendre le monde bon, mais pour le rendre meilleur. Je pense — nous en avons parlé hier — que les disparités de richesse sont un scandale moral. Evidemment, il y a là aussi un danger pour les sociétés d'abondance elles-mêmes. Mais il y a d'abord un scandale humain, moral, et je pense que nous n'avons pas encore commencé à réfléchir à ce problème. Nous avons tous une idée sur la manière

## Demains précaires

dont il faudrait s'y prendre pour que des enfants, en Afrique subsaharienne, ne meurent plus de faim. C'est dans nos cordes, nous avons les moyens de le faire. Et si nous ne le faisons pas, c'est parce que nous sommes mal organisés, et non forcément parce que nous sommes mal intentionnés. Abderrahmane <sup>p.276</sup> Sissako rappelait hier un fait troublant auquel on ne pense jamais. Il n'y a pas un seul fusil qui se fabrique en Afrique. Il y a des gens qui fabriquent des armes et qui les vendent aux Africains. Il suffirait d'un moratoire sur la vente des armes pour que tout change. C'est difficile à obtenir. Je me souviens d'un détail grotesque, lorsque le mur de Berlin s'est effondré et que le monde s'est réunifié. Il y a eu, vous vous en souvenez, une espèce de vent d'espoir. Fukuyama prophétisait la fin de l'histoire, parce que tout le monde allait se réunir autour des valeurs de la démocratie libérale. Je me souviens d'une interview, dans mon pays, avec l'un des responsables de l'industrie militaire. Il disait, et c'est extraordinaire parce qu'il ne se rendait pas compte de ce qu'il disait, que les perspectives étaient catastrophiques. Vous vous rendez compte ? Ce qui se passe est affreux, gémissait-il, il n'y aura plus de marché, on ne pourra plus vendre, nous allons être mis en chômage. Depuis lors il a dû se calmer. Les perspectives ne sont pas catastrophiques du tout, le marché fleurit et a de beaux jours devant lui.

Je vous invite à abandonner l'idée même d'un espoir global, parce que je pense qu'elle est en contradiction profonde avec l'idée beaucoup plus humaine d'espoirs partiels, d'espoirs qui se conjuguent au pluriel et qui doivent être à l'échelle humaine. Là encore, je conseillerais vivement de laisser de côté les idéologies globales, y compris celles qui ont quelque chose à voir avec Dieu,

## Demains précaires

et de se concentrer sur ce qui est faisable. Ce n'est déjà pas mal.

J'en viens à votre question concernant l'ingénierie du vivant, cette espèce de peur panique, ancestrale, qui ressurgit face à la capacité de la science à bouleverser le vivant et à le transformer en quelque chose que nous ne sommes pas. Je ne partage pas du tout cette peur. Je pense qu'elle n'a aucun sens. La science n'est ni bonne ni mauvaise. Elle est un instrument, un outil. Les hommes en font ce qu'ils veulent. Un couteau de cuisine peut servir à couper son pain ou à égorger son voisin. Il n'a en lui-même aucune portée morale. Il en est de même des manipulations génétiques et de toutes ces questions qui font tellement peur. Il faut laisser la science faire son travail et l'encadrer par l'éthique. Les savants ne sont pas non plus des docteurs Folamour. Je pense que cette espèce de peur panique des transformations radicales que la science pourrait induire a beaucoup à voir avec le fait qu'il y a un énorme décalage entre notre cerveau scientifique et notre cerveau reptilien. Les structures mentales et affectives de l'homme sont restées ce qu'elles étaient il y a deux mille ans, alors que la science a fait des progrès absolument inouïs. Nous n'avons pas réussi à combler ce fossé et j'ai bien peur que nous n'y arrivions jamais.

p.277 Il en va de même pour la dernière question que vous avez soulevée, celle de la peur d'un contrôle complet de nos sociétés. Là, un danger existe effectivement. Dieu sait si l'Angleterre est une terre de liberté. Mais quand vous vous promenez à Londres, vous êtes filmés trois cents fois par jour en moyenne. Londres est la ville la plus filmée au monde. Cela est pour une part justifié. Il faut bien se donner les moyens de combattre ceux qui veulent nous nuire. C'est ainsi qu'on a pu mettre très rapidement la main

## Demains précaires

sur les auteurs des attentats ou sur ceux qui en projetaient. En même temps, bien sûr, il y a là un danger certain. Pour l'instant je ne pense pas qu'il soit très grand. Nous vivons tout de même, ici, dans des sociétés libres. Et si on est filmé, on s'en fiche : que peuvent-ils faire avec ces images ?

Ce que je crains davantage est l'espèce de totalitarisme mou qui s'empare de nos sociétés, où la correction politique me semble infiniment plus dangereuse que les caméras que l'on installe un peu partout. Nous intériorisons nos propres interdits. Hier, j'ai fait allusion à cela dans le cadre du problème de l'intolérance et du fanatisme religieux. Aujourd'hui, j'attire votre attention sur quelque chose de beaucoup plus large et diffus. Les lois « mémorielles » en France, par exemple. Le fait que l'on prétend interdire les injures sexistes par la loi. Il y a tout un pan du langage, certes pas très élégant, mais qui fait partie de nous-mêmes, qui sera interdit par la loi. Ou encore le fait que les fumeurs sont poursuivis par la vindicte publique — et je dirais la même chose si je n'étais pas fumeur — avec une sorte de fanatisme qui n'a plus rien à voir avec le but visé, et avec l'assentiment des victimes elles-mêmes. En Irlande, on est allé jusqu'à interdire de fumer dans les bars ! Les bars ! On a demandé aux Irlandais, comme d'ailleurs aux Italiens, ce qu'ils en pensaient : 96 % ont dit que c'était formidable. Je suis persuadé qu'ils ne le pensent pas. Mais tel est l'esprit public. Si on ne dit pas ce qu'il faut, on se met en marge de la société bien-pensante. Il y a là quelque chose d'effroyable, et je crains beaucoup un retour de bâton. Dans une société libre, il faut une marge de respiration — le terme est malvenu quand on parle de cigarette... — une marge de non-conformisme, de liberté, même si cette liberté est jugée

## Demains précaires

nuisible. Il faut laisser les gens dire et faire. Je suis viscéralement opposé à la « judicialisation » de la parole. Le négationniste, l'homme qui nie l'existence des chambres à gaz est un misérable ; c'est un homme à qui je ne serrerais pas la main ; mais je ne pense pas que ce soit du ressort des tribunaux de juger de la vérité de l'histoire. Car il faut laisser les gens vivre et la loi doit se contenter d'interdire l'incitation au meurtre, ce qu'elle fait depuis belle lurette. <sup>p.278</sup> Nous vivons de plus en plus dans une société de contrôle mou. Et le contrôle mou, contrairement au contrôle dur, se caractérise par le fait qu'on ne s'en rend plus compte. C'est là que je vois l'essentiel du danger et que je vous invite à réfléchir aux lendemains où on tuera moins, où on vivra mieux, mais où on pensera moins et où on n'osera rien dire. Ce ne sera pas une société où il sera très agréable de vivre.

**BRONISLAW GEREMEK** : Elie Barnavi a répondu aux trois questions. Je ne vais donc répondre à aucune. Mais je vais revenir au Palais de cristal. Il était merveilleux d'imaginer qu'on pouvait construire quelque chose qui résume l'équilibre de l'existence humaine. Bertrand Russell a écrit un jour à son fils : celui qui n'a pas vécu, ne serait-ce qu'un peu de temps, au XIX<sup>e</sup> siècle, ne saura pas être heureux et ne saura pas ce que c'est que d'être heureux. Le XIX<sup>e</sup> siècle, qui évoque pour les historiens les images de misère extrême de Manchester ou la description terrifiante du prolétariat par Engels, ce siècle qui a été le témoin de la flambée du sentiment national et de la liberté, ce siècle d'une immense richesse, a été tué en 1914. La Grande Guerre a tué non seulement le XIX<sup>e</sup> siècle, mais un certain équilibre interne de l'Europe. Celle-ci avait à cette époque le sentiment d'être le monde. J'ai lu récemment le gros livre d'un journaliste hollandais

## Demains précaires

qui présente l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle en s'y promenant. Il va à Verdun. Il raconte ces batailles où la bêtise des états-majors faisait perdre la vie à des dizaines de milliers de soldats, d'un côté et de l'autre — Allemands, Anglais, Français. Mais ce n'est pas la bêtise des états-majors qui a fait la guerre. C'est l'immense bêtise de la Grande Guerre qui a détruit tout l'équilibre du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le problème auquel nous devons faire face, c'est que nous vivons dans un monde que nous n'arrivons plus à comprendre dans ses règles de fonctionnement. Thérèse Delpech, qui devait être l'invitée de ces Rencontres, a écrit un essai sur les rapports internationaux qui me semble aller très loin. Elle y dit que nous vivons une situation de chaos. Le chaos des relations internationales ne tient pas à l'absence de bipolarité ou au fait qu'en face d'un empire il n'y en a plus un autre, ou encore au fait que l'équilibre de la terreur nucléaire ne joue plus. Il tient au caractère imprévisible de la situation. Mais qui nous a promis que tout serait prévisible ? Il faut que nous arrivions au constat qu'il faut vivre dans un tel monde, dans un monde qui nous étonne, qui nous surprend. Pour pouvoir vivre dans ce monde, il faut revenir aux vérités les plus simples, les moins sophistiquées. La poétesse polonaise, Wislawa Szymborska, qui a reçu le prix Nobel de littérature en <sup>p.279</sup> 1996, a dit dans un de ses poèmes que les choses les plus importantes, ce sont les choses les plus simples. Ces choses les plus importantes, c'est le problème de la peur, de l'amour, des activités humaines.

Les sociétés que j'ai étudiées, les sociétés anciennes, vivaient dans la peur : la peur du loup, de l'autre, de l'étranger organisait la société. Et puis, à un certain moment, tombait le jour saint, le dimanche. C'était le moment de l'espérance, le moment où faisait

## Demains précaires

irruption, dans la vie quotidienne, le côté prophétique des religions vécues. Je ne parle pas de Dieu. Je parle de l'homme qui se demande comment comprendre le monde et se comprendre lui-même. Quand les croisés venaient en Palestine, ils cherchaient à venger la mort du Christ — à venger au sens propre du terme : il ne s'agissait pas d'un acte symbolique, ils voulaient trouver ceux qui ont tué le Christ et les tuer à leur tour. Maurice Halbwachs, dans une étude sur la mémoire à l'époque des Croisades, l'a montré de très belle façon. Donc la peur était normale. Et la peur, en réaction, engendre la haine. L'histoire européenne est faite de cela. Rares ont été les moments où l'ennemi manquait : les Sarrasins, les infidèles, les Tartares au XIII<sup>e</sup> siècle. La peur philosophique, la pensée eschatologique est née parce que les Tartares arrivaient en Europe. Le Grand Tartare écrivait au pape : « Va-t-en, parce que c'est moi maintenant qui vais dominer l'Europe. » Au XIII<sup>e</sup> siècle, cette peur crée la communauté des défunts. Puis il y a eu les Turcs après la chute de Constantinople. La peur des Turcs a, elle aussi, organisé une communauté. D'une certaine façon, notre malheur, aujourd'hui, c'est l'absence du diable, et non celle de Dieu. L'absence de cet Autre qui fait penser que l'humain est mon frère, parce qu'il faut se défendre.

Peut-on vivre dans un monde où il n'y a pas de peur, où il n'y a pas de diable ? On peut, mais c'est difficile. Car quand il y a un ennemi, la question fondamentale du bien et du mal est résolue. Il est facile de comprendre le monde. Mais quand l'ennemi manque, alors demain devient précaire, parce que nous ne savons pas comment construire nos modèles de comportement, comment nous défendre. Le mot *solidarité* est devenu polonais. Qu'a été la création de Solidarité ? Face à un régime inhumain mais tout-

## Demains précaires

puissant, qui pouvait tout faire, qui dominait les citoyens beaucoup plus que ne sauraient le faire les caméras de Londres, les ouvriers, les premiers, ont dit : « Ensemble, nous pouvons ne pas participer à leur monde. » Mon interrogation, qui sera aussi la conclusion de mon intervention, c'est en fin de compte le problème de la politique. Quelle politique vivons-nous maintenant, de quelle politique avons-nous besoin ? L'historien que je suis peut se permettre des simplifications.

p.280 Je crois que dans toutes les politiques on peut retrouver deux modèles. L'un est une politique qui exploite la peur, l'autre est une politique qui génère les espérances. Le premier exploite les traumatismes, les malheurs vécus, et donc en appelle à ce qui est le plus bas dans l'être humain. Le populisme n'est pas un petit rhume de la démocratie. C'est une profonde maladie de la démocratie. Le populisme, en fait, c'est l'exploitation des craintes des humains, de ce qui est bas dans l'être humain. Dans toutes les parties de l'Europe et, je crois, dans toutes les parties du monde, en s'appuyant sur les nouvelles technologies, le populisme est aujourd'hui près de parvenir au succès électoral. Il devient, non seulement une technique, mais une façon de faire de la politique. La seconde manière de faire de la politique est beaucoup plus difficile. Elle essaie, en sachant que les demains sont précaires, de générer dans l'être humain la force de faire quelque chose ensemble.

En face des demains précaires, la pire solution est la passivité, la non-participation. L'engagement, ce mot de la rive gauche parisienne et des années 1944-1946, définit en fait un certain comportement, qui n'a pas d'explication autre qu'un impératif interne. C'est une proposition. Face à tous les drames qui arrivent

## Demains précaires

de toutes parts, maintenant que l'Europe n'est plus qu'une petite goutte dans l'univers, un engagement dans la politique est devenu une nécessité. Une telle politique nous est-elle proposée, à nous, citoyens ? Rarement. Il y a la phrase de Kennedy, qui savait organiser l'imagination des jeunes, et qui leur disait : « Demande-toi ce que tu peux faire pour les États-Unis ? » Il est très difficile de dire : « Qu'est-ce que tu peux faire pour l'humanité ? » En fait, ce que nous avons au fond d'une telle politique de l'espérance, c'est le « pouvoir mou », le *soft power*, qui est la référence aux droits de l'homme, au droit des hommes et des femmes, des grands et des petits — cette référence qui peut donner un sens à la politique. Le problème est de savoir pourquoi on ne voit pas maintenant, dans la politique contemporaine, cette conscience des vérités simples et cette volonté de générer les espérances. A cette question je n'ai pas de réponse.

Il est vrai, bien sûr, que la génétique actuelle, toutes les sciences de la vie, posent des questions morales auxquelles il n'y a pas de bonnes réponses. Mais pensez aussi au rôle que joue maintenant, en politique, la technologie du succès, la technologie de la conviction. Il est beaucoup plus important de savoir comment la cravate du bonhomme est nouée autour de son cou que de savoir ce qu'il dit. Après une émission à la télévision, j'ai entendu par hasard une conversation. Deux dames parlaient entre elles. « J'ai vu Geremek hier, disait l'une, c'était très bien ; mais il avait sans cesse un geste de la main gauche, <sup>p.281</sup> comme s'il essayait de faire quelque chose avec sa manchette. » « De quoi parlait-il ? », a demandé l'autre. « Ah ça, je ne me rappelle pas »... Je crois que ce problème de la supériorité technologique, qui s'impose avec les médias, détruit la qualité morale de la politique. Et je crois que

## Demains précaires

c'est un problème qui, vu le titre de nos Rencontres, devrait prendre la forme d'une question : que faire ? Que faire pour sauver la politique, pour sauver la qualité humaine de la politique et pour exiger que la politique soit une gestion des espérances humaines, qu'elle puisse générer des espérances et ne se réduise pas à une technologie du succès immédiat ?

**GEORGES NIVAT** : Dans le débat qui a suivi sa conférence, Bronislaw Geremek a mentionné un exemple qui pose question. Il s'agissait de ce premier mai 2004, où il y a eu une bouffée d'avenir extraordinaire dans tous les pays de l'Europe de l'Est qui rejoignent notre famille européenne, et où, en Occident, nous n'avons même pas mis les drapeaux aux fenêtres. Nous avons parlé du plombier polonais qui allait prendre nos places de travail. Il y avait un extraordinaire apport d'avenir d'un côté et de l'autre une solidarité complètement précaire. Prenons l'exemple des récentes manifestations en Birmanie. Il y avait une possibilité, si les manifestants avaient gagné, qu'il y ait là-bas aussi une bouffée d'avenir. On aurait connu quelque chose d'extraordinaire. A Genève et ailleurs, il y a eu des manifestations de solidarité. Puis tout est rentré dans l'ordre pour vingt ans. Ces solidarités précaires font évidemment souffrir ceux qu'elles se contentent de soutenir un moment. Mais ne détruisent-elles pas quelque chose en nous ? Comment pouvons-nous vivre avec des solidarités précaires à répétition ? Nous sommes solidaires, parce que nous voyons le monde entier, mais nous le sommes de manière précaire, parce que demain nous changerons de solidarité et oublierons les Birmans. Je pose la question à tout le monde, et spécialement à Bronislaw Geremek.

## Demains précaires

**BRONISLAW GEREMEK** : Je ne sais pas comment répondre. J'ai été très ému, hier, en regardant le film d'Abderrahmane Sissako et en pensant à l'Afrique. Ce que j'emporte de cette séance, ce n'est pas la conscience du problème de la dette, bien qu'il soit dramatique, mais l'impression de désespoir et de tristesse dans les yeux des gens qu'on nous montre. Non la passivité, mais le désespoir.

p.282 Nous nous sommes habitués à savoir que l'Asie est un continent de la misère. Nous avons été étonnés quand une partie de l'Asie a commencé à bouger, et n'arrivons pas à comprendre ce qui se passe, maintenant que le monde entier se trouve face à la production de la Chine et de l'Inde, et qu'il constate la place que ces deux immenses pays occupent. Et en même temps, nous sommes incapables d'attendre quoi que ce soit de la part de la Chine, qui est notre grand partenaire sur le plan économique, qui est donc devenue une puissance sur le plan de la stratégie internationale. Le problème du Darfour, c'est celui de la Chine, en ce sens que seule la Chine pourrait avoir assez d'influence pour qu'il y ait au Darfour une politique de solidarité qui épargne des centaines de milliers de vies humaines. Le problème de la Birmanie, c'est encore celui de la Chine. En fait, en Birmanie, s'il y avait une solidarité ou des pressions venant des pays auxquels le dictateur et le régime sont sensibles, tout serait possible. Et nous sommes incapables de faire quoi que ce soit. Il y aura bientôt vingt ans que la lauréate du prix Nobel de la paix 1991, Aung San Suu Kyi, une femme d'un courage et d'une force psychologique incroyables, est enfermée. Les gouvernements disent de temps en temps quelque chose. Le Parlement européen, le plus souvent, vote des motions et des déclarations. Je suis très fier de ces motions et de ces déclarations, mais ensuite, quoi ?

## Demains précaires

C'est le problème de l'existence ou non de la communauté internationale. Voilà une belle expression : *communauté internationale*. Mais à quel moment a-t-elle eu une force d'action et de réaction, une capacité à organiser la solidarité ? A aucun moment. Le passé des Nations Unies et autres institutions est impossible. Il n'y a pas de politique internationale valable et digne de ce nom sans ces institutions. Les Américains et l'administration Bush l'ont appris à leurs dépens. Mais l'efficacité de l'action de ces institutions est minime. La seule possibilité, dans ces conditions, c'est quand même la mobilisation citoyenne. N'oubliez pas que les politiciens adorent être élus. Il faut exploiter cela. Il faut qu'il y ait une opinion publique énergique, qui soit capable de dépasser le niveau local — dans la plupart des cas l'enjeu des élections est local — et de dire à l'homme politique : « Toi, je vais te juger d'après l'efficacité de ton action pour créer une solidarité face à la situation en Birmanie, pour créer une solidarité face à un problème international devant lequel l'Europe se trouve incapable de faire quoi que ce soit. » Le problème du Kosovo, par exemple, qui demeure insoluble : des équipes politiques pourraient fournir une solution, et l'opinion publique est inefficace.

Ma réponse est donc que dans une telle situation le recours est d'apprendre à la lettre ce que le mot « citoyen » signifie. Le citoyen ne <sup>p.283</sup> devrait pas se sentir responsable seulement de ce qui se passe au niveau de l'intérêt local, mais de ce qui concerne les droits de ceux qui sont loin de lui. Je crois que cette réflexion sur l'humain qui dépasse le local, est propre aux Européens de l'Est. Nous, les Polonais, aimons nous appeler les Européens du centre. Si je dis « Nous, les Européens de l'Est », c'est parce qu'il y a cette merveilleuse réflexion russe, exprimée dans la littérature comme

## Demains précaires

dans la philosophie, et qui est peut-être celle qui va le plus loin si on la compare avec toutes les autres réflexions nationales, parce qu'elle pose le problème de l'activité de l'autre : si je reste indifférent au malheur de l'autre, je suis coupable. Cette réflexion pose le problème de l'avenir et celui auquel je serai plus sensible après ces Rencontres qu'avant : celui du *Palais de cristal*. Comment était-il possible, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'avoir un Palais de cristal, et pourquoi est-ce impossible de nos jours ? Voilà le grand mérite des Russes et, j'ose le dire, de nous autres, les Européens de l'Est. C'est quelque chose que nous apportons à la réflexion européenne.

**ALEXANDRE ARKHANGELSKI** : Nous nous rendons fort bien compte que la notion d'histoire mondiale ne s'est développée qu'avec l'apparition de nouveaux moyens de communication. Avant l'invention du télégraphe, il n'y avait pas d'histoire mondiale. Car personne ne pouvait participer, même psychologiquement, à des événements qui se déroulaient très loin. Ensuite, on a vu apparaître de nouveaux moyens de communication, qui ont créé une illusion complète, celle que nous participions tous à des événements qui se déroulaient n'importe où dans le monde. Je pense bien sûr à la télévision. Je répète qu'il ne s'agit que d'une illusion. Nous sommes des citoyens du monde dans la mesure où nous comprenons de l'intérieur les problèmes que rencontrent d'autres personnes dans d'autres régions du monde. Et si l'on pense à ce propos à l'élite économique russe, bien que par le niveau de leur richesse ses membres soient véritablement des citoyens du monde, psychologiquement ils ne le sont pas et ne sont pas préparés à l'être. Je veux vous donner un exemple suisse à ce propos : pendant le Forum de Davos, les hommes d'affaires russes participent aux tables rondes

## Demains précaires

uniquement s'il s'agit de la Russie. Ceci constitue une preuve de leur profond provincialisme. Si on ne surmonte pas ce provincialisme, de quelle solidarité mondiale peut-on parler ?

Si l'on pense maintenant à l'élite politique russe, elle a donné la préférence à de faux alliés et s'est solidarisée avec des alliés potentiels. Nos alliés, pour le moment, sont la Chine, le Venezuela et l'Algérie. <sup>p.284</sup> Nous avons bien sûr des intérêts économiques en commun avec ces pays, mais il ne faut pas oublier que la Chine abandonnera sa solidarité avec la Russie dès qu'il sera question de grandes commandes venant des Américains, par exemple. Cela veut dire qu'avec la Chine nous pouvons avoir des relations d'amitié, mais qu'elle n'est en tout cas pas un allié proche. Nos alliés proches sont de l'autre côté de la Vistule et de l'Oder. Il existe ce qu'on appelle un amour commun, un amour partagé. Il y a aussi des rencontres communes. Mais il y a parfois des absences de rencontres : c'est ce qui s'est passé entre la Russie et ces pays. Ils ne se sont pas rencontrés. On a demandé en quoi l'Europe pouvait aider la Russie. Je pense que pour cela il faudrait faire deux choses qui apparemment s'excluent l'une l'autre. Il faudrait considérer d'abord que la Russie est une source permanente de non-liberté, qu'elle est un pays dont les valeurs ne sont pas compatibles avec les valeurs européennes. Il faudrait ensuite cesser de miser sur les pays et les régimes politiques autoritaires qui, eux, appuient la Russie et ce qui s'y passe. Par ailleurs, il ne faudrait pas effrayer ces pays en procédant à des arrestations dès que ces régimes cessent d'être au pouvoir. Il faut créer une solidarité civique, il faut assurer la rencontre des intellectuels au-delà des frontières. Cela pourrait être le début d'une grande histoire européenne, qui ne peut pas exister sans la Russie.

## Demains précaires

**ABDERRAHMANE SISSAKO** : J'aimerais dire deux mots sur l'éveil de la Chine, qui bien sûr inquiète tout le monde, et qui concerne l'Afrique en particulier. Je disais hier que la rencontre de l'Afrique et de l'Europe a été dramatique, et qu'elle n'a pas été bénéfique pour le continent africain. Aujourd'hui, après soixante ans d'indépendance, elle est à un stade de développement où la Chine peut facilement s'imposer et occuper la place. Je crois qu'il est très important de souligner cela. Je rappelle qu'en cinquante années de colonisation, il y a des pays qu'il n'a jamais été question de développer. Il est quand même anormal qu'un pays comme la Mauritanie, au jour de son indépendance, n'avait que trois kilomètres de chaussée. C'est cela, le paradoxe. Quand le Congo est devenu indépendant, il ne s'y trouvait que trois médecins. En revanche on a formé des administrateurs, des commis. Quand on va quelque part, il faut penser que ce lieu aussi ait besoin de vivre et d'exister. L'Europe ne peut pas exister seule. Elle s'est enrichie seule et elle n'a pas pensé à l'autre.

Pour nous malheureusement, même si le poids de la Chine peut être dramatique pour le continent africain, il n'y a pas d'autre choix <sup>p.285</sup> que de l'accepter. Un proverbe malien dit que celui qui se noie s'accroche au crocodile. C'est parce qu'on nous a laissés nous noyer qu'aujourd'hui nous nous accrochons à la Chine. J'étais à Addis-Abeba il y a trois jours. La ville est complètement bouleversée et embouteillée parce que depuis trois ans la Chine construit toutes les routes de la ville. C'est important pour l'homme de la rue. C'est important qu'une coopération permette de construire un hôpital. Prenons les hôpitaux, ou les stades, ou les grands centres culturels au Mali : ils ont été construits par la Chine. Je ne dis pas cela pour vanter la bonne foi de ce pays, mais

## Demains précaires

pour montrer qu'il ne peut pas y avoir de construction vraiment commune d'un monde meilleur sans un véritable partage — partage qui n'a pas eu lieu. Il faudrait que la dynamique européenne inclue une nouvelle politique africaine. Qu'elle ne soit pas seulement une Europe des économistes ou des policiers. Que les ministres de la Culture européens se réunissent avec les ministres de la Culture africains, et pas seulement avec les ministres de l'Intérieur ou des Armées. Car ce continent de 53 États parle l'anglais, parle le français, et un peu le portugais. Ce potentiel de culture partagée, de culture commune est aujourd'hui jeté à l'eau d'une façon incroyable. C'est dire que l'Europe s'étend au-delà du continent européen. Si on en est véritablement conscient, c'est cette Europe qui s'étend jusqu'en Afrique qu'il faudra construire, pour qu'ensemble nous puissions devenir des pôles, avec une conscience nouvelle et réelle de leur rôle, sans qu'ait lieu une nouvelle colonisation de l'Afrique.

**NICOLAS LEVRAT** : Je crois que ce débat s'inscrit parfaitement dans la continuité des discussions que nous avons eues toute cette semaine. J'aimerais revenir aux trois questions que Georges Nivat vous a soumises et proposer un autre lien entre elles.

La question relative à l'intrusion du virtuel dans le vivant et à ce mélange du virtuel et du vivant qui pourrait mener à un contrôle complet de nos existences, résonne étrangement, pour moi, avec votre seconde question — pouvons-nous vivre seulement avec des règles, sans qu'il y ait un espoir global ? L'espoir global me paraît éminemment virtuel, et probablement même plus virtuel que ces technologies virtuelles dont vous parliez, et qui commencent à être bien réelles. L'espoir global a probablement engendré les plus

## Demains précaires

grands des mécanismes de contrôle sur les individus, que ce soit dans le cadre des religions, il y a un certain temps en Occident et de nouveau aujourd'hui dans d'autres parties du monde, ou que ce soit dans le cadre de <sup>p.286</sup> certaines idéologies que l'on a déjà mentionnées. Il me semble que cet espoir que l'on cherche, cette raison d'être et de s'engager politiquement, émergent précisément dans la lutte pour s'émanciper des mécanismes de contrôle généraux. Il y a eu la lutte, déjà ancienne, pour l'émancipation du temporel, autrement dit pour s'affranchir de cette idée virtuelle qu'était le pouvoir d'un ordre transcendant. Puis la pensée libérale, dans laquelle nous sommes, qui vise finalement à émanciper l'individu de ce pouvoir temporel qui s'était émancipé d'un pouvoir supérieur. Il me semble que c'est dans la lutte contre ces mécanismes de contrôle globalisants, qui ont toujours existé et qu'on essaie toujours de réinventer, qu'existe précisément l'espoir.

Ceci m'amène au 11 septembre et au problème que cet événement me semble poser, même si je partage tout à fait l'analyse selon laquelle c'est une date parmi d'autres, mais que nous avons besoin de dates symboliques (je ne suis pas sûr que 1492 soit plus important que 1493 ou 1491). Pour moi, le problème que pose le 11 septembre, c'est qu'il marque la fin d'un modèle, du pouvoir étatique. On connaissait la première phase de la mondialisation, qui a limité le pouvoir économique des États, leur capacité à réguler l'économie. Cette capacité était venue assez tard dans la construction étatique. Avant, la première fonction du pouvoir politique, ou étatique, c'était la sécurité physique des personnes qui se trouvaient sur son territoire. Le 11 septembre nous stupéfie parce que l'État qui nous paraissait le plus fort n'est plus capable d'assurer la sécurité physique des personnes qui se

## Demains précaires

trouvent sur son territoire. Le modèle étatique, qui structure toute la pensée politique libérale, a été remis en cause de manière définitive par le 11 septembre — mais on ne l'a pas encore compris. Toutes les réactions, après l'attentat, sont typiquement étatiques. Ce sont les États qui réagissent. Quand Bronislaw Geremek nous dit qu'on a un problème avec l'existence de la communauté internationale, je crois que c'est une réalité : le problème de la communauté internationale, ce n'est pas celui de son existence, mais celui de son organisation. Est-ce que la communauté internationale est structurée autour des États ? De fait, vous avez raison, l'ONU continue à exister et à fonctionner plus ou moins. Mais est-ce que c'est ça le vrai pouvoir ? Est-ce que c'est cela le véritable enjeu ?

Par rapport à cette problématique, je pense que la fin de la capacité de l'État, du pouvoir, à assumer les fonctions qui ont été les siennes ces deux cents dernières années et même un peu plus, nous oblige à repenser le politique. Votre question sur l'engagement politique, votre sentiment sur le totalitarisme mou, vient précisément — je le crains, et <sup>p.287</sup> c'est la question que je veux vous poser — de ce que la pensée libérale ne nous permet plus de penser le politique dans le nouveau contexte qui est le nôtre. Nous serions arrivés au bout de l'élan de la pensée libérale. Je sais que c'est perturbant, mais cela me paraît une nécessité. On aurait, non plus une lutte à mener pour s'émanciper d'un contrôle s'exerçant de manière verticale, mais à se battre contre une sorte de pression horizontale qui correspond, je crois, au totalitarisme mou dont vous parliez. Cette pression s'exerce des uns sur les autres, par le biais des médias, par le biais de cet autre aspect de la mondialisation qui fait que nous sommes tous voisins les uns

## Demains précaires

des autres. Evidemment, si le modèle d'engagement politique reste le modèle vertical, mais que le problème politique est horizontal, nous nous trouvons dans une situation difficile. Il est difficile de proposer un engagement si on n'a pas la bonne clé de lecture. Pour la Birmanie et pour d'autres parties du globe, cette idée de citoyen et de citoyenneté est précisément une pensée politique qui vise à nous émanciper, non plus d'un pouvoir vertical, mais de quelque chose qu'on ne sait pas encore qualifier et que le 11 septembre a révélé. En bref, est-ce que la pensée politique libérale est encore capable de nous permettre de penser le politique ?

**LÉO VERNE** : J'aimerais poser une question sur l'autorité intellectuelle. Je rappelle que le mot autorité vient du latin *augere*, qui signifie « faire croître », élever. Comment élever le débat où les médias et la presse sombrent, et ce avec « autorité » ? Je suis comme tout le monde un homme sans qualité. Je suis aussi musicien et vais bientôt partir au Darfour faire de la musique avec les enfants. J'aimerais être un artisan de la paix, et on nous propose de faire des armes. Et cela, je ne le veux pas.

**ÉLISABETH REICHEL** : Pourquoi n'avons-nous pas parlé de l'écologie, qui fait partie de nos demains incertains ? Il faut construire un nouveau Cristal Palace. Ce n'est pas seulement une question d'États. On a beaucoup parlé de relations internationales. Mais ce qui a surtout retenu mon attention, c'est la question que Bronislaw Geremek a posée : qu'est-ce qu'on peut faire pour l'humanité ? Mais que peut-on faire aussi pour que les détenteurs du pouvoir et les intellectuels repensent la relation de l'humanité avec le reste de la biosphère ? Nous sommes déjà dans une crise

## Demains précaires

liée à la destruction des écosystèmes, qui pour trois-quarts sont gravement menacés par des activités humaines. Comment peut-on penser une humanité durable, capable de survivre au XXI<sup>e</sup> siècle ? Il <sup>p.288</sup> est très difficile pour nous de nous comprendre en tant que faisant partie de la biosphère. Les intellectuels ont une part de responsabilité dans le dualisme entre nature et culture, qui fait de la nature un fonds qu'on peut exploiter et commercialiser, qu'on peut mettre en spectacle et aller voir au Cristal Palace. Il faut que les intellectuels soient très vigilants et qu'ils repensent cette relation nature/culture dans laquelle ils ont beaucoup de responsabilité. Ma question est la suivante : pourquoi n'avons-nous pas parlé de la crise de l'environnement ?

**ELIE BARNAVI** : Je ne suis pas sûr que nous en soyons à la fin de la pensée politique libérale, pour la simple raison que je n'en ai pas d'autre et que j'ai du mal à imaginer quelque chose d'autre. J'imagine que vous prenez le mot *libéral* au sens classique du terme, et non au sens étroitement économique. L'un des malheurs de ce mot est qu'il a été complètement prostitué. Il y a des démocrates qui osent se proclamer antilibéraux, ce qui pour moi ne veut rien dire du tout. Je pense que vous allez un peu vite en besogne en condamnant l'État à mourir. Le 11 septembre était une mauvaise surprise. Les États-Unis ont été pris par surprise. Ce qui a impressionné, c'est aussi que pour la première fois dans l'histoire des États-Unis ils ont été frappés au cœur par un corps étranger. Cela ne leur était jamais arrivé. Mais ils se sont ressaisis. Je ne crois pas que la fonction de l'État soit achevée. Le seul endroit au monde où l'État souverain moderne, tel qu'il a commencé il y a cinq siècles, donne des signes évidents d'affaiblissement, c'est en Europe. Car il s'est dépassé lui-même. Et je vois dans ce qui se

## Demains précaires

passé ici, en Europe, un formidable saut dans la civilisation. Je suis très profondément européen, et je suis enthousiaste. Je pense qu'une énorme révolution se déroule ici, sans que les Européens s'en rendent compte. L'objectif du Musée de l'Europe, c'est précisément de faire prendre conscience de cette énorme révolution qu'ils ont mise en branle. Mais ailleurs, aux États-Unis et partout, l'État se porte bien, merci !

J'ai évoqué hier rapidement un livre de Michel Foucher, *L'obsession des frontières*. Alors que tous les bons esprits nous disent que les frontières sont condamnées, ce géographe spécialiste des questions stratégiques montre aisément que les frontières ne se sont jamais aussi bien portées que depuis 1989, qu'il y en a vingt mille kilomètres de plus, qu'elles prennent de plus en plus volontiers la forme de murs et que nous sommes loin d'en avoir fini avec elles — comme d'ailleurs avec l'État. Pour l'instant, je dirai, en paraphrasant un mot malheureux de Sartre, que la démocratie libérale est l'horizon indépassable <sup>p.289</sup> de notre temps. Et c'est à l'intérieur de ce cadre qu'il faut organiser le monde. Il ne faut pas le faire à la manière de Bush, il ne faut pas essayer d'exporter la démocratie par les armes, ça ne sert à rien. On n'impose pas la démocratie de l'extérieur. Elle a mis des siècles pour s'imposer en Europe. Il faut un long travail de maturation. Mais je pense profondément qu'elle est, pour reprendre une autre formule, le pire des régimes à l'exception de tous les autres. Dans ce cadre, je pense que l'État n'a pas épuisé ses effets bénéfiques. Dans ce cadre, je pense qu'on peut élaborer une culture, qu'on peut se défendre lorsqu'on est attaqué et qu'on peut coopérer avec les autres pour rendre le monde non pas bon mais, je le répète, un peu meilleur.

## Demains précaires

J'ai beaucoup de réticence aujourd'hui à parler de l'autorité intellectuelle. Notre corporation s'est si souvent et si profondément déshonorée au cours du XX<sup>e</sup> siècle qu'il vaut mieux éviter une telle expression. Quand on a vu ce qu'ont fait les intellectuels, l'espèce d'esclavage volontaire dans lequel ils se sont précipités tête baissée chaque fois qu'ils en ont eu l'occasion — le fascisme, le communisme — quand on lit les sottises criminelles qui ont été préférées par de grands intellectuels, on se dit que les intellectuels n'ont pas de titre à parler avec autorité. Je pense que nous sommes autorisés à parler de ce que nous connaissons un peu mieux que les autres, puisque nous sommes payés pour cela et que nous avons appris. Mais je ne me reconnais aucune autorité morale supérieure pour imposer mes vues à qui que ce soit. Et si j'en juge par l'expérience de la classe des clercs au XX<sup>e</sup> siècle, il vaudrait mieux que nous soyons très humbles.

La culture n'est pas la nature. Elle est même ce qui permet aux hommes d'échapper à la nature. Contrairement à ce que disait Élisabeth Reichel, je ne vois pas une harmonie complète entre nature et culture. Je pense que la nature est quand même là pour servir l'homme et non l'inverse. Je suis, je l'avoue, assez impatienté par les ayatollahs verts qui ont créé la première gauche réactionnaire de l'histoire. Je n'appartiens pas à cette mouvance-là. Cela dit, il est vrai que nous n'avons pas parlé de l'écologie, et c'est dommage. J'y pensais juste avant que vous ne posiez votre question. Je me suis dit que bizarrement, le mot n'avait pas été prononcé. L'environnement est une immense affaire, puisque pour la première fois nous prenons conscience du fait que par notre action nous sommes en train de détruire notre environnement. Il n'est pas nécessaire d'être écologiste pour s'apercevoir de cela. Je

## Demains précaires

plaiderais volontiers pour que l'on prive les écologistes de la question de l'écologie. Car il ne faut en faire ni une question idéologique ni une question de parti politique. Elle doit être <sup>p.290</sup> l'affaire de tous parce que si nous continuons sur cette lancée, nous avons acquis une telle puissance de nuisance que nous sommes effectivement capables de tuer notre planète. Je constate que le monde en a pris conscience et que c'est devenu une affaire urgente.

Mais là encore il ne faut pas que le souci non seulement légitime, mais urgent, obligatoire, nécessaire de l'environnement, nous fasse jeter le bébé avec l'eau du bain et perdre la notion même de progrès humain. Il y a moyen de progresser scientifiquement, économiquement, technologiquement, tout en préservant l'environnement. L'environnement, de plus, peut être l'occasion de nouvelles avancées technologiques. Je crois que c'est très important. Il y a une manière religieuse de parler de l'environnement, qui personnellement m'effraie. La nature, c'est formidable. Mais s'il n'y avait pas d'humains pour la contempler, je ne vois pas à quoi elle servirait. La nature n'est pas une valeur en soi, encore une fois. L'homme est une valeur en soi. On parle aujourd'hui d'essentialisme. Il ne faut pas être essentialiste. J'appelle cela l'humanisme, tout simplement : la croyance profonde qui fait notre civilisation, et qui fait qu'au centre de l'univers se trouve l'homme. Et l'homme doit être la mesure de l'homme. Depuis les Grecs nous pensons cela. C'est ce qui a fait la puissance de notre civilisation universelle. Je pense qu'il est important de garder cela à l'esprit. C'est à la mesure de l'homme qu'il faut penser tout problème, y compris celui de l'environnement. Il est vrai que nous n'en avons pas parlé, mais il

## Demains précaires

est important de le faire, et il est nécessaire de préserver cet environnement que nous sommes en train de dilapider. L'un des drames du monde actuel, de ce point de vue, mais aussi d'autres points de vue, comme par exemple de celui de l'Afrique, c'est que les grandes puissances émergentes sont en train de revivre l'expansion européenne du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment précis où l'Europe, même si elle ne fait pas tout ce qu'il faut, en fait tout de même plus que le reste du monde pour un ralentissement des nuisances d'origine humaine.

Mais elle le fait de manière décalée, puisque la Chine, qui sera l'Amérique du XXI<sup>e</sup> siècle, entre dans la carrière avec encore moins d'inhibitions que l'Amérique du XIX<sup>e</sup> siècle. Alain Peyrefitte a écrit jadis *Quand la Chine s'éveillera*. Elle est maintenant bien réveillée et elle est devenue une immense puissance, qui n'a absolument aucune inhibition, ni religieuse, ni morale, ni autre. Un grand ami, plus âgé que moi, a eu la chance il y a une vingtaine d'années de déjeuner chez Pierre Mendès-France avec Chou En-Lai, le grand mandarin communiste chinois. Ce dernier lui a dit : « La Chine sera la puissance dominante <sup>p.291</sup> du XXI<sup>e</sup> siècle sur le plan économique. Elle le sera parce que nous sommes nombreux, parce que nous avons la volonté de le faire et parce que nous n'avons pas de problème religieux. Le confucianisme n'est pas une religion. » Il a dit cela de manière très tranquille, en précisant qu'il ne fallait pas se préoccuper de la Révolution culturelle, qui n'était qu'une vaguelette sur l'océan de l'histoire chinoise. « Nous pensons en millénaires, concluait-il. Le XXI<sup>e</sup> siècle sera chinois. » C'était il y a vingt-cinq ans, et c'est en train de se réaliser.

Or ça se réalise d'une manière extraordinairement brutale — vous le verrez en Afrique. Je pense qu'il faut travailler avec les

## Demains précaires

Chinois, ne serait-ce que pour montrer aux Européens et aux Américains qu'il est possible de travailler avec d'autres. Mais il faut bien faire attention. Il faut y aller les yeux ouverts, parce que par rapport aux Chinois les chevaliers d'industrie américains du XIX<sup>e</sup> siècle étaient des enfants de chœur. Les Chinois n'ont aucune espèce de sentiment. Et vous avez raison : le Darfour est un problème chinois, la Birmanie est un problème chinois, la Corée du Nord est un problème chinois. C'est là que, lorsque nous parlons de solidarité avec des peuples opprimés, nous nous heurtons à l'inexistence d'une communauté internationale organisée. J'aime le mot de Hubert Védrine, qui dit de la communauté internationale, comme d'ailleurs de l'ONU, que ce ne sont pas des choses qui existent, mais des choses virtuelles. Il est vrai que tout cela n'existe pas encore et reste à organiser.

**ABDERRAHMANE SISSAKO** : Il est effectivement dommage que nous n'ayons pas parlé d'écologie, car c'est important. Je voulais me référer au poème de Szymborska évoqué par Bronislaw Geremek, qui disait que les choses les plus importantes, ce sont les choses les plus simples. Je crois qu'il faut dire les choses simplement, comme elles sont. Qui pollue la planète, et pourquoi ? Quand on pose ces questions et qu'on a les réponses, on peut commencer un début de changement par rapport à ça. C'est la réalité. Il faut aussi considérer que l'autre volet de la pollution, c'est la prolifération des armes. Élie Barnavi a rappelé que l'Afrique ne fabrique pas d'armes et qu'elle est pourtant un champ de bataille. Ce sont là des réflexions qu'il faut mener. Le combat de l'écologie doit aussi être un combat pour la paix. On se bat pour la pureté de l'air, mais il faut aussi, en parallèle, qu'on livre le combat de la paix, même si c'est une utopie. On peut dire qu'on

## Demains précaires

fabriquera toujours des armes. Je crois néanmoins que le combat de la paix, comme le combat écologique, est fondamental.

**ÉLIE BARNAVI** : p.292 Je ne pense pas que la paix soit une utopie, de la même manière que je ne pense pas que la guerre soit une fatalité. Il est important de comprendre cela. La guerre n'est pas en nous. La violence est dans l'homme. Mais on peut en faire autre chose. Si l'Europe a prouvé quelque chose, c'est que la guerre peut être évacuée des rapports entre les groupes humains. Elle n'est pas une fatalité. C'est une réalité humaine que l'on peut dépasser. Il faut pour cela se donner les moyens de le faire. Si l'Europe arrive à intégrer l'Europe de l'Est, qui a été aussi un champ de bataille — souvenez-vous des guerres de Yougoslavie, qui ont été épouvantables — je pense que par cercles concentriques on peut évacuer, non la violence, mais la guerre, des rapports entre les groupes humains. C'est faisable, c'est dans nos cordes. Je ne pense pas que ce soit une affaire utopique, à condition bien sûr qu'on n' imagine pas qu'on va créer un être humain nouveau, pacifique et gentil. Ce n'est pas le problème. On peut éliminer l'institution humaine, sociale, historique de la guerre. Ça, c'est faisable.

**BRONISLAW GEREMEK** : Je partage tout à fait l'optimisme d'Élie Barnavi. Abderrahmane Sissako a parlé du problème des guerres et des armes. S'il y a une communauté internationale, pourquoi ne gère-t-elle pas la production des armes ? Qui produit les armes ? — Tous ces pays qui participent au système international, qui se soumettent à l'idéologie de la paix, mais ne prennent pas cette décision, la plus simple, qui consisterait à ne pas vendre, ne pas produire, si justement la paix est possible. Et ils vendent, et ils en tirent de gros profits...

## Demains précaires

Quant au problème de la pensée libérale, je pense moi aussi que l'idée libérale nous sert bien, et ne cherche pas en dehors d'elle une bonne organisation du monde. En particulier, je vois toujours dans l'idéologie libérale la force de l'idée de liberté et de celle de droit, de l'état de droit. La crise de cette idéologie concerne l'état actuel de la démocratie, qui a par exemple besoin d'être plus participative. Il y a aussi tout le problème du référendum, de ce que j'ai essayé sans succès d'obtenir dans l'Union européenne : une sorte de consultation populaire. Le problème n'est pas seulement de prendre la décision, mais d'être questionné, d'être interrogé. Le citoyen devient citoyen quand il est sollicité. Il me semble que dans l'idée libérale, nous n'arrivons pas à cette démocratie participative. Il y a encore le problème de l'expérience totalitaire. François Furet a très bien montré dans son livre sur les communismes l'importance de la crise morale liée à la p.293 Première Guerre mondiale. En fait, elle a amené l'apparition de la guerre totale, qui n'existait pas auparavant, et de la réponse totalitaire, qui n'existait pas non plus auparavant (les *réductions* jésuites en Amérique latine ne constituaient pas un système totalitaire à proprement parler). C'est quand même le début du XX<sup>e</sup> siècle qui a apporté d'immenses défis. Il ne suffit pas de condamner le nazisme et l'Holocauste, le communisme et le Goulag. Il faut dire qu'il y a un cadavre sur les places publiques de notre monde à nous, celui de ce système totalitaire. L'idée libérale, en face de cela, en face des tentations qui apparaissent, n'est pas toujours efficace. Il me semble donc qu'il faudrait mettre le doigt sur les points où elle ne donne pas de bonnes réponses.

Sur l'autorité intellectuelle, je partage tout à fait la réponse d'Elie Barnavi. Je précise quand même qu'au moins pour l'Europe,

## Demains précaires

mais pour le monde aussi, c'est une situation assez exceptionnelle qu'il y ait aujourd'hui très peu de maîtres à penser et très peu de leaders politiques. Pourquoi ? Le monde est le même. Les qualités humaines sont les mêmes. Où sont les grands guides politiques, spirituels et intellectuels ? C'est un déficit dont il faut être conscient. Nous avons des sciences sociales, des sciences politiques excellentes, des analystes. Il y a Habermas qui sort un peu du lot. Mais il n'y a personne qui soit à même de reprendre le rôle de Karl Jaspers exposant la responsabilité du peuple allemand ou celui de Jean-Paul Sartre, dont on peut dire du mal, mais qui tout de même a posé le problème de l'existence humaine. Il y a maintenant un déficit, et je ne sais pas pourquoi. Madame Churchill raconte dans ses *Mémoires* qu'un après-midi elle a entendu son mari, regardant par la fenêtre, se dire à haute voix : « Et s'il n'y avait pas cette guerre ? Qui saurait dans le monde qu'un jour a existé Winston Churchill ? » C'était un homme qui avait été colonel, chef militaire, ministre à plusieurs reprises avant la guerre, Premier ministre, chef de parti ! Mais le moment de la guerre représentait quelque chose d'autre.

J'en viens à la question de l'écologie. Je commence par une histoire personnelle : au Parlement européen, un jour, j'ai signé une motion défendant les primates et demandant que les expériences ne se fassent pas sur eux. J'ai reçu ensuite une lettre dans laquelle on me disait que je n'avais pas d'estime pour les êtres humains, parce que si nous faisons des expériences sur les primates, c'était parce que nous ne pouvions pas les faire sur les êtres humains. Mais nous voulons servir les êtres humains. Quel choix dramatique ! J'avais signé cette motion sans trop réfléchir, mais je la soutiens toujours. J'aurais préféré qu'on ne fasse pas

## Demains précaires

d'expériences sur les primates. Ainsi notre <sup>p.294</sup> anthropocentrisme devrait avoir certaines limites, et ces limites s'expriment aussi dans notre attitude à l'égard de la nature. Je viens d'un pays où le mouvement écologique est très faible. Il existe à peine et le programme écologique n'a pas d'écho social. Mais les Polonais, comme tous les êtres humains, en Europe, en Afrique ou en Asie, se trouvent en face d'un problème capital. Les climats changent. Il y a eu d'abord des savants qui disaient que ça allait venir. Personne ne voulait les croire. Mais maintenant, quand il n'y a plus de neige à Noël en Pologne, c'est quelque chose ! Ce problème-là, c'est aussi une question de temps. On peut revenir au raisonnement anthropocentrique : si nous demandons de considérer la nature, pas seulement comme le sujet de l'homme, mais comme ayant une qualité propre, c'est entre autres parce que ce sont les générations futures qui dépendent de notre attitude à l'égard de la nature. Par manque de respect envers la nature, nous sommes en train de gaspiller l'avenir des générations qui vont suivre. Mais il faudrait peut-être apporter quelques limitations à notre anthropocentrisme, et dire qu'en face de la nature il faut avoir une sorte de respect, et un respect qui s'exprime à travers des politiques appropriées.

**GEORGES NIVAT** : Nous arrivons au terme de ces 41<sup>es</sup> Rencontres. Elles ont délibérément étendu le champ de leur réflexion au-delà de l'Europe, qui avait souvent été le champ de prédilection de leurs débats. En regardant et en admirant le film d'Abderrahmane Sissako, *Bamako*, je me suis dit : voilà une rencontre exemplaire dans la cour de la maison de son père, au Mali, — un procès sans verdict, des gens qui s'écoutent, un espace de dialogue rempli d'êtres humains qui accusent mais aussi qui écoutent.

## Demains précaires

Notre stylistique est différente, mais cette cour de Bamako restera pour moi un modèle de rencontre. Nous ne votons pas une résolution, nous n'aboutissons pas à un bilan — nous posons des questions, et nous nous écoutons les uns les autres dans nos réponses diverses. Je veux dire en conclusion que, grâce au public et grâce à nos éminents invités, que je remercie du fond du cœur, non seulement nous avons évoqué les angoisses, les doutes et les espoirs rémanents face à la fin du Palais de cristal, qui n'est peut-être pas une vraie fin, mais également les Rencontres Internationales de Genève ont tourné la page de leur soixante ans d'existence (1946-2007). Au moment d'en quitter la présidence, assumée pendant six sessions, je leur souhaite bonne continuation, et renouvellement de leur efficacité intellectuelle.

@

## Demains précaires

### INDEX

#### des intervenants

@

ARKHANGELSKI, Alexandre : **193**, 214, 217, 219, 272, 283.  
AUGÉ, Marc : **65**, 100, 102, 108.  
BACZKO, Bronislaw : 164, 215, 260.  
BARNAVI, Élie : 234, **244**, 255, 257, 260, 261, 262, 265, 274, 288, 292.  
BIELMANN, Émilie : 51.  
CARDOSO, Fernanda : 239.  
CHENEVAL, Francis : 39.  
ESTIER, Virginie : 104.  
FAESSLER, Marc : 233, 241, 266.  
GEREMEK, Bronislaw : **169**, 212, 215, 218, 221, 278, 281, 292.  
GERVEREAU, Laurent : **117**, 132, 136.  
HAZAN, Yaël Reinharz : 225.  
JACOB, André : 102, 264.  
JOHNSON, Lilly-Mary : 159.  
KUNTZ, Joëlle : 34, 35, 38.  
LEVRAT, Nicolas : 15, 33, 56, 58, 161, 220, 285.  
LIEBICH, André : 211.  
LOSERIAN, David : 239.  
MAURICE, Antoine : 43, 48, 79, 111, 255.  
MBEMBÉ, Achille : 83, 101, 103, 105, 108, 110.  
MONGIN, Olivier : 52, 59, 106.  
MUTOMBO, Kanyana : 103.  
NIVAT, Georges : 8, 134, 189, 210, 219, 267, 271, 281, 294.  
PORRET, Michel : 113, 132, 162.  
REICHEL, Elisabeth : 56, 287.  
SAMOURA Djély : 109, 238.  
SARFATI, Freddy : 49.  
SISSAKO, Abderrahmane : **229**, 235, 237, 272, 284, 291.  
STROUN, Michèle : 271.  
THÉVOZ, Sylvain : 99.

## Demains précaires

VERNE, Léo : 287.

WANG, Hui : **145**, 158, 159, 160, 161, 162, 163.

WOLTON, Dominique : **21**, 35, 36, 38, 40, 44, 48, 50, 51, 53, 57.

ZUFFEREY, Nicolas : 141, 158, 164.

\*

[Introduction](#) — [Comm. Mondial. Wolton ; débat](#) — [Transmettre. Augé](#) — [Déclosion. Mbembé ; débat](#)

[Enjeux d'images. Gerverau ; débat](#) — [Chine. Wang ; débat](#)

[Utopie europ. Geremek](#) — [Russie XXI. Arkhangelski ; débat](#)

[Bamako. Sissako ; débat](#) — [Rel. Meurtrières. Barnavi ; débat](#)

[Table ronde](#)

@