

Cosmopolitiques : Ne vous a-t-on pas reproché quelque chose comme un crime de «lèse-majesté» en transposant l'auguste univers de Sophocle dans le monde somme toute quotidien et banal de l'école ?

François Ost : Oui, on m'a fait ce reproche, au moins une fois. Mais j'avoue que je ne le comprends pas. J'ai écrit cette pièce à partir du point de vue d'acteurs de l'école, et particulièrement de deux jeunes filles, Aïcha et Yasmina, qui sont en classe terminale et ont donc 17-18 ans. Pour elles, l'école représente une bonne partie de leur univers. C'est dans son cadre que le monde prend forme, que les valeurs se précisent et s'éprouvent, que la personnalité se construit et peut-être même que les premières amours se risquent. Tout cela est évidemment d'une importance extrême. Il y a une forme de «sérieux» qui s'éprouve à cet âge-là et qu'on retrouve rarement dans la suite de la vie ; ce n'est pas un hasard que c'est l'âge de la vie où on s'éprouve spontanément capable de poésie. Je n'ai donc pas du tout eu le sentiment de déchoir en transposant l'illustre tragédie antique dans le cadre de l'école. C'est aussi un univers, je ne dirai pas «fermé» car cela pourrait être mal interprété, mais, disons, resserré, et en quelque sorte intime, où les passions, comme au sein d'une famille, peuvent facilement s'exacerber. Tout cela, le sérieux et le resserrement, facilite la transposition tragique.

Propos recueillis par Laurent De Sutter

Ulrich Beck

La vérité des autres

Une vision cosmopolitique de l'altérité

Lorsque les frontières des états ne suffisent plus à régler la constitution d'un monde commun, le droit lui-même se retrouve en incertitude. Quel « nous » permettra-t-il de fonder des références communes et une justice, et par là même quel statut donner aux « autres » ? Nationalisme et ethnicisme, universalisme et relativisme perpétuent un débat ancien pour refuser de prendre en compte des entités à la fois différentes et identiques et pour définir leurs droits. Le cosmopolitisme réaliste que propose Ulrich Beck constitue une opportunité pour intégrer et dépasser à la fois toutes ces visions.

Qu'est-ce qui distingue la perspective cosmopolitique d'une perspective universaliste, relativiste ou multiculturelle ? À l'aube du XXI^e siècle, qu'est-ce qui rend la perspective cosmopolitique «réaliste», le terme étant pris comme l'antonyme de l'idéalisme cosmopolitique ?

Pour simplifier les choses, le terme «réaliste» devrait être perçu ici comme synonyme de «socio-scientifique». Nous pouvons dire que le cosmopolitisme réaliste, emprunté à une philosophie préhistorique, renvoie au problème fondamental de la seconde modernité : comment les «sociétés» gèrent-elles l'«altérité» et les «frontières» au beau milieu d'une crise mondiale d'interdépendance ? Nous nous proposons de répondre à cette question en deux temps.

Tout d'abord, nous verrons comment les sociétés gèrent l'altérité : par l'universalisme, le relativisme, l'ethnicité, le nationalisme, le

■ Cet article a été publié dans l'ouvrage *Der kosmopolitische Blick* de Ulrich Beck, la version anglaise *Common Knowledge* est à paraître chez Polity Press en 2005.

cosmopolitisme, le multiculturalisme, etc. Chaque mode de gestion se rattache à son tour aux formations sociales historiques de la prémodernité, de la modernité et de la post-modernité. Cette démarche nous montre que la pratique universaliste, tout comme le relativisme ou autres modes de gestion, porte en elles des impulsions contradictoires. L'universalisme renferme une obligation de respect des autres par principe et c'est pour cette même raison qu'il n'entraîne pas d'injonction qui susciterait la curiosité ou le respect de l'altérité des autres. Au contraire, l'universalisme sacrifie la spécificité des autres à une égalité universelle qui nie le contexte historique de sa propre naissance et de ses intérêts. Voilà le double visage de ce Janus qu'est l'universalisme : respect et hégémonie, rationalité et terreur. D'un autre côté, l'insistance sur le contexte et la relativité de certains points de vues proviennent du besoin impératif de reconnaître la différence des autres. Mais, conçu et pratiqué dans l'absolu, cet impératif tend à affirmer qu'il est impossible de comparer les diverses perspectives entre elles – affirmation qui se traduit par une ignorance réciproque déterminée d'avance.

En second lieu, le cosmopolitisme réaliste ne saurait être compris, élaboré et pratiqué de manière exclusive mais plutôt dans un rapport qui intègre, entre autres, l'universalisme, le contextualisme, le nationalisme et le transnationalisme. Cette alchimie d'éléments sémantiques propre à l'optique cosmopolite est partagée par les visions universaliste, relativiste ou nationaliste mais constitue même temps une façon de se différencier d'eux.

Le cosmopolitisme réaliste présuppose un minimum universaliste qui inclut plusieurs normes fondamentales inviolables. Le principe qui interdit la traite ou l'esclavage des femmes et des enfants ou qui exige la liberté d'expression pour chacun, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'État, sans être torturé ou menacé de mort, est si évident qu'aucune violation de ce même principe ne risque d'être compatible avec la tolérance cosmopolitique. On peut parler de « bon sens cosmopolitique » quand tout porte à croire que la plupart des gens seraient prêts à défendre les possibilités d'application de ces normes universelles minimum.

Le cosmopolitisme réaliste renferme aussi un nombre de procédures universalistes qui permettent avant tout de gérer l'altérité à travers les frontières. Aussi le cosmopolitisme réaliste doit-il faire face à la douloureuse question de ses propres limites : la reconnaissance de la liberté d'autrui doit-elle s'appliquer aussi aux despotes et aux démocrates, aux renards anti-cosmopolitiques comme aux poules mouillées qu'ils pourchassent ? En d'autres termes, le cosmopolitisme réaliste doit affronter une idée qui est particulièrement étrangère au cosmopolitisme

en général : en reconnaissant l'autre comme le pivot de sa perception de la société et de la politique, il se fait des ennemis qu'il ne peut maîtriser que par le recours à la force. Il faut donc comprendre ce paradoxe : pour protéger les principes fondamentaux de chacun (notamment la défense des droits civiques et la garantie de respecter la différence des autres), il peut parfois être nécessaire de violer ces mêmes principes.

Le réalisme cosmopolitique, loin de nier le nationalisme, le prend comme argent comptant pour le convertir en nationalisme cosmopolitique. Chaque fois que la différence manque de stabilisateur national, le cosmopolitisme risque de se perdre dans les limbes de la philosophie.

1. Le Traitement social de la différence

1.1. Les deux visages de l'universalisme

À l'aube du XXI^e siècle, celui qui regarderait avec sa longue-vue l'histoire du débat où il s'agit de savoir comment le monde occidental devrait gérer l'altérité des autres – comme l'illustrent des ouvrages influents tels que « *Le Choc des Civilisations* » (N.d.T. : traduction française parue en 1997) de Samuel Huntington ou « *La fin de l'histoire et le dernier homme* » (N.d.T. : traduction française parue en 1992) de Francis Fukuyama – ne pourrait qu'être frappé par la ressemblance qui existe entre ces débats et la conférence légendaire de Valladolid en 1550 dont le but était de savoir dans quelle mesure les Indiens d'Amérique étaient différents des Européens et, partant, inférieurs à ces derniers.

Huntington prétend que si les grandes lignes du conflit qui régnait pendant la Guerre Froide étaient ouvertement politiques et empruntaient leur caractère explosif à des considérations de sécurité nationale et internationale, les lignes du conflit d'aujourd'hui correspondent à de grands antagonismes culturels qui procèdent d'un choc de valeurs entre les civilisations. La culture, l'identité et la foi religieuse qui, jadis, étaient assujetties aux stratégies politiques et militaires, définissent désormais les priorités de l'ordre du jour politique international. Nous assistons à l'invasion de la politique par la culture. Les divisions entre les civilisations deviennent des menaces pour la stabilité internationale et l'ordre mondial. Les valeurs démocratiques de l'Occident et les valeurs prémodernes du monde islamique s'opposent de façon de plus en plus menaçante et hostile, au sein d'un même pays comme entre les différentes parties du monde.

Quant à Fukuyama, il estime dans sa vision simpliste que depuis l'effondrement du système soviétique communiste, il n'y a plus d'alternative au modèle occidental de démocratie libérale ni à l'économie de marché à l'américaine. « Le capitalisme démocratique » est la seule

vision réelle de la modernité, qui par sa logique intrinsèque se répand dans le monde entier qu'il re façonne. On s'achemine ainsi vers une civilisation universelle qui sonne le glas de l'histoire.

Ces deux manières de gérer l'altérité se sont déjà affrontées à la conférence de Valladolid voici près de cinq siècles quand le philosophe aristotélicien Juan Ginés de Sepúlveda et le prêtre dominicain Bartolomé de las Casas représentaient respectivement l'universalisme de la différence et l'universalisme de l'identité. Sepúlveda, comme le théoricien politique d'aujourd'hui qu'est Huntington, prétendent que la caractéristique qui définit l'humanité est la hiérarchie des valeurs tandis que Las Casas, à l'instar du politologue Fukuyama, maintient que c'est l'unicité fondamentale de la civilisation. Le philosophe poursuivait en soulignant les différences qui séparaient les Espagnols des Indiens : les derniers allaient tout nus, sacrifiaient des victimes humaines, n'utilisaient ni chevaux ni ânes, ou encore ignoraient l'argent et la religion chrétienne. Il a structuré en conséquence l'espèce humaine en peuples vivant à la même époque mais à différents stades culturels. À ses yeux, différence était synonyme d'infériorité, d'où la conclusion selon laquelle l'homme était le dieu de l'homme, l'assujettissement et l'exploitation étant une mission pédagogique (l'Amérique barbare vue par l'Europe civilisée).

Aujourd'hui, Huntington conçoit toujours le rapport du monde occidental à son Autre culturel, la civilisation islamique, comme une différence verticale comportant deux aspects : « Les Autres » n'ont droit ni à l'identité ni à l'égalité et comptent donc dans la hiérarchie comme subordonnés et inférieurs. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour traiter les Autres culturels de « barbares », que le but soit de les convertir aux vraies valeurs de la Chrétienté ou au capitalisme démocratique ou alors de résister par la force militaire à la menace qu'ils sont censés poser. La supériorité autoproclamée qu'irradie le philosophe aristotélicien ressort sans conteste aujourd'hui alors que ce qui frappe dans le diagnostic de Huntington ce sont ses sous-entendus apocalyptiques. Un nouveau « déclin de l'Occident » semble être écrit dans les cartes, à moins que nous nous serrions tous la main et défilions pour combattre la « menace islamique » et défendre les valeurs de l'Occident.

Le prêtre dominicain Las Casas a défendu avec éloquence les droits des Indiens en les trouvant étonnamment semblables aux Européens. Ils répondaient aux idéaux de la religion chrétienne qui ne fait pas de différence avec les couleurs de la peau ni avec les origines raciales. D'autre part, ils étaient amicaux et modestes, respectaient les normes « inter-personnelles », les valeurs familiales et leurs propres traditions. Ils étaient ainsi mieux préparés que beaucoup d'autres

nations sur terre à entendre la parole de Dieu et à pratiquer sa vérité. Las Casas s'est opposé avec véhémence à la différence hiérarchique au nom d'un universalisme chrétien. Contredisant le principe selon lequel les Autres sont subordonnés et inférieurs, il a prôné l'abolition des différences soit comme un fait anthropologique soit comme un maillon dans l'avancée de la civilisation, dans la modernisation.

Il existe deux façons de traiter l'altérité dans le cas de l'universalisme. Cela se voit dans le cas du prêtre dominicain pour qui ce n'est pas l'altérité mais l'identité qui définit le rapport entre nous et l'autre. Sous le regard de l'universalisme, toutes les formes de vie humaine se situent au sein d'un seul ordre de civilisation où les différences culturelles sont soit transcendées soit exclues. Il s'agit là d'un projet hégémonique qui n'accepte la voix de l'Autre que si c'est la voix de l'Identité, en tant que confirmation de soi, contemplation de soi, dialogue avec soi. Traduit en un universalisme africain, le vrai Blanc a l'âme d'un Noir.

Même la nation américaine qui est le foyer de toutes les ethnies, peuples et religions, entretient un rapport ambivalent avec la différence. Être Américain signifie vivre à proximité immédiate de la différence, ce qui signifie souvent vivre dans la peur « Huntingtonienne » qu'une différence ethnique sonne le glas du déclin de l'Occident, que les différences ethniques ne seront jamais comblées et que, sans assimilation nationale où la différence est transcendée, le chaos qui gronde sous la surface finira par percer. C'est précisément parce que la différence ethnique fait partie intégrante de la conscience nationale américaine que resurgit sans cesse la peur de voir le peuple américain composé de populations qui ne peuvent être mêlées dans le creuset, le « melting pot ». C'est cette même peur qui fait le lit de l'identité et du conformisme. C'est la base de cette dialectique de la différence et de la conformité sur laquelle le nationalisme s'oppose au danger de dissolution ethnique. Plus grande est la diversité, plus insurmontables sont les différences naturelles ou organisées, plus forts sont les appels à la conformité qui proclame l'ethos national (communitarisme)¹.

De Paul de Tarse à Kant et Popper en passant par Lyotard et Rorty, des variantes de la même dialectique servent à limiter le danger de la différence ethnique en soulignant l'existence d'un lien commun à l'humanité : le recours à l'universalisme occidental. Ici, la diversité ethnique existe mais n'a pas de valeur intrinsèque comme

■ Il existe par conséquent un lien étroit entre la popularité et l'efficacité politique des courants communautaires et la ren-gaine de Huntington pour qui l'intention de détruire la civilisation ne se trouve que dans les sociétés non occidentales et dans les religions organisées non chrétiennes. Cette affirmation exclut d'emblée deux autres thèses : il est impossible que la barbarie puisse éclater à nouveau à l'Ouest ; on n'envisage pas que le potentiel de conflit puisse se nourrir des effets de l'interdépendance mondiale.

le revendique naturellement pour lui-même l'universalisme. Ici, nous ne devons pas reconnaître l'altérité des autres mais nous devons être conscients que nous sommes tous des êtres humains et qu'à ce titre, nous pouvons prétendre aux mêmes droits. En cas de conflit, là où la diversité ethnique remet en question la valeur universelle de l'humain, il importe de défendre l'universalisme contre le particularisme.

Précisons ce raisonnement en prenant le cas de l'universalisme chrétien et l'opposition entre « Chrétien » et « païen ». L'universalisme chrétien tire sa force du fait qu'il libère chacun de son soi-disant attachement rigide à la couleur de la peau, à l'origine ethnique, au sexe, à l'âge, à la nationalité et à la classe et qu'il considère chacun égal devant Dieu, dans la communauté existentielle de la foi chrétienne. La dualité dément ainsi l'asymétrie qu'elle pose en principe. « L'opposition entre tous les hommes et tous les baptisés n'est plus quantifiable comme l'étaient les premiers témoignages mais procède d'un redoublement du groupe de référence lui-même. Chaque homme doit devenir Chrétien s'il ne veut pas plonger dans la damnation éternelle » [Reinhart Koselleck 1989 : 231].

L'universalisme impérial chrétien libère ainsi des élans émancipateurs qui remontent au mouvement abolitionniste (de l'esclavage). Les mouvements féministes se réfèrent aussi à Paul. Mais ici le double visage se dévoile. Ce n'est qu'au sein d'un universalisme négatif fondé sur la Chrétienté ou sur les Lumières, que la négritude des Noirs, la judéité des Juifs ou la féminité des femmes devient « un particularisme » considéré moralement inférieur. Nier l'égalité, c'est exclure ou tuer l'altérité des autres. Ceux qui revendiquent autre chose que l'universalisme s'excluent eux-mêmes et chaque fois que l'universalisme est remis en question, les apôtres de la vérité et de la moralité universelle éprouvent un sentiment de chaos et de désordre, voire de puissance destructrice du particularisme ethnique. Quiconque rejette l'universalisme ne réussit pas, d'après certains, à reconnaître la moralité supérieure qui distingue ce dernier, devenant ainsi passible d'un verdict dénonçant un particularisme amoral ou anti-moral.

Ainsi, la particularité d'un seul devient transfigurée et déplacée dans un sens universaliste. La majorité élève sa propre ethnicité à des hauteurs excessives et proclame l'universalité de ses normes. Dans les pays où les Blancs sont dominants, être blanc est le privilège qui consiste à ne pas remarquer que quelqu'un est blanc. Le postulat de l'identité abstraite exerce des pressions sur l'Autre ethnique pour céder à cette revendication d'une identité particulière : c'est-à-dire, abandonner la positivité de la différence. Dans un cadre national, toutes tentatives d'associer l'universalisme et le particularisme aboutissent à la supposition (ou à

l'affirmation sans appel) selon laquelle le vrai Noir est le non Noir, le vrai Juif, le non Juif, la vraie femme, la femme non féminine. Si les Noirs, les Juifs, les Chinois, les Japonais ou les femmes s'appellent ainsi, c'est parce qu'ils manquent d'autorité théorique et philosophique. Ils ne sont pas à la page. Ils sont structurellement conservateurs, emprisonnés dans une image de soi dépassée. Leur compréhension personnelle de « particulier » est « ethniquement correcte » et donc non humaine ethniquement. Ce n'est que lorsqu'ils s'émancipent de leur ethnicité et s'inclinent devant le modèle de Noir non noir, de juif non Juif ou de femme non féminine qu'ils parviennent à une « ethnicité humaine ».

Si l'on veut traduire ces propos dans le jargon du grand courant sociologique de la modernisation, l'altérité des autres est une relique que la modernisation rogne pour en faire quelque chose d'insignifiant. Las Casas et Fukuyama conçoivent cette disparition de la diversité comme un processus de civilisation, dans un cas par la conversion chrétienne et le baptême, dans l'autre par la supériorité contagieuse des valeurs de l'Occident (économie de marché, démocratie). Désormais : plus de choix ! La seule manière d'avancer, c'est par l'universalisme occidental chrétien. Vue sous cet angle, ladite « fin de l'histoire » a commencé il y a cinq cents ans.

Or, le double visage de l'universalisme occidental passe aussi par la défense des principes de liberté et d'égalité dans le monde entier. Il n'est pas possible de proclamer, d'une part, les droits de l'homme à l'échelle mondiale, et d'avoir d'autre part une charte des droits de l'homme musulmane, africaine, juive, chrétienne ou asiatique. Pour respecter la différence et l'histoire des autres, il faut les considérer comme appartenant à une même humanité et non à une autre humanité de seconde classe. Les droits de l'homme violent le droit de protéger les traditions d'une « attaque extérieure ». Le respect des traditions qui violent les droits de l'homme équivaut à manquer de respect envers leurs victimes.

C'est ainsi que l'on se trouve en présence de dilemmes qui ne sont pas faciles à résoudre. Quiconque soulève la question de la responsabilité mondiale est confronté aujourd'hui comme jadis aux tentations et au danger du « colonialisme ». Auparavant, le colonialisme était appelé par son nom. Désormais, on l'appelle intervention humanitaire. Voici le problème-clé : dans un monde qui comporte des risques d'interdépendance, peut-on considérer les préoccupations des autres comme étrangères à nous mêmes et relevant de la seule responsabilité de ces derniers ? Notre seul choix est-il de s'immiscer dans les « affaires internes de tous », sous peine de trahir nos « propres » principes et de compromettre notre « propre » sécurité ?

L'exemple par excellence, c'est l'engagement militaire des Occidentaux qui menace l'Afrique, ou plus précisément le Liberia en cet été 2003. Pour la population du Liberia qui pendant des décennies a dû endurer les ravages de la guerre, du banditisme et une succession de régimes criminels, cette intervention ne saurait arriver trop tôt. Elle se réjouit à la perspective d'un rétablissement de l'ordre par la participation militaire des Occidentaux sous la houlette des États-Unis. Face à la vague de compassion cosmopolite, il est possible de rester à l'écart sans donner l'impression d'être un ignare au cœur froid que l'on pourrait convaincre de participer à la conquête de l'Irak au nom des intérêts pétroliers mais qui maintenant, quand il n'y a vraiment rien à gagner à part un nez qui saigne, campe sur ses positions en affirmant qu'il a deux poids deux mesures? Le verdict de Hegel est-il toujours valable aujourd'hui: « nous quitterons l'Afrique à ce stade et n'en parlerons plus »? N'y a-t-il vraiment pas d'autre point de départ que de répéter que ces « barbares d'Africains » nous préparent un nouveau sale coup « chez eux » et doivent payer les pots cassés pour une catastrophe qu'ils ont causée de toutes pièces? Ou alors, n'est-ce pas en fin de compte l'universalisme précisément qui contraint l'hybride du « colonialisme des droits de l'homme » à être pratiqué de plus en plus sous la forme de « protectorats des Nations Unies », à commencer par la Bosnie, le Kosovo et la Macédoine pour passer à l'Afghanistan et à l'Irak, avant de rejoindre le Liberia ou une autre cible?

1.2. Les deux visages du relativisme

Voter contre l'universalisme c'est prôner le relativisme : c'est l'impression que donnent ceux qui pensent sous la forme d'une seule alternative. Alors que l'universalisme supprime les frontières qui entourent l'Autre culturel, le relativisme permet, impose, construit de nouvelles frontières. Le parcours ou le dessin de ces frontières dépendra de l'attribut du relativisme : nationalisme (relativisme national), entités locales (relativisme local) ou culturalisme (relativisme culturel). Si le but de l'universalisme c'est de surmonter les différences, le relativisme tend à les souligner. Aussi rejette-t-il catégoriquement ce que l'universalisme affirme : précisément la possibilité de développer et de reconnaître les normes générales. La reconnaissance de ces normes présuppose une volonté de puissance nietzschéenne. Par conséquent, dans une perspective relativiste, l'universalisme et l'hégémonie sont les deux côtés d'une même médaille.

Le relativisme comme l'universalisme affiche deux visages. Comme nous l'avons vu, l'universalisme a l'inconvénient d'imposer son point de vue à d'autres mais l'avantage de prendre au sérieux le destin des autres en le

faisant sien. Les deux visages du relativisme peuvent être conçus de façon complémentaire. D'une part, une certaine dose de relativisme peut servir d'antidote à l'orgueil démesuré de l'universalisme. Le relativisme et la pensée contextuelle aiguisent notre respect de la différence culturelle en la rendant attrayante et nécessaire pour changer d'optique envers l'Autre. Cependant, si le relativisme et le contextualisme sont rendus des absolus, cet égard porté aux autres devient le contraire de l'absolu et tout changement de perspective est rejeté pour la simple raison qu'il est impossible. L'instrument par lequel on se ferme aux autres et l'on rejette le regard de l'Autre sur sa « propre » culture, c'est le principe d'incommensurabilité. Si tout est relatif, le conquérant a un point de vue et le vaincu, un autre. Le public qui observe en adopte d'autres. Des océans plus ou moins infranchissables s'ouvrent entre tous ces points de vue. Chacun est comme il est. On aboutit ainsi à un relativisme désorienté pour lequel le nombrilisme devient un regard sur le monde.

L'ironie involontaire de la thèse de l'incommensurabilité relativiste, c'est qu'elle est le portrait craché d'une vision du monde essentialiste. Elle mène à un quasi-essentialisme post-moderne qui partage avec l'univocalité un besoin impératif d'accepter les choses comme elles sont.

Le relativisme généralisé est une jolie expression qui désigne la non ingérence. C'est la paix ou l'absence de paix perpétuelle du relativisme perpétuel qui règne en maître. C'est la volonté qu'on nous laisse tranquille et de laisser les autres tranquilles sous prétexte que l'on ne peut jamais franchir les tranchées qui séparent les cultures. En ce qui concerne l'imputation des motifs, il s'agit là peut-être d'une formulation polémique et butée. Pourtant, la présomption d'incommensurabilité se traduit par un pacte de non intervention entre les cultures et, dans un monde où la non ingérence est impossible et l'intervention un fait acquis, cette thèse peut facilement tourner à la violence.

De plus, un relativisme strict est historiquement et empiriquement faux. Il oublie de reconnaître les multiples interpénétrations de l'histoire en faussant les faits. Les barrières interculturelles que présuppose et réifie le relativisme, sont un projet européen et le résultat de la première modernité qu'est l'État-nation du XIX^e siècle [McNeill 1985; Said 1978; McGrane 1989; Gilroy 2000].

L'universalisme contextuel, par ailleurs, part du fait que l'interpénétration culturelle est une réalité historique (la norme) et que la non intervention est une impossibilité. C'est précisément ce qu'on entend lorsqu'on dit que nous vivons dans une période de crise d'interdépendance mondiale. Toute tentative de rester à l'écart des choses, de se réfugier dans une vision de mondes séparés, est aussi grotesque que

du comique non voulu. Le monde devient une caricature d'un dialogue (ou non dialogue) de sourds irrévocable. On ne devrait pas se plaindre ici de fausses contre-positions. Le contraire de la thèse de l'incommensurabilité n'est pas l'existence d'un dialogue. C'est qu'il n'y a pas de mondes séparés. Compte tenu du caractère varié et mélangé du contexte mondial, le non dialogue ou la non ingérence paraissent une idylle impossible.

Le réalisme cosmopolitique prend la place du pacte impossible de non intervention. Il énonce que les joies factices de l'incommensurabilité sont des échappatoires illusoire pour fuir le destin intellectuel inéluctable qu'est devenue notre civilisation suicidaire. Il s'agit ici, non pas de connaître le « si » mais le « pourquoi » de l'interférence, de ce creuset qui nous rassemble en nous opposant. Nous ne pouvons pas reculer devant la situation précaire de l'Afrique parce que l'Afrique n'est pas « là-bas », au-delà de la sphère occidentale de la sécurité et de la responsabilité. Le fait que la vérité n'est pas absolue mais relative ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a pas de vérité mais qu'il faut en permanence une définition actualisée et replacée dans son contexte.

1.3 Les deux visages du nationalisme

La manière dont le nationalisme gère stratégiquement l'altérité peut être comprise comme un cumul de stratégies examinées jusqu'ici : l'altérité hiérarchique, l'universalisme de l'identité et le relativisme. L'altérité hiérarchique s'applique dans les relations extérieures et l'universalisme de l'identité dans les relations intérieures tandis que le relativisme est un relativisme territorial qui coïncide avec les frontières nationales. Le nationalisme nie la différence des autres à l'intérieur tout en la revendiquant, en la produisant et en la réglant à l'extérieur. Il peut certes y avoir une solidarité politique effective avec les autres qui nous ressemblent et, par conséquent un devoir de payer des impôts et un droit à la sécurité sociale, à l'enseignement et à la participation politique. Or, cette solidarité s'arrête à « la grille » et peut servir à refuser les mêmes droits aux autres nations, à les cataloguer en les traitant de barbares ou même à faire de notre propre nation, une nation barbare.

Ce « compromis » historique restreint à un territoire, parmi l'universalisme, l'altérité et le relativisme, est la manière caractéristique par laquelle l'altérité est gérée dans la première modernité. Il est bien connu que le double visage du nationalisme se dévoile non seulement dans son recours à l'opposition entre nous et les barbares pour produire une identité et une intégration nationale, mais aussi dans le rapport entre la « majorité » (définie dans une perspective nationale) et les « minorités ».

1.4. Les deux visages de l'ethnicisme

Un argument qui a été utilisé récemment pour repousser l'interdépendance mondiale, vient de l'arsenal de l'anti-colonialisme : l'Amérique du Sud aux Sud-Américains, Cuba aux Cubains, l'Algérie aux Algériens, l'Afrique aux Africains. Paradoxalement, ces solutions qui passent par une autonomie ethnique et territoriale sont reprises par les Européens, d'où le slogan « l'Europe aux Européens » qui devient un moyen de mobilisation contre une invasion imminente par les « Turcs », les « Russes », etc. Ici, les deux visages de l'ethnicisme sont trop apparents, de la même manière qu'il faut constamment dégager un terrain que se partagent plusieurs groupes ethniques. Si le sens tout moderne de la liberté devient une partie de l'image que l'on a de soi tout en coïncidant avec l'extrême pauvreté et la discrimination, ceux qui souffrent d'exclusion sociale peuvent faire tourner les tables en s'excluant à tour de rôle. Ce recoupement qui existe entre une impression de liberté et une violation systématique de la dignité humaine marque la naissance historique du « méchant citoyen », une figure que l'on ne saurait oublier en analysant l'ascension historique du citoyen quoi que les politologues et les philosophes aient toujours retracé ce parcours en termes de « bon citoyen ». Dans beaucoup de parties du monde, il existe un danger d'ethnicisme autiste chargé d'une conscience moderne de la liberté, qui détruit délibérément le compromis national qui reconnaît au moins les droits des minorités.

La coexistence non violente avec ceux qui sont culturellement autres est quelque chose que tout le monde sans exception doit accepter dans une société civilisée. Ceux qui pensent qu'ils ont le droit humain de faire de leurs voisins des étrangers et qui justifient leur expulsion par la force en invoquant des torts qu'ils auraient subis jadis, ne peuvent pas espérer recevoir la tolérance qu'ils refusent aux autres. Ni les discours de contre-violence ni la mention des violations à la dignité de chacun ne peut donner à quiconque le droit soudain de traiter les voisins comme des étrangers et d'user de violence à leur endroit.

Si une Palestinienne se fait exploser dans un café où des Israéliennes sont assises avec leurs enfants, cet acte ne peut pas être excusé (comme on l'entend parfois). Toutefois, pour comprendre, nous devrions noter que par de tels actes, les « pauvres diables » reflètent leur propre histoire de répression. On ne peut pas attendre d'être humains qui sont si meurtris dans leur dignité, de comprendre qu'il est intolérable de tuer des enfants à coups de bombes. La différenciation et l'exclusion qui interviennent quand on met l'accent sur l'ethnicité, libèrent une dynamique de violence où est absent ne serait-ce qu'un minimum de civilisation.

2. Que veut dire « réaliste » dans un cosmopolitisme réaliste ? Le principe du « et-et »

Tandis que l'universalisme, le relativisme et le nationalisme repose sur un principe du « ou-ou », le cosmopolitisme repose sur un principe du « et-et ».

Le cosmopolitisme, comme nous l'avons déjà indiqué, signifie surtout la reconnaissance de l'altérité, extérieurement comme intérieurement. Les différences ne sont ni rangées dans une hiérarchie ni dissoutes dans l'universalité : elles sont tout simplement acceptées. Nous devons expliquer cette prémisse plus en détail, dans le contexte de différents modes de traitement social de la diversité. Précisons d'abord que les débats qui opposent l'universalisme au relativisme, ou l'identité à la diversité, sont généralement menés conformément au principe de l'alternative. Du point de vue du réalisme cosmopolite, cette alternative « universalisme ou relativisme » ou bien « identité ou diversité », est un faux débat entre de fausses alternatives qui peuvent être surmontées si les diverses stratégies de gestion de la diversité sont repensées, délimitées et rattachées entre elles conformément au principe du « et-et ». Le cosmopolitisme réaliste ne saurait être compris et présenté en opposition à l'universalisme, au relativisme, au nationalisme et à l'ethnicisme, mais comme un cumul ou une synthèse des quatre thèses. Contrairement aux définitions qu'elles donnent généralement d'elles-mêmes, ces différentes stratégies de traitement social de la différence, loin de s'exclure, coexistent par nécessité, se corrigeant, se limitant et se protégeant mutuellement. Il est impossible de concevoir un cosmopolitisme viable et réaliste sans l'universalisme et le relativisme, ou sans le nationalisme et l'ethnicisme, chacun pris dans le sens qui lui est propre ! Ce qui est nouveau à propos du cosmopolitisme « réaliste » provient de la correction réciproque de ces éléments sémantiques et de la synergie où la somme est supérieure à chacune des composantes. En d'autres termes, l'universalisme reste le non universalisme, le contextualisme, reste le non-contextualisme, etc. Leur sens change quand ils sont fusionnés pour s'incorporer au cosmopolitisme réaliste.

2.1 Ni Huntington ni Fukuyama! Le Cosmopolitisme a un sens que les deux auteurs excluent : l'affirmation de l'Autre dans sa différence et son égalité.

Comme le cosmopolitisme reconnaît l'altérité, il doit se différencier de l'universalisme et de ses pulsions totalitaires et doit chercher des moyens de rendre la différence acceptable universellement. En soit, l'universalisme est aussi insouciant qu'il est indispensable. Revenons brièvement à la controverse de Valladolid qui démontre de façon

exemplaire l'opposition « ou-ou » qui existe entre l'universalisme de la différence (représenté par l'universalisme aristotélicien) et l'universalisme de l'identité (représenté par le prêtre dominicain). Beaucoup ont souligné l'esprit progressif du dominicain et ont critiqué le racisme avant la lettre de l'Aristotélicien. Or, dans une optique cosmopolitique, ce que partagent les deux thèses n'est pas moins intéressant : ni l'une, ni l'autre n'admettent que les Indiens d'Amérique sont différents et identiques à la fois. Les deux retiennent l'hypothèse d'une mesure universelle de la valeur qui convertit logiquement la différence en supériorité et infériorité. Même l'homme bon, le chrétien Las Casas, accepte l'identité et l'égalité des Indiens seulement parce qu'il les croit capables et prêts à reconnaître la vérité universelle du christianisme. Seulement parce qu'il suppose que la dichotomie qui oppose les Chrétiens aux païens, entre ceux qui sont libérés par le Christ et par les autres, est appelée à disparaître sous l'effet de la pensée et de la réalité. Le barbare peut être baptisé et devenir partie intégrante de la vérité universelle du christianisme. Ou alors, selon la version de Fukuyama, les civilisations non occidentales peuvent être « modernisées », c'est-à-dire atteindre le salut de l'universalisme occidental par le baptême dans une économie de marché et dans la démocratie.

Un cosmopolitisme doté d'une inflexion réaliste, c'est ce qui reste après avoir écarté les points qu'excluent les deux thèses précitées : l'affirmation de l'autre comme différent et identique à la fois. Ce cosmopolitisme rejette la fausse alternative de la différence hiérarchique et de l'identité universelle, abandonnant le racisme et l'universalisme apodictique. Le cosmopolitisme signifie contester l'avenir avec un racisme intemporel en apparence (et donc à l'épreuve de l'avenir). Le cosmopolitisme signifie aussi traiter l'universalisme ethnocentrique de l'Occident comme un anachronisme que l'on doit surmonter.

Particularisme post-moderne

Le cosmopolitisme réaliste ne saurait se contenter de se différencier de certains traits totalitaires de l'universalisme. Il a aussi besoin de l'universalisme pour ne pas tomber dans le piège inverse du particularisme post-moderne. Ce que présuppose ce dernier, c'est une stratégie de tolérance de la différence qui se fonde sur l'absolu de la différence dénué d'un cadre normatif contraignant. Associant le principe d'homogénéité et le principe relativiste de l'incommensurabilité des perspectives, il affirme en définitive que tout critère d'élimination est impossible. En simplifiant à l'extrême, on peut dire qu'il s'agit là d'une démarche post-moderne par laquelle le cosmopolitisme sans universalisme menace de glisser dans un

aléatoire multiculturel. Mais comment parvenir à un universalisme limité (relativiste ou contextuel) qui réalise la quadrature du cercle en fixant des normes universalistes tout en extrayant de ces normes le dard impérial?

2.3. L'épreuve de vérité pour le cosmopolitisme consiste en une défense commune contre les maux.

D'une part, les normes cosmopolitiques devraient être définies par la négative et non par l'affirmative. D'autre part, il convient de renvoyer à un universalisme procédural. Enfin, il est souhaitable de sonder les possibilités et les ambivalences d'un universalisme contextuel.

Le réalisme du cosmopolitisme réaliste se définit précisément par la négative, à savoir par qu'il ne vise pas à atteindre: impératif dictatorial de se conformer aux ordres, violation systématique de la dignité humaine, génocide, crimes contre l'humanité. Puisque le cosmopolitisme respecte la diversité, la question politique essentielle concernant ses adeptes est de savoir si ces derniers sont tous capables de prendre des décisions et d'agir. Quels sont leurs actes effectifs? Comment la reconnaissance de la diversité peut-elle être associée à un besoin irréprensible d'agir? Voici la véritable réponse: l'épreuve (pratique) de vérité du cosmopolitisme tire son origine d'une défense commune contre les maux.

Dans quelle mesure cette définition négative établit-elle un terrain commun à travers les frontières, comme base non pour demander s'il est permis d'attaquer un membre souverain de l'ONU qui essaie d'éradiquer ses minorités, mais pour prendre vraiment des mesures appropriées (comme au Kosovo)?

Les formes les plus diverses de cosmopolitisme peuvent trouver leur place sous ce toit négatif tant qu'elles acceptent aussi la norme d'un universalisme procédural qui exige la mise en place de certaines procédures et institutions pour régler un conflit dans un espace transnational. Si cette démarche a, dans le meilleur des cas, pour seul avantage d'apaiser les conflits, sans qu'ils ne soient pour autant résolus par consensus, elle montre bien les ambivalences et les dilemmes de la seconde modernité que diagnostique lui-même le cosmopolitisme réaliste. Le cosmopolitisme est ainsi synonyme de conflit et non de consensus. Dans cette acception, la situation de « discours idéal » de Jürgen Habermas devrait être contournée dans une orientation réaliste, pour fournir une théorie conflictuelle de la vérité des autres dans une civilisation qui se met elle-même en danger.

L'universalisme négatif et procédural ouvre la voie à plusieurs « universalismes contextuels » [Beck 2000: 81ff.]. Ici, des termes opposés, que l'on comprend comme s'excluant les uns les autres, se rassemblent de

manière à se préserver et à se corriger mutuellement. Ainsi, le contextualisme sert d'antidote à la négation de l'altérité tandis que l'universalisme sert de remède à l'incomparabilité des perspectives dans lequel s'emmure le contextualisme avec la fausse idylle de mondes autonomes. Les droits fournissent un bon exemple de l'individualisme contextuel et des conflits qui lui sont associés parce que les droits de l'homme qui prétendent à l'universalité, même s'ils sont nés à l'Occident, ne sont ni étrangers ni impertinents pour les cultures non occidentales. Ce qui se passe plutôt, c'est que certains groupes affichent des positions locales et nationales de pouvoir dans le cadre d'interprétations contextuelles qu'ils tirent de leurs propres traditions culturelle, politique et religieuse. De nouvelles identités cosmopolitiques nationales et locales voient le jour à partir de ces contextualisations des droits universels. En fait, ces traductions sont des exemples d'une cosmopolitisation interne et active du national et du local.

Le penchant pour l'universalisme contextuel peut alors déboucher sur un « cosmopolitisme attentif de l'humilité (Scott L. Malcomson), par contraste avec ce que l'on pourrait appeler un cosmopolitisme pédagogique de l'impatience plus en accord avec les attitudes des Occidentaux. Les relativistes culturels non occidentaux et les universalistes occidentaux se rencontrent souvent dans le cadre des débats et de l'action des ONG. L'exemple par excellence, c'est la conférence des droits de l'homme qui a eu lieu en 1993 à Vienne quand les « universalistes contextuels », en réalité une alliance d'ONG d'Afrique, d'Amérique Latine et d'Asie, ont fait des concessions et ont surmonté cette opposition.

Des questions très délicates étaient en jeu: la violence à l'égard des femmes, notamment la violence maritale et l'inceste, le respect des droits de l'homme qui relève des missions de paix de l'ONU. La synthèse du contextualisme et de l'universalisme qu'a réussie l'alliance contre la violence domestique, était particulièrement remarquable dans la mesure où elle s'attaquait à l'arrogance occidentale et aux attentes des gouvernements de chaque ONG. Les femmes du monde islamique associaient le concept universel des droits de l'homme (par exemple, le droit à un enseignement occidental) à leur affirmation première en tant que musulmanes et à leur volonté de continuer à penser et à agir en musulmanes. Beaucoup de femmes, même celles qui se décrivent comme laïques, défendent celles qui choisissent de porter des foulards et d'adopter une théologie conservatrice. Ce type de cosmopolitisme « et-et », explique la créativité politique et culturelle libérée par les variantes contextuelles de l'universalisme. Ainsi, il est possible d'éviter que le nouveau cosmopolitisme ne dégénère en un « djihad eurocen-

trique, rationaliste et laïque-démocratique» [Malcomson 1998 : 237]. Scott L. Malcomson écrit qu'un après-midi, à Dakar, il se trouvait à l'ambassade des États-Unis quand un groupe hétéroclite de personnes dissertait sur la question des droits de l'homme. Des experts venus pour la circonstance ont parlé, comme on s'y attendait, de démocratie, de liberté d'opinion tandis que les participants sénégalais écoutaient avec bienveillance. Leur tour vint ensuite. Un homme en uniforme militaire commença par louer le caractère unique de la culture sénégalaise, illustrant son propos en évoquant la polygamie. Or, il ricanait en permanence en parlant ce qui a ébranlé sa position car il était évident qu'il n'y croyait pas lui-même. Tout le monde se mit aussi à rire, hommes et femmes. Le reste des interventions sénégalaises tournait autour d'une simple question : a-t-on le droit de ne pas mourir de faim ? Les experts américains avaient vu venir cette question mais, en définitive, ils n'avaient pas grand chose à dire, si ce n'est : « non ». Les Sénégalais n'arrêtaient pas de poser des questions jusqu'à ce que tout le monde se rende compte de ce qui se passait avant de déclencher un éclat de rire général. La blague que chacun voyait tout d'un coup, c'est que les discours avaient abordé la grande question des droits de l'homme sans même mentionner la question essentielle, à savoir comment ne pas mourir de faim. Aux yeux des Sénégalais, c'était révélateur d'un grand défaut de la part du groupe ethnique que constituaient les Blancs, regrettable défaut d'origine occidentale. Les Sénégalais n'ont pas attaqué les experts américains ; ils ont essayé de les aider à voir plus clair avec une générosité et un humour qu'on peut qualifier de cosmopolitique. [cf.. Malcomson 1998 : 242]

2.4. Un cosmopolitisme ethnique est-il possible ?

Historicité de l'altérité des autres

Le cosmopolitisme et l'ethnicité qui semblent aussi s'exclure mutuellement, peuvent tout autant s'unir. Ainsi, l'ethnicité cosmopolitique ou le cosmopolitisme ethnique sont dirigés contre la dissolution universaliste de l'altérité mais aussi contre l'insistance ontologique sur l'ethnicité. Elle permet la reconnaissance historique et contextuelle de l'altérité des autres. Comme le montre Stuart Hall en détail [Hall 1997 : 19], on observe un renforcement du pouvoir culturel du marginal et du local ». Les groupes marginalisés ont redécouvert leur histoire camouflée et réprimée. L'altérité des autres n'est plus considérée comme une évidence ontologique ni comme universelle par une sortie hors de l'existence, elle est historicisée. Désormais, le réalisme cosmopolitique repose sur une double négation : il nie à la fois la négation universaliste et l'insistance essentialiste sur la différence.

2.5. Le cosmopolitisme réaliste présuppose le nationalisme de la même manière que le nationalisme présuppose un cosmopolitisme réaliste.

Enfin, il est aussi faux de souligner seulement l'opposition entre le cosmopolitisme et le nationalisme. « Le cosmopolitisme exige un certain degré de nationalisme qui est le mécanisme le meilleur et le plus fiable pour la production et la stabilisation institutionnelle de l'altérité collective. Là où les stabilisateurs de la différence font défaut, le cosmopolitisme risque de se muer en un universalisme substantiel » [Edgar Grande 2003 : 5].

Fichte a déjà signalé que voir ne peut se voir lui-même. Il faut « un œil » pour produire une réflexivité. De même, ce n'est que si le regard national cadre avec un « œil cosmopolitique » qu'il peut éviter le danger permanent de faire de l'Autre un barbare. Il peut s'ouvrir vers l'extérieur, par rapport à l'Autre national, mais aussi vers l'intérieur, par rapport aux minorités.

N'est-ce pas l'un des exploits les plus flagrants du nationalisme de voir que, pour chaque problème, il trouve une excuse plutôt qu'une solution ? Seul un nationalisme modifié au sens du cosmopolitisme peut utiliser le potentiel politique de coopération entre les pays et, dans un contexte d'interdépendance, peut regagner sa faculté à résoudre des problèmes. Une fusion des stratégies nationales et internationales est nécessaire pour faire échec au potentiel de violence ethnique débridée par la mondialisation à l'intérieur comme à l'extérieur sans pour autant rejeter l'altérité des autres comme « préjugé pré moderne ».

Le cosmopolitisme acquiert son réalisme et sa spécificité historique, son pouvoir de persuasion et de séduction, de l'interpénétration des différents modes de gestion sociale de l'altérité des autres. La fusion de ces modes est telle que leurs élans cosmopolitiques sont renforcés et leurs impulsions anti-cosmopolitiques sont affaiblies et réduites.²

2.6. Le caractère provocateur, politique et analytique de la « transnationalité » provient du fait qu'elle va à l'encontre de tous les concepts d'ordre social.

S'il est vrai que dans le traitement social de l'altérité des autres, les stratégies du nationalisme et du cosmopolitisme non seulement se

² Indépendamment de la nationalité, il est nécessaire de préciser les rapports qui existent entre la religiosité et le cosmopolitisme mais nous ne pouvons le faire ici. Le nouveau sens de l'appartenance à une communauté religieuse ne peut pas être correctement compris si l'on fait référence aux circonstances passées, il ne peut être écarté non plus comme simple réaction. Les réponses à la constellation postmoderne peuvent-elles se trouver dans cette nouvelle acception ? Ou bien s'agit-il d'une tentative de trouver une synthèse ou un lien qui soit transnational et enraciné dans l'universalisme particulier de « l'Église » ? La cosmopolitisation des religions servirait-elle alors à séparer le pouvoir contraignant de la religiosité d'une filiation historique à l'égard de certains groupes (ethniques) ?

contredisent mais se complètent et se corrigent, alors se pose la question de la place de la « transnationalité » dans ce cadre. Y a-t-il une contradiction entre le schéma national international de l'ordre social et le schéma transnational-cosmopolite ?

Le principe de la nation présuppose le principe d'internationalité. Une nation dont les frontières et la souveraineté ne sont pas reconnues par d'autres nations est exclue de manière tout aussi catégorique qu'une nation mondiale ou qu'un état mondial. Les nations n'existent qu'au pluriel. L'internationalité rend possible la nationalité. Le champ des deux concepts constitue une unité exclusive et totale. L'exclusivité de cet ordre national international s'oppose à l'ordre conceptuel transnational cosmopolitique. La transnationalité traduit des modes de vie et d'action qui remplacent le principe du « ou-ou » par un principe « et-et » co-national. Les modes de vie co-nationaux (et donc non nationaux), tout comme les modes de pensée et d'action qui traversent les murs qui séparent les États, sont transnationaux. L'un des nombreux exemples de cette transnationalité, c'est celui du peuple Hmong qui essaie de produire et de préserver son unité transnationale à travers de nombreux pays dans le monde.

Dans une étude destinée au colloque Hmong à St. Paul dans le Minnesota, l'anthropologue Louisa Schein s'est fixé l'objectif d'analyser la portée de la création d'une identité transnationale dans le champ de forces de la rivalité sino-américaine. On estime à 25 millions les Hmong qui vivent dans diverses parties du monde et le colloque en question arborait, d'un côté, les drapeaux de quatre pays (États-Unis, Chine, Vietnam, Canada), et cinq autres de l'autre (Argentine, Australie, France, Thaïlande et Laos). La devise était la suivante : « Vers un avenir commun dans les domaines culturels, économiques et éducatifs. »

Il est surprenant de voir que l'étude de Louisa Schein ne se contente pas de confirmer l'opposition soupçonnée entre le national et le transnational mais conclut que les États-Unis et la Chine ont utilisé la transnationalité de cette culture de la diaspora asiatique pour redéfinir leur propre nationalité. « Je veux attirer l'attention sur une pernicieuse logique à somme nulle qui décrit la transnationalité et l'État-nation comme s'excluant mutuellement et comme enfermés dans la course pour une primauté pragmatique. Pourquoi ces débats ne peuvent-ils pas plutôt conduire à imaginer un État-nation et une transnationalité imbriqués, enchevêtrés, solidaires » [Schien 1998: 183f.].

Cette idée ouvre la voie à deux orientations. Tout d'abord, il est désormais possible d'imaginer un monde de nationalisme transnational où, si tout va bien, une identité ethnique « historicisée » est simultanément

nationalisée, internationalisée et ouverte au cosmopolitisme par une participation à plusieurs espaces nationaux politiques et publics qui se définissent de façon exclusive les uns par rapport aux autres.

En second lieu, la séparation de l'État et de la nation soulève la question de ce qui constitue la souveraineté et permet à la notion d'État d'être ouverte à la réalité et aux crises de l'interdépendance mondiale. Quelles sont les alternatives à la mystification de l'État-nation proposées par le réalisme cosmopolitique ? Comment les concepts d'un État « transnational » ou « cosmopolitique » peuvent-ils être développés systématiquement ? [Beck 2002].

Cette étude fait ressortir la présence de pressions dans la transnationalisation pour affaiblir et transcender la distinction entre nous et les autres, voire pour transnationaliser la sphère de l'action de l'État. La Chine comme les États-Unis ont apporté un énorme soutien financier à la conférence. Malgré les difficultés rencontrées çà et là, les responsables chinois ont considéré cette manifestation comme une partie de leur stratégie d'ouverture au marché mondial, tandis que les États-Unis ont célébré ainsi leur propre mondialisation intérieure en consolidant leur sphère d'influence mondiale (tout à fait en accord avec le phénomène subordonné de l'américanisation) et en « transnationalisant » et en « asianisant » le rêve américain. Ce qui se démontre aisément à travers l'exemple des Boy Scouts Hmong.

À cette conférence, un orateur a souligné les aptitudes exotiques de ces scouts : « Je travaille avec une troupe Hmong et une troupe américaine. Les parents de la troupe américaine veulent connaître le secret des Hmong. Ils veulent savoir comment élever ces enfants, comment les amener à travailler dur, à être sérieux à l'école, à écouter les adultes, à être si polis... Le scoutisme Hmong est construit sur ce que les parents enseignent... La dernière chose que j'ai apprise sur le scoutisme Hmong, c'est que l'on doit enseigner les traditions Hmong. Beaucoup des garçons ont grandi avec les Power Rangers, Michael Jackson, Michael Jordan. Ils veulent apprendre les traditions Hmong. Désormais, nous invitons leurs pères à enseigner la musique et des histoires. Alors qu'avant, nous enseignions l'Amérique aux enfants de réfugiés, désormais nous enseignons la tradition Hmong aux enfants américains » [Schein 1998: 183f.].

Qui importe quoi de quoi ? Quand on sait que les Latinos sont déjà plus nombreux que les Noirs dans la population américaine, ne peut-on pas parler d'une asianisation et d'une latino américanisation des États-Unis tout autant que d'une américanisation de l'Asie, de l'Europe et de l'Amérique Latine ? Une « Asie transnationale » et une « Amérique Latine transnationale » se définissent peut-être de la même manière

nationale territoriale que des États-Unis blancs et anglo-saxons déjà déstabilisés et dénationalisés à la base. Les catégories de fusion et d'interdépendance prennent forme, des formes hybrides pour lesquelles la logique du «ou-ou» national n'a pas de nom et la logique du «et-et» transnational et cosmopolitique reste théoriquement trop sous-développée. Ce serait une grave erreur de penser que le national/transnational est une distinction qui relève du «ou-ou». L'étude de Louisa Schein précise bien que, même si les paradigmes nationaux et transnationaux d'ordre social semblent se contredire, ils se complètent et fusionnent aussi à bien des égards. Derrière la façade d'une nationalité persistante, les processus de transnationalisation interviennent partout. C'est précisément l'extension du pouvoir dans la sphère du transnational qui rend possible la redéfinition des racines nationales derrière la façade de la continuité de l'État-nation: Tout cela se présente à chaque fois de façon particulière pour chaque problème posé. Loin d'être exclue, la politique de fermeture néo-nationale est supposée réalisée et proclamée.

Ainsi, l'Inde et Singapour essaient de lier «leurs» transnationaux à leurs projets nationaux respectifs en séparant de plus en plus la citoyenneté de la présence territoriale. La diaspora indienne qui s'étend de Sydney à la Silicon Valley, est impliquée dans des débats politiques et religieux tant dans les pays où elle est implantée qu'en Inde. Le gouvernement indien a d'ailleurs créé la catégorie juridique des «Indiens qui ne vivent pas en Inde» à l'attention de ces «citoyens étrangers de souche», et, afin de les encourager à investir en Inde, il a associé cette catégorie à divers droits fonciers, avantages fiscaux et liberté de voyager. Des pratiques analogues s'appliquent notamment au Mexique, à Singapour et en Malaisie. Cependant elles vont de pair avec des stratégies de fermeture politique et une réaffirmation de la nationalité. Ainsi, à Singapour, le financement des ONG locales par les ONG internationales et autres organisations est interdit tout comme est proscrite la participation étrangère dans les médias nationaux. L'ouverture transnationale de l'économie, dont les liens avec les réseaux transnationaux, intervient en même temps que l'exclusion de toute participation étrangère à l'activité politique et aux médias. Le réalisme cosmopolitique voit d'un bon œil cette transnationalisation sélective, ce panachage d'inclusion et d'exclusion, tout comme cette simultanéité de la transnationalisation, de la dénationalisation et de la renationalisation. On demande souvent dans quelle mesure l'ethnicité «déterritorialisée» aboutit à un nationalisme sans frontière. Or, la question présente une fausse alternative dans la mesure où la transnationalisation est un acte

d'équilibre entre des appartenances politiques qui présupposent de multiples affiliations et des nationalismes «pluriels». L'expansion du pouvoir associé à la transnationalisation rend possible la dénationalisation et la renationalisation. En effet, le jeu à somme positive de l'ouverture nationale internationale comporte un certain nombre de contradictions. Si l'État sépare, ne serait-ce que partiellement, le statut de citoyen de la territorialité, il sape ainsi le principe de souveraineté territoriale. Le cadre national est remplacé par un cadre transnational d'où émerge une relation réciproque entre États rivaux (comme les États-Unis et la Chine). C'est ainsi que l'on voit apparaître un nouveau théâtre de conflits où les divers projets nationaux se combinent les uns aux autres. Ici, les identités et les appartenances transnationales doivent prendre corps et s'affirmer dans une relation contradictoire d'ouverture et de fermeture, de dénationalisation et de renationalisation [Schiller 1989; Schiller, N. 1997; Robins/Askoy 2001; Riccio 2000; Salih 2000; Soysal 2002].

Il ne s'agit nullement d'exclure l'important «travail de sape» que les espaces transnationaux ou cosmopolitiques connus effectuent sur le caractère «naturel» des absolutismes ethniques, tant au niveau national qu'au niveau des identités culturelles. Comment peut-on théoriser cela plus précisément? Reinhard Koselleck suggère une distinction entre des contraires symétriques et asymétriques dans le domaine de l'action et de l'histoire politique. Dans le premier cas, il inclut des polarités générales comme le rapport ami ennemi. Dans le second, il introduit des oppositions comme celles qui séparent les Grecs des barbares, les Chrétiens des païens, les surhumains des «subhumains», là où les contraires sont conçus comme foncièrement inégaux. Or, la catégorie du transnational élude précisément ces deux oppositions théoriques. Elle est dérangeante car elle nie toute logique du «ou-ou». Le transnational ne s'oppose pas théoriquement à l'indigène. Les transnationaux sont des locaux, des voisins, et à certains égards ils sont étrangers (soit ils se proclament comme tels soit les autochtones les cataloguent comme tels). En général, la catégorie du transnational va à l'encontre de toutes les théories (ou bien passe de l'une à l'autre) de l'ordre social. C'est pourquoi elle est si provocatrice, politiquement et analytiquement.

À cet égard, la catégorie du transnational dépasse les distinctions qui existent entre étranger et autochtone, ami et ennemi, immigrants et indigènes. Il n'est plus question d'immigrants ou d'ennemis, d'autochtones ou d'étrangers. Il existe des autochtones immigrés et des étrangers indigènes. Pour dire les choses plus crûment, les ennemis sont en quelque sorte moins menaçants que les transnationaux car ils appartiennent à l'ordre établi des stéréotypes «nous» et «eux». En contre-

disant cet ordre, les transnationaux soulignent une fois de plus ce fait nouveau : le monde peut être différent de ce qu'il est. Quiconque souhaite préciser la catégorie du « transnational », doit rejeter de toute façon la réduction forcée des transnationaux à des étrangers et, partant les attentes d'« assimilation » et d'« intégration » ainsi que les jugements péjoratifs que sous-entendent ces termes. La transnationalité est une forme d'intégration qui fait sien l'immigrant : l'effet de cette intégration est à la fois inquiétant et séduisant.

Ainsi, l'espace national est ouvert à une politique d'immigration qui n'est plus entièrement, voire plus du tout, liée à la maxime de l'intégration. Je crois que c'était l'un des Marx Brothers qui disait qu'il n'aimerait pas être membre d'un club qui l'accepterait. On pourrait trouver un slogan ironique à la politique cosmopolitique d'immigration : Rejetons celui qui veut devenir (ou est censé devenir) comme moi ou nous.

Deux remarques découlent de ce chapitre. Tout d'abord, le multiculturalisme craint la complexité et l'ambivalence dont nous avons parlé. Il n'est pas étonnant que le projet multiculturel soit un échec : il manque de réalisme cosmopolitique. En second lieu, le cosmopolitisme est un concept vieux comme le monde tout comme le phénomène de mélange (obligatoire) à travers les frontières. Qu'y a-t-il de « nouveau » dans le réalisme cosmopolitique à l'aube du vingt-et-unième siècle ? Sa réflexivité !

2.7. Une critique du multiculturalisme

Dans le cas du multiculturalisme, la stratégie du traitement social de l'altérité situe le respect politique et théorique de la différence culturelle dans l'espace national. Cette stratégie se traduit par la contradiction suivante : l'homogénéité nationale est requise tout en étant incompatible théoriquement et politiquement [Hedetoft 2003 : 159ff.]. Le multiculturalisme reste embourbé dans l'épistémologie de la vision nationale, avec ses catégories du « Ou ou » et sa tendance à donner des définitions essentialistes de l'identité. Bref, le multiculturalisme célèbre avec euphorie le traitement social de la diversité mais il manque de réalisme cosmopolitique. Il accepte la distinction national/transnational mais ne perçoit pas la contingence et l'ambivalence du traitement social de la différence dans des modes autres que l'assimilation nationale et l'intégration. Il capitule aussi devant le potentiel de violence qui découle, aux niveaux tant national qu'international, de l'expérience nouvelle des frontières ouvertes. Qui doit garantir (et comment) que la planète vivra ou qu'elle deviendra un endroit habitable où tout le monde sans exception devra observer et préserver les normes minimales de la civilisation,

en recourant à la force le cas échéant ? Comment doit-on traiter la transnationalisation des contextes vécus et les conflits transnationaux relatifs à la création de normes juridiques ? Que signifie un multiculturalisme à vocation nationale dans les conflits liés sur l'évaluation des périls mondiaux comme le terrorisme, la pauvreté ou le désastre climatique ? L'une des ironies du multiculturalisme, c'est qu'afin de défendre les droits des minorités, il rejette avec emphase l'essentialisme de l'homogénéité nationale, tout en tombant directement dans le piège essentialiste. Quelqu'un a dit une fois que le multiculturalisme était une variante très raffinée de l'idée selon laquelle les chats, les souris et les chiens mangent dans le même bol. Même édulcorée, cette affirmation retient le postulat des identités essentialistes et de la rivalité culturelle. La stratégie culturelle du multiculturalisme présuppose des catégories collectives de l'altérité et renvoie, à des degrés plus ou moins forts, à des groupes qui rassemblent des individus pour se constituer. La difficulté à remplacer l'homogénéité nationale par des homogénéités multinationales n'est pas la seule contradiction dans laquelle s'embourbe le multiculturalisme. Son Sermon sur la Montagne reste aveugle au potentiel de violence désormais mis au jour au sein d'identités ethniques nouvellement émancipées. Les conflits militaires peuvent être évoqués précisément par le penchant cosmopolitique alimenté par la presse, qui lie tout le monde par delà les frontières dans un consensus négatif : on ne peut pas tolérer cela ! Même les multiculturalistes bien pensants s'allient facilement aux relativistes culturels, veillant ainsi à couvrir les despotes qui invoquent le droit à la différence.

Étant donné que le multiculturalisme reproduit à l'intérieur le nationalisme en affirmant un multinationalisme national contradictoire, il s'oppose aux processus d'individualisation. Pour ceux qui croient au multiculturalisme, il n'y a plus d'individus, simples épiphénomènes d'une culture. L'orientation dualiste revêt plusieurs formes : de l'opposition entre l'Europe et ses autres barbares, en passant par l'impérialisme, le colonialisme et l'universalisme ethnocentrique, jusqu'au multiculturalisme ainsi qu'au « dialogue mondial ». Ici, les individus sont perçus comme des membres d'unités territoriales hiérarchiques, ethniques politiques qui s'engagent ensuite dans un « dialogue » réciproque « par-delà les frontières ». La prédétermination sociale de l'individu qui continue de marquer la sociologie classique, s'effondre pour être transcendée dans une vision cosmopolitique, où les revendications des différentes identités ne définissent pas les individus mais les libère conflictuellement, *contraints de forger des liens comme art de la survie*. Les ressources dont disposent les individus à cette fin sont incontestablement très inégales.

2.8. De la « cosmopolitisation » à la vision cosmopolitique. Comment rendre conscient un cosmopolitisme qui existe dans les faits ?

« Il est donc manifeste », affirme Edgar Grande, « que le cosmopolitisme doit intégrer différentes normes et principes substantiels sans négliger pour autant l'intégration et l'équilibre de divers modes et principes du traitement social de l'altérité. Il ne saurait simplement supplanter d'autres principes de modernité qu'il doit reconnaître et préserver. Par conséquent, je soutiens que si le cosmopolitisme doit avoir un effet durable, il doit devenir réflexif et être conceptualisé en tenant compte de ses propres limites. Aussi le cosmopolitisme doit-il réaliser la méta intégration des principes de modernité. Je décrirais cet aboutissement comme un *cosmopolitisme réflexif*. Le « principe de régulation » est donc décisif dans la seconde modernité car il facilite l'action cumulée des normes universalistes, nationalistes et cosmopolitiques. L'issue sera-t-elle concluante ou non, et dans quelles conditions : telles sont les vraies questions qu'il convient de se poser » [Grande 2003: 5f.].

La réalité devient cosmopolitique : c'est le fait historique que nous essayons de prouver, d'éclairer et d'élaborer ici. Or, comment la « cosmopolitisation » de la réalité devient-elle consciente ? Quelles sont les conditions qui entravent ou favorisent une sensibilisation collective de cosmopolitismes qui existent effectivement ? Dans quelle mesure le présent texte et son auteur se perçoivent-ils comme un élément de ce processus de sensibilisation ?

Si l'on veut aborder ces questions comme il faut, il est essentiel de reconnaître que dans l'histoire mondiale, le mélange des frontières et des cultures n'est pas l'exception mais la règle [McNeil 1985 ; Gruen 2002]. Les mondes ou espaces séparés que revendiquent l'ethnicité et le nationalisme territorial sont utopiques historiquement. Si nous remontons loin dans l'histoire des grandes migrations, nous pourrions aller jusqu'à dire qu'il n'y a pas d'indigènes. Tout autochtone a commencé comme immigrant chassant les indigènes avant de revendiquer pour les « ressortissants de souche » un droit naturel à l'auto-protection contre les intrus étrangers. Si l'interpénétration arabe, juive et chrétienne était déjà la règle dans l'antiquité à tel point qu'il aurait été difficile de faire une distinction entre les « religions » et les « cultures », pendant l'ère nationale ces dernières allaient pourtant devenir des concepts essentialistes bien distincts.

A- Comment est-il possible que la norme historique de l'interpénétration et de l'enchevêtrement culturels ait été décrite à tort comme l'exception, voire complètement exclue de notre conscience historique alors que l'exception à la règle, l'idéal d'homogénéité nationale, reste proclamée vérité éternelle ?

B- Qu'est-ce qui explique ce revirement, ce rejet de la vérité éternelle que supplantent les orthodoxies nationales de la seconde moitié du vingtième siècle ? Qu'est-ce qui tend à favoriser une sensibilisation croissante à l'égard de la « cosmopolitisation » de la réalité, essentiellement inconsciente et inobservée ?

La première question porte surtout sur l'histoire et l'historiographie du nationalisme, la vision du nationalisme teintée de cosmopolitisme brisant le cercle du nationalisme méthodologique de l'historiographie nationale. Nous nous arrêterons là sur ce point. La seconde question signale la distinction qui existe entre la première et la seconde modernité. Quelles remarques devraient être faites sur ce point en conclusion.

1- La montée d'un cosmopolitisme réaliste, politiquement efficace (discernable dans toute une série d'institutions clé comme les Nations Unies, l'Union Européenne, le Tribunal Pénal international, la Banque Mondiale, l'OTAN, l'OCDE, etc.) doit être perçue comme une *conséquence d'Hitler*, totalement fortuite, et de la folie de la race pure qui s'est emparée de l'Allemagne, avec tous ses ravages, moraux, politiques et psychologiques. Auschwitz n'était pas un événement isolé mais l'une des expériences les plus traumatisantes de la civilisation occidentale. « Plus jamais ça ! » n'est pas devenu seulement un principe moral de base pour la nouvelle Europe. L'orientation vers les droits de l'homme inaliénables peut être perçue comme une impulsion essentielle d'une politique interne et « mondiale interne » aux niveaux national et paneuropéen. [Ulrich Beck, Daniel Levy, Natan Sznaider 2004, notamment le chapitre intitulé « Kosmopolitische Europa » (Une Europe cosmopolitique)]. Cette évolution a eu pour effet de discréditer trois axiomes principaux de la pensée qui préside à l'État-nation. Toute tentative de propager et de pratiquer l'idéal d'unité ethnique au sein d'États existants rappelle le spectre de l'horreur nazie, et l'*assimilation* des minorités ethniques est devenue à tout jamais une notion politique douteuse. N'était-ce pas précisément ces Juifs qui se considéraient Allemands, qui étaient exterminés systématiquement dans les chambres à gaz ? La question pour toutes les minorités consiste donc à savoir s'il n'est pas nécessaire d'affirmer sa différence et de la construire à l'intérieur comme à l'extérieur sous forme d'identités et de réseaux transnationaux. Au bout du compte, la réflexivité politique de l'expérience négative de l'holocauste peut être perçue à l'aune de ses actions positives. *Un sens commun cosmopolitique* prend corps, qui non seulement autorise mais exige une rupture avec le principe sacro-saint de la souveraineté nationale parce que les génocides ne relèvent pas des affaires intérieures des autres États mais des crimes contre l'Humanité dont la fin ou la prévention n'est pas de la seule responsabilité des États souverains.

2- Il est un autre élément dans la montée du cosmopolitisme du dernier tiers du XX^e siècle, c'est le *moment postcolonial* [Stuart Hall, Edward Said, Paul Gilroy, Homi Bhabha et coll.]. On a commencé par rejeter le mythe selon lequel la cosmopolitisation interne, fortuite et forcée, des sociétés occidentales ainsi que les métropoles de la seconde partie du vingtième siècle constituait une nouveauté historique. L'expérience d'une transculturation forcée subie par des peuples coloniaux relève non seulement de l'extérieur mais aussi de l'intérieur des sociétés et États colonisateurs et « nationalisants ». « Le caractère hybride, le syncrétisme, les temporalités pluridimensionnelles, les doubles inscriptions des périodes coloniales et métropolitaines, la culture à double sens des zones de contact des grandes villes des « colonisés » bien avant que ces dernières ne deviennent les tropes caractéristiques des villes des « colonisants », les formes de traduction et de transculturation qui caractérisent la « relation coloniale » dès les premiers stades, les désaveux et les intervalles, les ici et maintenant, marquent les apories et redoublements dont les interstices ont toujours été négociés par les discours coloniaux » [Hall 1996: 251].

Le discours du post-colonialisme a effectivement dépassé cet oubli politique et culturel. On retrouve ce changement dans les mouvements politiques transnationaux les plus variés dans lesquelles les « soi-disant » minorités marginales ont découvert et élaboré une vie politique et culturelle et un langage de leur cru. Aussi est-il impossible de revenir aux histoires des autochtones, fermées, ethnocentriques. Au bout du compte, personne ne peut revendiquer le droit de comprendre comment naissent les pratiques culturelles, pas même dans un endroit précis. Aucun « nous », ni « eux », ne peut se développer dans une autonomie et une indifférence imaginaire sans intégrer les « autres », qui comptent ou qui sont exclus, pour se comprendre lui-même.

Si le « soi européen » est ainsi imbriqué dans les « autres exclus » du monde colonisé, le discours postcolonial change la compréhension que l'Europe a d'elle-même : il contribue de manière décisive à garantir que la dimension nationale peut être développée et ouverte sur une Europe cosmopolitique.

3- Dans la réévaluation actuelle des valeurs et des mots, une véritable avalanche de termes comme « diaspora », « mélange culturel » et « hybridité » sort de l'ombre du mépris pour se muer en une vérité infectieuse qui parle d'une évaluation positive de la condition fondamentale de l'homme. L'expérience du statut d'étranger ou d'être en transition, de perte de confiance dans le monde, de l'isolement social et du bannissement

existentiel, de prétendues ambivalences ou d'« absence de racines » : toute cette énumération a perdu une grande partie de son cercle apocalyptique. – non pas, bien sûr, pour une majorité de populations établies mais dans l'espace des symboles collectifs qui construisent les identités.

Le pronom personnel le plus populaire, le mystique, le menaçant « Nous » n'est plus tellement considéré comme allant de soi par les

■ Bibliographie

- Beck, U. (2000), *What Is Globalization?*, Cambridge, Polity.
- Beck, U. (2002), *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt/M., Suhrkamp (traduction française: *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003).
- Beck, U., Levy, D., Sznaider, N., (2004), « Erinnerung und Vergebung in der Zweiten Moderne », in Beck, U., Lau, C. (eds.) (2004), *Entgrenzung und Entscheidung Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Gilroy, P. (2000), *Against Race*, Cambridge, Harvard University Press.
- Grande, E. (2003), *Reflexiver Kosmopolitismus* discussion paper, Munich, January 2003.
- Gruen, E. (2002), *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Hall, S. (1996), « When Was «the Post-colonial?» », in Chambers, I., Curti, L. (eds.), *The Postcolonial Question*, London, Routledge.
- Hall, S. (1997), « The Local and the Global: Globalization and Ethnicity », in King, A. D. (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Houndsmill, Macmillan.
- Hedetoft, U. (2003), *The Global Turn*, Aalborg, University Press.
- Koselleck, R. (1989), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- McGrane, B. (1989), *Beyond Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- McNeill, W. H. (1985), *Polyethnicity and National Unity in World History*, Toronto, University of Toronto Press.
- Malcomson, S. L. (1998), « The Varieties of Cosmopolitan Experience », in Cheah, P., Robbins, B. (eds.), *Cosmopolitics – Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minnesota, University Press of Minnesota.
- Riccio, B. (2000): « The Italian Construction of Immigrant », *Anthropological Journal of European Cultures* 9 (2), pp. 53-74.
- Robins, K./Aksoy, A. (2001), « From Spaces of Identity to Mental Spaces », in *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27 (4), pp. 685-711.
- Said, E. W. (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon.
- Salih, R. (2002), *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging among Moroccan Migrant Women*, London, Routledge.
- Schein, L. (1998): « Importing Miao Brethren to Hmong America: A Not-So-Stateless Transnationalism », in Cheah, P., Robbins, B. (eds.), *Cosmopolitics – Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Schiller, H. (1989), « Disney, Dallas and Electronic Data Flows: the Transnationalisation of Culture », in Thomsen, C. W. (ed.), *Cultural Transfer and Electronic Imperialism? The Impact of American Television Programs on European Television*, Heidelberg, Carl Winter Universitäts-Verlag.
- Schiller, N. G. (1997), « The Situation of Transnational Studies », *Identities* 4 (2), pp. 155-166.
- Soysal, L. (2002), « Beyond the «Second Generation» », in Levy, D., Weiss, Y. (ed.), *Challenging Ethnic Citizenship*, New York, Berghahn.

populations du monde entier. En fait, la détérioration de la langue nationale est exhibée surtout pour compenser la perte de la magie qui l'accompagnait. Quel est exactement ce « Nous » dont nous parlons ? Cette dévaluation de l'affirmation du « Nous » que l'on trouvait normale dans la liste des axiomes nationaux, cette inversion de ce pronom en un problème du « Nous » insoluble, montre à quel point le « Nous » est devenu ouvert. La diversité sémantique explosive des mots comme la « diaspora » montre l'absence de frontières analytiques bien claires. Cette diversité indique aussi ce que cette imagerie apporte à notre compréhension de l'« égalité » et de la « solidarité ». Le concept de « diaspora » comporte des modes de traitement social de l'altérité qui rejettent l'opposition « Ou ou » et qui ne sont donc pas contraints de supprimer ou de camoufler les différences culturelles afin d'optimiser les différences qui existent entre une communauté « essentialiste » et ses autres. Flirtant avec ce qui est « déraciné » ou « aliéné » dans le « Ou ou » national, le concept de diaspora nourrit une impression de malaise bien protégée à propos de l'intégration excessive insensée et insouciantes des notions de culture et de société. Ce concept de diaspora associe un intérêt diffus dans la préservation de la singularité avec la certitude d'un succès potentiel à condition que soit mis en place un universalisme stratégique des droits de l'homme, qui transcende les patries et les absences de patries, faisant de la planète un endroit habitable partout où l'on s'y trouve. Le concept de diaspora montre que la question du « qui suis-je » est séparée irrévocablement de ses origines et de ses essences, alors qu'il existe d'autres réponses avec un potentiel plus ou moins grand d'authenticité. Or, l'usage exagéré du terme « diaspora », dans les études culturelles comme dans la façon dont les minorités se comprennent partout dans leur être comme dans leurs actes, ne démontre pas seulement la vacuité analytique (souvent soupçonnée) de ce même concept. Il démontre aussi dans quelle mesure une *conscience quasi-collective du « et-et »* émerge de la réflexivité des mouvements, des groupes, des individus et des publics.

Traduit de l'anglais par Régine Temam.

Qu'avez-vous fait de la libération sexuelle ? de Marcella IACUB.

Note de lecture, par Eric Macé

Ce petit livre, qui se présente sous la forme du récit candide d'une jeune femme faisant son enquête sur les controverses contemporaines à propos de genre, de sexe et de sexualité, est la traduction vulgarisée et politique des propos que soutient l'auteur, juriste au CNRS, dans ses publications scientifiques (voir en particulier son recueil d'articles, *Le crime était presque sexuel*, Paris, Flammarion, 2002). Il s'agit très clairement d'un ouvrage post-féministe : il est tenu pour acquis que le féminisme a mis à bas un régime patriarcal profondément asymétrique qui faisait des femmes des mineures à vie dédiées aux hommes et à leurs enfants. Mais c'est surtout un livre anti-féministe qui accuse violemment (sans lésiner sur l'outrance, la mauvaise foi, voire l'injure, en une obstination détestatrice proche de celle qu'a un Houellebecq envers l'humanité en général et les musulmans en particulier) un certain féminisme d'avoir transformé la victoire féministe en une guerre des sexes et en une guerre anti-sexualité qui tend à la police des mœurs, à la menace des libertés individuelles et à l'enfermement des hommes et des femmes dans des stéréotypes aliénants. Ce féminisme dénoncé se présente sous deux formes. D'un côté, un lesbianisme politique radical qui prône la guerre des sexes contre une « classe des hommes » accusée d'asservir socialement et sexuellement les femmes (on croit reconnaître les thèses de Monique Wittig). D'un autre côté un féminisme « proféminin » qui revendique la supériorité du corps, de la sexualité et des valeurs féminines contre la bêtise, la violence et la pauvreté du masculin (on croit reconnaître les thèses d'Antoinette Fouque). Au fond, le livre accuse ce féminisme d'un sexisme à rebours qui, loin de dénaturiser les genres, essentialise la différence des sexes et enchaîne les femmes à la maternité, à la victimisation et à la dépréciation de soi et qui, loin de dédramatiser la sexualité, l'enferme dans une morale répressive.