



la mondialisation au banc des accusés

La condition
humaine et
la civilisation
de l'information

Farhang Rajaei

La mondialisation au banc des accusés

On a déjà cru que la terre était plate, puis on a prouvé qu'elle est ronde. Maintenant, elle est très certainement en forme de toile.

— Anonyme

La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité.

— Claude Lévi-Strauss

Toute la postérité d'Adam ne forme qu'une même famille. Ils sont tous comme les membres d'un même corps. Or, un membre peut-il souffrir sans que les autres s'en ressentent ? Si tu es insensible aux peines des malheureux, tu ne mérites pas le nom d'homme.

— Sheikh Moslehadin Sa'di

La mondialisation au banc des accusés

La condition
humaine et
la civilisation
de l'information

Farhang Rajaei

Publié par le Centre de recherches pour le développement international
BP 8500, Ottawa (Ontario) Canada K1G 3H9

© Centre de recherches pour le développement international 2001

Données de catalogage avant publication (Canada)

Rajae, Farhang, 1952-

La mondialisation au banc des accusés : La condition humaine et la civilisation
de l'information

Publ. aussi en anglais sous le titre : Globalization on trial.

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 0-88936-938-0

1. Mondialisation (Économie politique).

2. Technologie de l'information — Aspect social.

3. Relations internationales.

I. Centre de recherches pour le développement international (Canada).

II. Titre.

JZ1318.R24 2000

301

C00-980432-3

Tous droits réservés. Toute reproduction, tout stockage dans un système d'extraction ou toute transmission en tout ou en partie de cette publication, sous quelque forme ou par quelque moyen que ce soit — support électronique ou mécanique, photocopie ou autre — sont interdits sans l'autorisation expresse du Centre de recherches pour le développement international. Tous les noms de spécialité mentionnés dans la présente publication ne sont donnés qu'à titre d'information et le fait qu'ils soient mentionnés ne signifie pas que le Centre les approuve. Les opinions exprimées sont celles des auteurs et ne traduisent pas nécessairement celles du Centre de recherches pour le développement international. Offert sur microfiche.

Les Éditions du CRDI s'appliquent à produire des publications qui respectent l'environnement. Le papier utilisé est recyclé et recyclable ; l'encre et les enduits sont d'origine végétale.

Table des matières

Préface — John Sigler	vii
Avant-propos	xi
Chapitre 1. La nouvelle création	I
Un nouveau monde en devenir	I
Approche et méthode	II
Chapitre 2. Une théorie de la mondialisation	19
Approche politique, la fin de la civilité	20
Approche économique, la fin de la géographie	24
Approche culturelle, la fin de l'objectivité	27
Approche religieuse et radicale séculière, la fin du questionnement	31
Critique de ces paradigmes	34
Approche civilisationnelle, le rétablissement des politiques	45
Chapitre 3. L'avènement de la civilisation de l'information	67
Société technologique	70
La révolution de l'information	74
Les caractéristiques de la nouvelle civilisation	78
Pluralisme politique, multilatéralisme	84
Pluralisme économique, partage de la production	86
Pluralisme culturel, multiculturalisme	89
La sphère publique mondiale, l'Internet	90
Affrontement ou dialogue entre les civilisations	94



Chapitre 4. L'avenir de la conduite des affaires mondiales ...	101
Les défis	104
Les réponses	110
Chapitre 5. Conclusion	137
Bibliographie	143

Préface

Dans cette nouvelle ère de l'information, nous recevons quotidiennement un déluge de faits nouveaux qui nous viennent de sources de plus en plus diverses sur des sujets de plus en plus variés. Les plus importants proviennent de quelques sources qui essaient de donner un sens à cette transition d'envergure, non seulement en offrant une explication sur ce qui est survenu, et pourquoi, mais également en proposant leur vision de ce qui pourrait être fait pour préparer un avenir plus humain. Cette trop succincte monographie du professeur Farhang Rajaei présente une vue d'ensemble critique des principales (et souvent opposées) interprétations du phénomène complexe appelé mondialisation, en même temps qu'une perspective sur l'avenir. Il s'est inspiré d'un large éventail de sources — occidentales et non occidentales, optimistes et pessimistes — en lien avec les dimensions économiques, politiques et culturelles de l'interdépendance mondiale croissante. Plus que tout, il est soucieux de savoir quel niveau de scolarité sera nécessaire pour faire face aux défis de plus en plus complexes de l'ère de l'information.

Nous avons déjà observé une croissance spectaculaire, autant du nombre de cours que des différentes formations de base pour des emplois en technologie de l'ère de l'information : ingénierie, informatique et administration. Après tout, les innovations technologiques ont été la marque des civilisations occidentales. Et ceux qui peuvent le plus efficacement se débrouiller avec la technologie ont joué un rôle important dans la création et la gestion de l'évolution. Toutefois, le professeur Rajaei nous rappelle que de profondes crises au sein de

l'organisation sociale et des valeurs ont accompagné des périodes antérieures de changements technologiques intensifs et montre le double danger, soit la résistance excessive au changement et la célébration excessive du nouveau. Sur la base de la philosophie grecque, ainsi qu'à partir de ses propres recherches en philosophie orientale, il nous rappelle l'importance de l'équilibre et celle de voir que les oppositions — « nous » et « eux », unité et diversité, technologie et sciences humaines — sont souvent complémentaires et non contradictoires. Historiquement, c'était justement à l'université de proposer cet équilibre. Mais à une époque où les tâches sont de plus en plus complexes et divisées, l'université elle-même a été profondément touchée par la fragmentation, presque au point où l'énorme succès de l'innovation technologique et scientifique a amoindri sa contribution à la philosophie, aux sciences humaines et aux sciences sociales. Trop souvent, c'est dans les secteurs de haute technologie que les mouvements politiques et religieux fondamentalistes découvrent leurs plus fervents adeptes, ce qui en fait une des ironies les moins compréhensibles de ce double procédé, soit l'innovation technologique et la fragmentation sociale.

Selon le professeur Rajae, le rétablissement du dialogue et l'émancipation de l'humanité doivent passer par la communication, entre les principales civilisations mondiales et en leur sein. La vision du professeur Rajae est imprégnée d'un profond engagement moral envers l'être humain — valeur et dignité —, sentiment que partagent la plupart des grandes religions du monde et les humanistes profanes. Dans cette vision, il nous faut aller au-delà du système des catégories « l'un ou l'autre — ou » pour juger les autres et comprendre « les deux — et » si nous voulons apprendre les uns des autres à une époque où les sociétés hautement innovatrices subissent de profondes fragmentations sociales et où les sociétés excessivement traditionnelles souffrent de pauvreté et de décadence. Du point de vue du professeur Rajae, nous sommes engagés, vraisemblablement pour la première fois, dans des processus de profondes transformations simultanées au cours desquels l'information et la



communication partagées, à une échelle vraiment mondiale, offrent des possibilités énormes pour l'émancipation de l'humanité, à condition de comprendre à la fois les chances et les dangers.

John Sigler

Carleton University

Janvier 2000



This page intentionally left blank

Avant-propos

Il y a quelques années, Hannah Arendt (1906-1975), philosophe et spécialiste en sciences politiques, pensait qu'un événement survenu en 1957 avait changé à jamais la condition humaine : un satellite soviétique en orbite autour de la Terre transmettait des photos de la Terre comme elle n'avait jamais été vue auparavant. Le penseur canadien, Marshall Herbert McLuhan (1911-1980) a prédit que le progrès des communications ferait en sorte que toute l'humanité dispersée dans les cinq continents formerait un village planétaire. Cela est devenu réalité lorsque la *World Wide Web* a relié les quatre coins du monde. Ce processus a été nommé mondialisation. Mais est-ce que la mondialisation a vraiment amélioré l'entente entre les peuples et conduit à la reconnaissance et au respect mutuels ? La question au cœur de cet ouvrage est celle-ci : à quoi ressemble la condition humaine à l'ère de la mondialisation ? L'optimisme face à la possibilité qu'a l'humanité de vivre unie dans l'harmonie est implicite dans la prédiction de McLuhan. Je partage en grande partie cet optimisme. De fait, il y a quatre décennies, lorsque j'ai quitté mon village en Iran à la recherche d'éducation, de savoir et d'accomplissement, mon principal atout était ma foi dans la bonté humaine.

Mon périple m'a conduit un peu partout et m'a permis de rencontrer des gens de différentes cultures. J'en ai rencontré qui s'enflamment lorsqu'ils établissent une véritable communication avec d'autres êtres humains. Maintes fois, j'ai été témoin de l'effondrement de barrières comme l'appartenance ethnique, la nationalité, la race, la religion et la culture lors de telles rencontres. Le dialogue et la compréhension sont des blocs de



construction qui servent à l'amélioration de l'humanité. La simple existence de telles personnes corrobore mon optimisme et sert d'indicateur pour ceux qui suivent une voie semblable.

J'ai eu la chance de voir mes idéaux professionnels et personnels suivre le même trajet. En tant que spécialiste en sciences politiques et, plus précisément, théoricien des relations internationales, je me suis penché sur l'éternelle question concernant la manière de réconcilier les innombrables désirs et ambitions de l'humanité avec la finitude des ressources matérielles disponibles. Les grands maîtres, tel Aristote, nous ont appris que la solution dépend de notre façon d'ordonner nos vies collectivement. Hannah Arendt nous rappelle que cela, en retour, dépend de notre capacité à interagir et à communiquer avec les autres. En tant que membre de l'espèce *Homo sapiens*, je désire communiquer avec d'autres, malgré les différences culturelles, religieuses et politiques ainsi que les préjugés. L'ère de l'information et des communications nous a donné les moyens de réaliser cette communication et, ce qui est plus important, a réduit la portée des frontières.

J'ai récemment reçu une invitation fortuite à participer au projet de mondialisation du *Zentrum Moderner Orient* à Berlin. Pendant mon séjour en Allemagne, j'ai réalisé que le débat académique de l'institut avait aiguisé ma perception des problèmes et des conséquences de la mondialisation. Mais plus intéressante fut l'expérience de vivre dans une métropole occidentale de l'après-guerre froide, Berlin unifiée. L'arrivée massive d'immigrants, particulièrement d'Europe de l'Est, et la reconstruction de Berlin — non pas par le gouvernement allemand fédéral, mais principalement par un grand nombre de corporations multinationales, comme Sony et d'autres — m'ont fait comprendre qu'une révolution exceptionnelle était en train. La planète est vraiment en train de devenir un globe. Même les mouvements islamiques, le sujet de mes recherches en cours, que j'ai d'abord cru être issus de la logique interne de la civilisation islamique sont, comme je l'ai découvert, associés au processus de la mondialisation.



Les changements aux politiques mondiales survenus après la guerre froide ont créé le paradoxe de l'interface mondial/local. D'une part, cette transformation comme celle survenue à Berlin est un phénomène très allemand, mais d'autre part il est très global. Ce paradoxe semble être la caractéristique la plus étonnante de la mondialisation. Par conséquent, il est fascinant de voir comment le globalisme et le nativisme s'alimentent mutuellement, se changent l'un et l'autre, et parviennent à s'équilibrer. Je crois que la survie de l'un dépend de l'autre. Dans cet ouvrage, j'examine la condition humaine du point de vue de la mondialisation tout en considérant la localisation pour aider à expliquer la mondialisation.

La nécessité d'approfondir mes recherches m'a conduit de Berlin à Ottawa, où j'ai eu la chance d'enseigner à l'Université Carleton. J'ai ainsi eu l'occasion de discuter de quelques-unes de mes hypothèses avec des pairs et des spécialistes. Même si le proverbe chinois « enseigner est la meilleure façon d'apprendre » est exact, le seul fait d'enseigner, sans faire de recherche, a ses limites. L'occasion de débattre avec des pairs et des spécialistes et de trouver une base et du soutien pour la recherche — déchiffrer et assimiler les éléments de preuve — devrait compléter le processus d'enseignement et d'apprentissage. J'ai eu le privilège de profiter de telles occasions dans d'autres établissements d'enseignement supérieur, dont le Miller Center of Public Affairs (University of Virginia), la Paul H. Nitze School of Advanced International Studies (Johns Hopkins University), le Collège militaire royal du Canada, la Shawnee State University et la Youngstown State University, qui ont mis à ma disposition une tribune où j'ai pu présenter mes idées et échanger.

Le Centre de recherches pour le développement international (CRDI), à Ottawa, a apporté son soutien financier pour la recherche de cet ouvrage. Le College of the Humanities de la Carleton University a fourni la base pour la recherche. Je suis profondément redevable à Kenneth W. Thompson, Fouad Ajami, Houchang Hassan-Yari, John Lorentz, Keith John Lepak, Pierre Beemans et Peter C. Emberely pour leur aide



inestimable. Je souhaite également souligner encore le soutien du CRDI, qui non seulement a financé la recherche originale en 1998 et 1999, mais a prolongé son soutien jusqu'à l'été 1999 pour me permettre de réviser le document. J'aimerais remercier quelques personnes, dont les encouragements infaillibles ont influencé mon travail et m'ont permis de le terminer. John Sigler a été un bon ami, un conseiller et un critique perspicace. Christopher C. Smart a montré à quel point il est un ami sincère, un observateur éclairé et un amant de la vérité. Mes conversations incessantes avec Tom Darby sur la nature du processus de la mondialisation m'ont permis de clarifier mes pensées. Le père William F. Ryan a eu la gentillesse de discuter avec moi de différents sujets et a soulevé d'importantes questions. Kazem Sajjadpour, ainsi qu'un ami qui désire garder l'anonymat, m'ont suggéré d'approfondir la nature de la mondialisation en tant que phénomène.

J'aimerais également souligner les encouragements, l'assistance et les critiques des personnes suivantes : David Brooks, Inis Claude jr, Jan-Georg Deutsch, Henner Furtig, M.R. Ghanoonparvar, Fatemeh Givechian, Jabbar Khan, Gregory MacIsaac, Ken McGillivray, Vincent Mosco, Mehdi Mozaffari, Walter Randy Newell, David Symons, Warren Thorngate, Achim Von Oppen, Harold Von Riekhoff, Craig Waggaman et Tom Wilkinson.

Pendant mon voyage de recherche en Iran, durant l'été 1998, j'ai eu la chance de discuter avec de nombreuses personnes, envers qui je suis reconnaissant. J'aimerais particulièrement remercier le philosophe Gholamhossein Ibrahimi Dinani ainsi que le théologien et réformateur islamique Mohammad Mojtahid Shabestari d'avoir partagé leurs idées avec moi. Ali Mojtahid a eu la gentillesse d'organiser une rencontre au cours de laquelle j'ai donné une conférence à ses collègues du ministère des affaires étrangères.

Cinq lecteurs anonymes ont examiné le texte avant la révision finale et je suis reconnaissant envers chacun d'eux. Leurs paroles d'encouragement furent les plus belles récompenses, et



leurs questions précises et judicieuses m'ont apporté de nouvelles façons de retravailler, de reconstruire et d'élaborer certaines parties du texte. Je suis redevable à chacun et j'ai intégré la plupart de leurs suggestions. J'aimerais également remercier Les Éditions du CRDI, spécialement Bill Carman et Kumarian Press, tout particulièrement Linda Beyrus, pour leurs encouragements et leur enthousiasme à l'égard de mon travail.

Quelques mots à propos du titre sont de mise. J'ai commencé par *Une civilisation, plusieurs civilisations*, ce qui était révélateur de la principale caractéristique de la nouvelle phase civilisationnelle humaine: cela explique comment la mondialisation englobe plusieurs civilisations, chacune d'elles pouvant définir le nouveau mode de production en ses propres termes. Toutefois, ce titre n'arrive pas à saisir les conséquences et les implications du processus de mondialisation telles qu'elles sont présentées dans ce travail. Le nouveau titre, *La mondialisation au banc des accusés*, permet une certaine souplesse et ouvre le débat sur plusieurs aspects du processus. En lisant une version antérieure, Tom Darby a attiré mon attention sur le lien entre mon travail et *Democracy on Trial* (1995) de Jean Bethke Elshtain. J'avais déjà pris connaissance du livre, mais en le relisant j'ai partagé la façon de penser de Tom Darby. Le travail de M^{me} Elshtain, d'abord rendu public lors d'une conférence à Massey en 1993, porte sur la nature et les limites de la démocratie en Amérique. De la même façon, dans ce travail, j'examine la nature et les conséquences de la mondialisation sur la communauté humaine. Plusieurs des commentaires de M^{me} Elshtain sur les responsabilités d'un citoyen dans une société démocratique sont en rapport direct avec les responsabilités d'un citoyen du monde dans la nouvelle société d'information. J'examine quelques-unes de ses hypothèses aux chapitres 3 et 5.

La thèse centrale de cet ouvrage est que la combinaison de la chute du système mondial bipolaire, l'avènement de la révolution de l'information et l'émergence de la pensée postmoderne a inauguré une ère nouvelle. Son nouveau mode de production met au défi les visions existantes et nécessite un mode de penser



imaginatif. Les paradigmes existants n'en saisissent pas complètement la nature, les conséquences et les implications de la transformation actuelle. Pourtant, parce qu'une autre variante importante dans l'équation — nommément l'humanité — est demeurée relativement inchangée et nécessite encore une vie de sécurité, de bien-être et de dignité, cette pensée imaginative demande une vision holiste qui rend compte à la fois du changement et de la continuité. Il incombe à l'humanité de faire preuve d'ingéniosité et de mettre au point un nouveau mécanisme de conduite des affaires mondiales qui lui permette de relever ces défis et de profiter de ces possibilités. Ce livre expose ma compréhension de ces défis et propose quelques solutions.

xvi



J'ai présenté mon argumentation en quatre chapitres. Dans le premier, j'établis les bases de la présentation et j'explique l'approche théorique et méthodologique de cet ouvrage. Dans le chapitre 2, je mets en contexte ma position face à la nature de la mondialisation, la comparant à d'autres paradigmes qui prévalent chez des spécialistes et des chercheurs. J'y mets en avant-plan une théorie complexe de la nature humaine et sa relation avec les contextes civilisationnels en général et avec le contexte de l'information civilisationnelle instauré par la mondialisation. Le chapitre 3 propose ma compréhension de la nature de l'émergence de la civilisation de l'information. Je défends l'idée que cette nouvelle phase de l'histoire de l'humanité implique le paradoxe « une civilisation, plusieurs civilisations », avec la technologie comme fondement théorique, l'information comme mode de production, et le pluralisme comme particularité opérationnelle. Dans ce chapitre, j'évalue davantage la possibilité du dialogue ou l'affrontement entre les éléments variés de cette nouvelle civilisation. Je suggère que l'humanité puisse encourager les conflits ou favoriser le dialogue, selon les volontés politiques, la sagesse et la prévoyance. Dans le chapitre 4, j'expose les défis que la nouvelle civilisation présente et propose des réponses possibles et des pistes de recherche. À l'instar des autres époques

civilisationnelles, celle-ci a des conséquences à la fois positives et négatives. Finalement, au chapitre 5, présenté sous la forme d'une courte conclusion, je tire quelques leçons générales pour l'avenir.

Toutes les dates de cet ouvrage sont inscrites en tenant compte du calendrier chrétien, même celles de penseurs non occidentaux.

Farhang Rajaee
Carleton University
Janvier 2000



This page intentionally left blank

La nouvelle création

La terre est la quintessence même de la condition humaine
– Arendt (1983, p. 8)

UN NOUVEAU MONDE EN DEVENIR

« Lorsqu'il se produit un bouleversement général, c'est comme si la création [...] entière avait changé, comme si le monde entier était transformé ; on dirait une création nouvelle, un monde nouveau » (Ibn Khaldun, 1978, vol. I, p. 62). C'est ainsi, en 1377, que Ibn Khaldun (1332-1406), savant philosophe de l'histoire, ouvre son œuvre maîtresse sur l'essor et la chute de la civilisation¹. Il a d'abord fait cette observation sur l'agitation générale de cette époque dans l'histoire de l'Afrique du Nord et d'Andalousie, puis, ce qui est encore plus

¹ Abdal al-Rahman Ibn Mohammad, communément appelé Ibn Khaldun, est né à Tunis en 1332. Sa famille était bourgeoise, des Arabes yéménites à l'origine, installée en Espagne, mais qui, après la chute de Séville, avait migré en Tunisie. À un jeune âge, il a commencé sa vie publique au service du dirigeant égyptien, le sultan Barquq. Mais sa carrière politique ne fut pas couronnée de succès et une longue période de turbulence, marquée par des rivalités politiques, l'obligea à chercher refuge dans le petit village de Qalat Ibn Salama en Algérie, où il écrivit *Discours sur l'histoire universelle* (al-Muqaddima), le premier volume de son histoire du monde. Il vécut les 24 dernières années de sa vie en Égypte, une vie de célébrité et de respect, en tant que juge en chef malakite et conférencier à l'université Al-Azhar.



important, sur l'invasion mongole de son *milieu* civilisationnel islamique, laquelle avait perturbé l'ordre en place. Apparemment, Ibn Khaldun a rencontré le conquérant mongol Tamerlan (*Timur Lang*, 1336-1406) en personne, à l'extérieur de Damascus. Le conquérant chercha conseil et collaboration auprès d'Ibn Khaldun.

Toutefois, Ibn Khaldun était plus désireux de comprendre cette « nouvelle création » et la cause du déclin de l'ancienne civilisation (Mahdi, 1957). L'incapacité de son *milieu* civilisationnel à faire face aux défis du jour indiquait la venue d'une ère nouvelle. En fin observateur des événements, Ibn Khaldun voulait comprendre et expliquer les raisons de ce changement historique, car il croyait que les paradigmes existants ne pouvaient pas expliquer cet événement. Il s'était donné le double objectif de comprendre les conditions du passé qui avaient conduit à la situation contemporaine et de formuler des lignes directrices pour des actions futures. Il a écrit : « Aussi faut-il qu'aujourd'hui un historien dresse un tableau d'ensemble des pays et des peuples, des usages et des croyances religieuses nouvelles » (Ibn Khaldun, 1978, vol. I, p. 62). Il était conscient qu'il s'agissait là d'un processus récursif. Comme l'a suggéré le philosophe grec Héraclite (535-475 av. J.-C.) dans cette phrase célèbre : « On ne peut entrer deux fois dans le même fleuve » (B91), le changement fait partie intégrante de la vie et la réaction d'une personne face au changement devrait être de formuler un nouveau paradigme pour lui donner un sens. C'est exactement ce qu'a fait Ibn Khaldun. Dans ses propres mots, il faisait « pour son temps, ce qu'Al-Mas'udi a fait pour le sien. Cette œuvre devra servir de modèle aux historiens futurs » (Ibn Khaldun, 1978, vol. I, p. 62).

Ibn Khaldun a tenté de répondre à la question centrale d'Aristote sur la vie publique, « comment réglons-nous notre vie ensemble » de manière à garantir une vie heureuse, qui est « la fin principale d'une société, à la fois pour tous ses membres pris collectivement et pour chacun d'eux en particulier » (Aristote, 1970, 1278b). Ibn Khaldun appelait ce paradigme



al-'Emran, la « science de la civilisation » (Ibn Khaldun, 1958, vol. I, pp. 83-84). *Al-'Emran* explique non seulement la situation contemporaine, mais suggère également un modèle général d'ordre futur. La destruction de l'Empire islamique semble indiquer à Ibn Khaldun que le système du califat, vieux de plusieurs centaines d'années, a perdu sa raison d'être. À la place, des paradigmes intellectuels plus larges étaient nécessaires pour permettre tout ordre futur. Par hasard, les défis internes et externes, tels que les croisades et l'essor du Shi'i Isma'ilis, ont amené des musulmans comme Imam Muhammad Ghazali (d. IIII) (Ghazali, 1978) et, plus tard, Ibn Taymiyyah (1263-1328) (Ibn Taymiyyah, 1966) à élaborer des théories pour ce que Iqbal a nommé la « reconstruction de la science religieuse » (Iqbal, 1951, chapitre I). Ibn Taymiyyah croyait qu'une théorie révisée des politiques pouvait dorénavant restaurer le message islamique tel qu'il est formulé dans la loi islamique, la *charia*, plutôt que de faire confiance à l'autorité de la personne responsable du régime islamique, ce qui était l'argument principal de la théorie de Ibn Taymiyyah dans *al-Siyasa al-Shar'ya* (la base politique de la *charia*) (Bannan, 1988).

Les expériences de vie de plusieurs grands penseurs ont mis à jour ce thème récuratif : la formulation d'un paradigme en réaction à une crise grave². L'Athénien, Platon (427?-347 av. J.-C.), le Chinois Confucius (551-479 av. J.-C.), l'Indien Kautilya (au IV^e siècle av. J.-C.), l'Iranien Mazdak (au V^e siècle) et l'évêque d'Hippone saint Augustin (354-430) ont fait pour leur civilisation respective ce que Ibn Khaldun allait faire pour la sienne, des centaines d'années plus tard. Aux temps modernes, l'homme d'État italien et penseur Niccolo Machiavelli (1469-1527), les philosophes anglais Thomas Hobbes (1588-1679) et John Locke (1632-1704), le philosophe français Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), les philosophes allemands Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) et Karl Marx

² Dans un livre intelligent et provoquant, *Understanding Political Theories* (Spragens 1976), Thomas Spragens, fils, a montré comment les grandes théories ont été formulées en réaction aux crises graves et au désordre.



(1818-1883) et d'autres devaient faire la même chose. Hegel (1940, p. 45) a écrit : « Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol » dans son ouvrage *Principes de la philosophie du droit*. Fait encore plus intéressant, à la préface de sa *Phénoménologie de l'esprit*, en 1806, Hegel parlait de l'avènement d'un monde nouveau : « Il n'est pas difficile de voir, au demeurant, que notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde où son existence et sa représentation se tenaient jusqu'alors ; il est sur le point de les faire sombrer dans les profondeurs du passé, et dans le travail de sa reconfiguration. [...] Cet écaillagement progressif [...] est interrompu par la montée, l'éclair qui, d'un seul coup met en place la conformation générale du monde nouveau » (Hegel, 1991, p. 34). Le penseur américain, Walter Lippman, a exprimé la même idée au début du 20^e siècle lorsqu'il a écrit que « je me suis mis à écrire un livre dans un effort pour exprimer ma pensée à l'égard du désordre grandissant dans notre société occidentale » (Lippman, 1956, p. 11). Lippman et d'autres penseurs ont tous fait des efforts pour accepter le désordre grandissant de leur société respective et proposer des moyens de ramener l'ordre parmi les êtres humains.

Pourquoi introduire une enquête sur la condition humaine à l'ère de l'information par la pensée d'un érudit musulman du XIV^e siècle ? La première raison est que l'époque et le monde de Ibn Khaldun ressemblent aux nôtres. L'invasion mongole a détruit son contexte politique. L'autorité d'hégémonie du calife, qui était universellement reconnue, avait ordonné le monde de Ibn Khaldun : même la minorité chiite, pour qui l'autorité idéale était le règne d'un infallible et divin dirigeant prédestiné, non pas le calife, a reconnu ce dernier comme souverain³. Pareillement, de nos jours, notre système d'État occidental a perdu en grande partie sa légitimité et son efficacité. La structure d'hégémonie qui préservait l'équilibre

³ Il y a une distinction importante entre « pouvoir » et « autorité ». Même si le pouvoir réel du calife a fluctué, au fil des périodes de l'histoire islamique, son autorité a été reconnue et acceptée de tout temps.

entre les puissances et l'ordre mondial a été secouée. J'emploie *hégémonie* selon le sens défini par Robert Cox : « Une structure de valeurs et de compréhension à l'égard de la nature de l'ordre qui pénètre tout un système d'entités d'état et d'entités de non-état » (Cox, 1992, p. 140). La mondialisation a ébranlé l'ordre d'hégémonie du système d'État occidental et c'est là que se trouve la deuxième raison de prendre en considération les idées de Ibn Khaldun. La façon dont il traite la situation changeante en tant que « nouvelle création » nous donne une grille pour l'analyse du monde posthégémonique. Il a également créé une nouvelle science, la science de la civilisation (*al-'Emran*), pour expliquer l'émergence de l'ordre mondial de son époque.

La révolution de l'information annonce l'arrivée d'une époque nouvelle. La série d'événements qui a marqué les dernières décennies du millénaire a montré que nous pouvions être confrontés à une nouvelle création. Ces événements sont tous survenus en 1989, année qui marque rétrospectivement un tournant décisif. Quels sont ces événements ? 1) le mur de Berlin s'écroule ; 2) l'ayatollah Ruhollah Imam Khomeiny meurt (1902-1989) ; 3) l'Union soviétique cesse d'aider Cuba ; 4) Violeta Barrios de Chamorro défait le révolutionnaire sandiniste, Daniel Ortega Saavedra ; 5) des étudiantes françaises mettent le système scolaire séculier au défi en portant le foulard islamique traditionnel dans les écoles publiques (la plus haute instance administrative du pays, le Conseil d'État, refusait aux étudiants le droit de pratiquer leur religion) ; 6) enfin, l'événement le plus important de tous : Tim Berners-Lee a inventé le *World Wide Web*, l'initiative hypermédia de base Internet pour le partage de l'information mondiale. Le premier événement a marqué la fin du monde bipolaire⁴. L'humanité n'est plus limitée à deux seules options de « systèmes », socialisme et capitalisme : l'arène est maintenant ouverte à une

⁴ Le « monde bipolaire » renvoie à l'organisation du monde de la fin de la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945) jusqu'à la chute de l'empire soviétique en 1989. Le monde était divisé entre les forces alliées des pays non communistes sous la direction des États-Unis d'Amérique, symbolisées par l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN), et les pays communistes sous la direction de l'Union soviétique, symbolisés par le Pacte de Varsovie.



plus grande variété de moyens pour les peuples d'améliorer leurs perspectives d'avenir. Le deuxième événement a miné les orientations transnationalistes des mouvements islamiques : moins de dix ans après la mort du dirigeant de la révolution, soit à l'automne 1998, le gouvernement iranien s'est dissocié de la *fatwa* sur la vie de l'écrivain britannique Salman Rushdie, trouvé coupable d'avoir insulté les musulmans et leur religion (Mozaffari, 1998b). Le troisième fait indique la fin de l'appui aux mouvements et aux révolutions de libération en Amérique latine : l'Union soviétique commençait à agir comme une nation-État, plutôt que comme un empire. Le quatrième événement a marqué l'émergence du pouvoir d'un peuple jusque-là victime de « politiques de la junte » d'une forme ou d'une autre. Le cinquième incident montre que le métarécit de la modernité et le projet des Lumières ont perdu tout monopole en tant que paradigme. Le sixième événement concerne la plus puissante structure pour l'émergence de la révolution de l'information : le *World Wide Web* a ouvert les portes d'une ère nouvelle jusqu'alors inconnue de l'humanité. Ce qui relie ces événements en apparence sans rapport entre eux, c'est la conséquence de la décision du Pentagone, en 1990, de mettre un terme au Advanced Research Projects Agency Network (ARPANET), ouvrant dès lors l'hyperespace au monde entier. Ceci provoqua l'essor d'une phase nouvelle dans l'histoire de l'humanité.

Symboliquement, trois événements se distinguent en tant que principaux points de repère de la nouvelle création : la chute de l'Union soviétique, la mort de Khomeiny et l'émergence d'Internet. Les deux premiers ont un élément commun important : ils indiquent la fin de façons de penser en apparence opposées et, dans tous les cas, extrêmes. La chute de l'Union soviétique marque l'échec et le rejet du laïcisme extrême et de la vision mondiale matérialiste, alors que la mort de Khomeiny a mis un terme à la religiosité et à la théocratie exclusives. La vision à la fois séculière et religieuse unidimensionnelle de l'humanité, de la nature et du monde s'est révélée inadéquate pour les multiples défis auxquels l'humanité est



confrontée de nos jours. Le troisième événement, l'apparition d'Internet, a fait naître la promesse d'une nouvelle façon de penser et une nouvelle sphère pour la *vita activa* et la *vita contemplativa* (la vie active et la vie contemplative), pour rappeler le concept utilisé par Hannah Arendt⁵ (1957). L'apparition d'Internet n'aurait pu avoir lieu sans la fusion du matériel informatique et des logiciels de traitement des données informatiques.

L'immense puissance des technologies de communication s'est unie à l'incommensurable capacité des ordinateurs de traiter les données. Par exemple, en 1992, AT&T pouvait transférer de l'information de Chicago à la côte Est au rythme de 6,6 gigabits par seconde. Cela signifiait que l'information contenue dans mille livres pouvait faire le tour du monde en une seconde (Wriston, 1992). La diffusion de l'information a été en s'accroissant depuis lors. Un exemple plus spectaculaire est celui de la banque koweïtienne, qui a traversé la frontière nationale par télécopieur en 1990, lorsque l'Iraq a envahi le Koweït. Le gérant de la banque a transmis tous ses documents clefs à sa succursale de Bahreïn au moment même où les soldats irakiens pénétraient dans le pays : « Le lendemain matin, la banque a ouvert ses portes en tant que société de Bahreïn, donc non soumise au gel des capitaux koweïtiens ni au contrôle irakien. » [Traduction libre] (Weidenbaum, 1994-1995, pp. 186-192).

Internet, cette énorme source de pouvoir, est accessible à chaque personne qui se rend à la bibliothèque publique, ce qui permet aux individus, autant qu'aux groupes, d'être des joueurs actifs dans les politiques mondiales. L'opposition des masses a trouvé une voie efficace pour s'exprimer sur Internet. Ce qui est également étonnant c'est que, ensemble, les technologies de l'information et le matériel informatique ont réduit les limites de l'espace et du temps et ont permis aux personnes de communiquer au-delà des frontières culturelles, quoique la réaction à

⁵ Hannah Arendt (1906-1975), une théoricienne de la politique germano-américaine, a fui les nazis en 1941. Elle s'est rendue aux États-Unis où elle a enseigné à l'université. Dans *Le système totalitaire* (1972), qui a établi sa réputation de penseur politique notoire, elle retrace les origines du nazisme et du communisme au XIX^e siècle.

ce processus important varie d'un pays à l'autre : dans certaines régions du monde, l'économie de marché connaît une croissance rapide ; dans d'autres, la société civile et la démocratisation sont en expansion ; et dans d'autres, des démocraties « intolérantes » sont en émergence.

La condition humaine, à la fin du millénaire, est par conséquent marquée par la perception de la « nouvelle création » selon Ibn Khaldun. Cette phase hautement perfectionnée de l'histoire de l'humanité se traduit par le terme suremployé et plutôt obscure de *mondialisation*. La mondialisation n'est pas, comme le terme le suggère, l'homogénéisation des collectivités humaines — nos identités variées mettent au défi la notion de toute substance a priori de la vérité admise et objective (comme il serait évident si les mêmes règles et les mêmes normes étaient respectées et appliquées par tous) — encore que la mondialisation ait occasionné une bonne dose d'harmonisation dans les domaines fonctionnels, comme les produits de consommation, les services financiers et la production de « valeurs⁶ ». Les dénominateurs communs unissent les êtres humains en tant qu'espèce unique, mais chaque être humain est unique. En outre, la mondialisation n'est pas un projet manipulé par un groupe spécifique ou l'État désireux d'imposer sa volonté et sa vision sur les autres, puisque la combinaison de la « révolution de l'information » et la « révolte des masses » a supprimé toute possibilité pour n'importe quel joueur d'établir un monopole sur l'information. Dès lors, la mondialisation peut être le mieux décrite comme étant un « procédé », plutôt que comme un « projet ». Sans aucun doute, on peut retracer les origines

⁶ Toute unité dynamique et active, ou système, produit des biens, des services ou des valeurs. Les deux premiers sont évidents car ils symbolisent la nécessité du système dans la production de valeurs pour usage ou échange ou les deux, mais le dernier est moins évident. Le terme valeur, en ce sens, réfère à la capacité d'un système, ou d'une unité, de produire des symboles, des normes, ou autres, qui contribuent à la réputation, au statut et à la longévité du système. La production de « valeur » oblige les membres d'un système à l'observer, la faire respecter et la sauvegarder comme quelque chose qui vaut plus que sa valeur utilitaire. Comme nous allons le démontrer, la mondialisation révèle les caractéristiques d'un tel système.



de ce procédé en Amérique et plus loin en Europe, mais rien ne le rend exclusivement américain ou européen. Ce n'est pas simplement parce que l'origine de l'agriculture a pour théâtre la Mésopotamie et que la révolution industrielle a débuté en Angleterre que ces révolutions sont typiquement du Moyen-Orient ou de l'Europe. Plusieurs personnes, surtout celles qui ont une propension aux théories de la conspiration, pensent que la mondialisation est une nouvelle phase de l'impérialisme qui est d'abord apparue en tant qu'interdépendance, et maintenant en tant que mondialisation. Même si cette revendication était plausible à un certain moment, je crois que ce n'est plus le cas, justement parce le processus de mondialisation est devenu si vaste et complexe.

Dans cet essai, j'examine la mondialisation et sa dynamique d'un point de vue historique. J'emploie un double procédé consistant à saisir la nature de la transformation de la condition du monde et à établir les limites de cette nouvelle création afin d'en cerner les conséquences. Mon argumentation principale est que les théories sociales dominantes, en particulier celles dans les domaines des relations internationales et des politiques mondiales, échouent à comprendre convenablement les importants changements apportés par la mondialisation. Comme Bienstock et Homer-Dixon (1998, p. A21) l'ont récemment fait remarquer dans le *Globe and Mail*, le portrait du monde contemporain « ressemblera davantage à quelque chose se rapprochant du système de climat ouvert et chaotique, qu'à un mécanisme d'horloge fermé et prévisible » [traduction libre]. Du reste, les théories principales reposent entièrement sur les présuppositions philosophiques de la période occidentale : intérêt national exclusif et prééminence de la raison d'État (qui place les besoins d'une nation au-dessus des privilèges de ses principaux groupes). Je crois que la mondialisation a inauguré une nouvelle phase dans la civilisation humaine en me basant sur le « mode de production de l'information ». Contrairement au mode industriel de production, qui a créé un monde de l'industrie sur les bases de la modernité, celui-ci est apte à



nous diriger vers un monde paradoxal d'« une civilisation, plusieurs civilisations », un monde où plusieurs hypothèses sont partagées, chacune possédant de nombreuses manifestations. Quoique ce nouveau monde enveloppe l'humanité tout entière, il permet aux différentes cultures de trouver leur équilibre avec ce monde et à l'intérieur de ce monde. L'interaction entre les différents éléments de cette civilisation globale nécessitera un entendement éclairé, de la tolérance et, par-dessus tout, la célébration universelle de l'avenir, ou, selon R.B.J. Walker (1988), la célébration d'« un monde, plusieurs mondes ». Contrairement à la civilisation industrielle, qui repose plus ou moins sur le récit occidental de la modernité, celle-ci permet un « multirécit » donnant naissance à une civilisation à l'intérieur de laquelle plusieurs peuvent s'épanouir.

Dans ce livre, j'entends présenter une structure théorique pour donner un sens à cette situation explosive de l'après-guerre froide et proposer une méthodologie pratique pour la direction des affaires mondiales. Je veux définir un contexte pour permettre un dialogue constructif entre les peuples qui s'évertuent à demeurer uniques et distincts devant ces interactions globales et, de certaines façons, homogènes. En même temps, j'essaie d'aller au-delà de l'« état d'esprit monoculturel » décrit par Vandana Shiva (1993, p. 11), environmentaliste et féministe indienne, et d'encourager la tolérance et, encore mieux, la célébration des autres. À certains moments, on pourrait croire que j'ai dépassé les bornes de la connaissance objective et de la recherche scientifique et que je me suis risqué sur la voie de la prédiction, ou de la prévision, de l'avenir. En fait, j'ai essayé d'agencer description et prescription à une époque de profonds changements et de destruction et de reconstruction théorique. Une telle combinaison de connaissance *cum* prophétie n'est pas quelque chose de nouveau. Tout intellectuel ou écrivain a la double responsabilité monotone de décrire le présent avec exactitude et de pointer du doigt les tendances pour ainsi comprendre et modeler l'avenir, des tâches qui,



ensemble, entraînent le protectorat de la tradition et l'« avant-gardisme » de l'avenir⁷ (Rajae, 1994). Les observations du nouveau monde, ou de la nouvelle création, durant cette phase de la civilisation humaine, ne sont pas une exception. La discussion d'une nouvelle phase suppose de nouvelles façons de voir et de faire. Tout nouveau paradigme ou toute nouvelle théorie élaborés dans le but de comprendre cette phase doivent faire face aux relations de la théorie et de la pratique, ou connaissance et puissance, alors qu'elles se manifestent au tournant de ce siècle et de ce millénaire. La mondialisation a inauguré une nouvelle phase dans la copénétration de la théorie et de la pratique, connaissance et puissance (Darby, 1998a, b). Ce point sera plus longuement élaboré dans le chapitre de conclusion.

II
←

Quelle serait la meilleure façon de comprendre la mondialisation et cette nouvelle création ? Devons-nous continuer à opérer selon le « modèle conflictuel » si facilement accepté et dominant en Occident, ou pouvons-nous adopter le « modèle coopératif », tel que les visionnaires le souhaitent ? Est-ce que les civilisations, à l'ère du village planétaire, pourront interagir, échanger et profiter l'une de l'autre, comme elles l'ont fait tout au long de l'histoire, ou s'entrechoqueront-elles inévitablement, comme certains le prétendent ? Comment peut-on apprécier l'« autre » à une époque où l'humanité en tant que tout s'est éloignée d'elle-même et où tous les êtres humains sont devenus des « autres » ? Quel est le rapport avec les civilisations passées ? Ce sont là quelques questions qui guident le débat dans ce livre.

APPROCHE ET MÉTHODE

Pour expliquer la condition humaine actuelle, Ernest Gellner soutient, dans *Postmodernism, Reason and Religion* (1993, p. 1), qu'il « y a trois positions fondamentales et irréductibles. Trois

⁷ La nature paradoxale de « gardien *cum* avant-garde » est très importante, car si la tradition n'est pas respectée, les conséquences seront destructrices et aliénantes, alors que s'il n'a pas d'« avant-gardisme » du changement, les conséquences finales seront le marasme et le manque de progrès.

couleurs primaires sont requises pour tirer les grandes lignes de notre condition » [traduction libre]. Comme le suggère le titre du livre, ces trois positions primaires sont les suivantes (Gellner, 1993, p. vii) :

✻ Le postmodernisme ou « le relativisme, dans une variété d'expressions, qui désavoue l'hypothèse d'une vérité unique, mais essaie d'examiner chaque point de vue particulier comme s'il n'était pas moins vrai » [traduction libre].

✻ Le relationnisme utilitaire (selon le point de vue personnel de Gellner) qui « conserve la foi dans l'unicité de la vérité, mais ne croit pas que l'on puisse la posséder indéfiniment » [traduction libre].

✻ « Le fondamentalisme qui croit en une vérité unique et se croit lui-même en sa possession. » [Traduction libre]

De plus, Gellner (1993, p. 1) a ajouté :

Ce serait une erreur que d'essayer de réduire l'un d'entre eux à une simple exagération extrême ou une modification de n'importe quel autre, ou de le voir comme une version composée des deux autres. Chacun exprime une option de l'esprit humain lorsqu'il est confronté au monde tel qu'il l'est maintenant. [Traduction libre]

L'ouvrage de Gellner nous donne l'impression que ces trois positions sont si distantes qu'elles représentent trois façons distinctes d'être un humain. En réalité, chaque position reflète simplement un élément de ce qui nous rend humain. Le fait d'attribuer la rationalité à certains groupes exclusivement et d'en cataloguer d'autres de traditionalistes ou d'irrationnels ne tient absolument pas compte de l'aspect fondamental des êtres humains, qui sont rationnels de nature. Je pense que la rationalité coule en nous comme le sang, sauf que, selon le temps et le lieu, elle prend différentes formes.

Ce que Gellner appelait le « rationalisme » n'est seulement qu'un modèle de rationalité, c'est-à-dire la rationalité



utilitaire, soutenue soit par la vérification expérimentale ou l'utilité. Ce modèle de rationalité est au cœur de la modernité occidentale. Défendu par les pères de l'utilitarisme, Jeremy Bentham (1748-1832) et John Stuart Mill (1806-1873), ce modèle appuie un ordre qui profite au plus grand nombre possible de personnes et nuit le moins possible (Scarre, 1996). En 1861, Mill a ainsi décrit l'utilitarisme :

La doctrine qui donne comme fondement à la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur, affirme que les actions sont bonnes ou sont mauvaises dans la mesure où elles tendent à accroître le bonheur, ou à produire le contraire du bonheur. Par « bonheur » on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par « malheur », la douleur et la privation de plaisir.

– Mill (1968, pp. 48-49)

La rationalité peut également être normative et permettre d'établir une forme de certitude sur le plan de l'éthique. Si ce n'était pas le cas, il faudrait accepter le postulat selon lequel les personnes orientées vers la religion et celles qui s'efforcent de vivre en fonction de leurs croyances religieuses sont irrationnelles. Peut-on en dire autant du penseur chrétien, saint Augustin (354-430), du fondateur de la philosophie islamique, Abu al-Nasr Al-Farabi (870-950), de saint Thomas d'Aquin (1228-1274) et d'autres semblables ? Certainement, ils étaient rationnels. Les personnes orientées vers la religion utilisent également la rationalité, mais elles l'invoquent d'une façon différente. Elles suivent ce que l'on peut appeler la « rationalité morale », en fait une rationalité qui définit ses catégories sur la base du bien et du mal ou du vice et de la vertu, et qui fonde sa validité sur une compréhension textuelle et herméneutique.

Finalement, peut-on nier la rationalité à l'esprit contemplatif de ceux qui questionnent, critiquent et analysent notre existence ? Ne vénère-t-on pas René Descartes pour son célèbre axiome, « je pense, donc je suis » et n'aspire-t-on pas à donner vie à la pensée de Marx selon laquelle le but du savoir et de la philosophie est de changer les choses ? Encore une fois, je

pense que nous aspirons aux mêmes choses, que nous propageons ainsi la rationalité « positive », ou scientifique, et que par le fait même, nous mettons l'émancipation en valeur.

Dans le prochain chapitre, nous verrons comment la nature multiple de l'humanité engendre différents modèles de rationalité, chacun répondant à un besoin humain particulier. Le concept de Maslow, la « hiérarchie des besoins⁸ », suggère que l'humanité commence avec des besoins physiques de base, puis se hisse jusqu'au besoin d'« auto-actualisation » (Maslow, 1970). Même si ces besoins forment une pyramide intéressante, je considère qu'ils sont plus en relation mutuelle que hiérarchiques, qu'ils dérivent d'un besoin fondamental de sécurité, ce qui comprend trois éléments : sérénité morale, certitude et satisfaction matérielle. La rationalité morale aide à générer un sentiment de sérénité et d'équilibre ; scientifique, ou positive, la rationalité procure un sentiment de signification, certitude et prévisibilité ; la rationalité utilitaire facilite la satisfaction de besoins et de désirs variés. Dès l'instant où des personnes font vie commune, et particulièrement au sein de la plus haute forme de vie — la civilisation —, elles ont besoin d'un juste équilibre des trois. Une civilisation prospère a besoin de chaque modèle de rationalité pour se manifester et jouer son propre rôle.

J'ai l'impression qu'en pratique les approches courantes de l'étude de la condition humaine acceptent expressément la classification de Gellner de ses trois approches de raisonnement. Manifestement, un groupe extrémiste qui fait la promotion d'intérêts particuliers, locaux et exclusifs peut facilement adopter une de ces positions unilatérales. De telles personnes prônent une vision du monde manichéenne, font appel au populisme radical et présentent l'image d'un monde binaire

⁸ Maslow, psychologue humaniste, a conçu une hiérarchie des besoins dans laquelle tous les besoins fondamentaux se trouvent en bas et tous ceux concernant le potentiel le plus élevé de l'humanité, en haut. La théorie hiérarchique est souvent représentée par une pyramide dont la base plus large représente les besoins de base et le sommet représente le besoin d'auto-actualisation. Chaque niveau de la pyramide est tributaire du précédent. Il avait cinq catégories de besoins : besoins physiologiques ; besoin de sécurité ; besoin d'amour, d'affection et d'appartenance ; besoin d'appréciation et de respect de soi ; et besoin d'auto-actualisation.

divisé entre « nous » et « eux ». Paradoxalement, l'extrémisme et le populisme radical sont en hausse à un moment critique de l'histoire de l'humanité, alors que le monde devient plus petit et que les gens vivent dans ce que les Grecs appelaient *oikoumenê* (espace habité ou œcumène en français). Malgré le fait que les événements extrêmes des dernières décennies aient intensifié cette expérience de vivre dans un « monde » global, notre compréhension, notre tolérance et notre appréciation mutuelles se sont en fait amoindries. Deux des événements précités amplifient le problème tout en offrant des solutions de rechange. D'abord, la chute de l'empire soviétique a détruit l'ordre du monde bipolaire et bouleversé plusieurs règles du jeu dans l'arène internationale. Ensuite, la révolution de l'information a ouvert de nouveaux horizons et une nouvelle arène qui nécessitent de nouvelles règles du jeu.

Les principales théories sociales appréhendent la condition humaine de façon fragmentaire, chaque théorie se concentrant exclusivement sur la politique, l'économie, la société ou la culture, alors que, pour utiliser les mots de Mircea Eliade, un « système holiste de la connaissance — intégrant les approches scientifiques, philosophiques, religieuses et artistiques et la création — peut devenir encore possible dans l'avenir⁹ » [traduction libre]. Étant donnée la nature civilisationnelle du processus de la mondialisation et les perspectives d'avenir offertes, cette possibilité doit devenir une exigence. La mondialisation a permis de créer des liens horizontaux entre les différentes sphères d'activité humaine. La distinction entre politique prioritaire et non prioritaire n'a plus lieu d'être, bien qu'il ait déjà été évident que les questions de sécurité et d'instabilité politique avaient la priorité et que les questions économiques et sociales étaient reléguées au second plan. Bien que les gens soient nombreux à modifier cet ordre de priorité, un nombre croissant d'entre eux adhèrent à une approche multidisciplinaire de traitement des questions d'ordre public.

⁹ Tiré d'une conférence intitulée *Waiting for the Dawn*, 26 octobre 1982 (cité dans Carrasco et Swanberg, 1985, p. iii).

Par conséquent, j'ai opté pour l'approche dans laquelle la rationalité prend des formes diverses — normative, positive et utilitaire — et ces formes de rationalité sont logiquement reliées.

La distinction de Gellner devrait être reconnue, mais sa façon de représenter ses trois modes de raisonnement les entraîne inévitablement vers ce que j'ai qualifié de « lutte des visions mondiales » (Rajae, 1997, pp. 3-4) et un jeu à somme nulle ; de fait, il pourrait en résulter ce que Huntington a appelé l'« affrontement des civilisations » (Huntington, 1993). Je crois que les différentes façons qu'ont les gens de raisonner divergent plus en degrés qu'en genres. On pourrait même établir une division de travail. Une distinction de degrés entre les formes de rationalité pourrait mener à la formation d'une arène dans laquelle la « bataille des idées » prospérerait et l'interaction dialectique des idées mènerait à la croissance intellectuelle. La distinction entre la « bataille des idées » et la « bataille des visions mondiales » est importante car la première conduit à l'essor des idées et à la croissance intellectuelle, alors que la seconde mène à un jeu à somme nulle dans lequel les adeptes de visions mondiales divergentes sentent le besoin de s'éliminer les uns les autres (Rajae, 1997). Dans une guerre d'idées, plusieurs modes de raisonnement divergent en tant que contraires, alors que dans une bataille de visions mondiales, ils diffèrent en tant qu'opposés :

Les contraires présentent des différences prononcées, par exemple, entre les plantes et les animaux, les hommes et les femmes. Américains et Canadiens, étudiants et enseignants, mais ils ne permettent jamais au contraste d'exclure la possibilité de rapprochement et même, de temps à autre, d'inversion. Par contre, les opposés sont en opposition infinie. [Traduction]

— Lawrence (1989, p. 17)

L'« approche holiste » considère les trois formes de rationalité précédentes comme contraires, absolument pas comme opposées. Lorsque ces formes de rationalité fonctionnent simultanément, le résultat final est une civilisation dynamique, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.



L'approche holiste utilise la civilisation comme unité d'étude. En conséquence, pendant l'ère de la civilisation industrielle, basée sur la modernité, l'État territorial et orienté vers la souveraineté était l'unité courante de l'organisation politique. Mais elle semble avoir perdu de son importance. La nouvelle forme que prendra le régime dépendra de l'étalement civilisationnel émergeant. Comme l'explique Ibn Khaldun, le régime est pour la civilisation

ce que la forme est pour la matière — c'est-à-dire le contenant pour le contenu. Or, on l'apprend en philosophie, ce sont deux principes inséparables. On ne saurait imaginer de dynastie [ordre politique] sans civilisation, ni de civilisation sans dynastie.

— Ibn Khaldun (1978, vol. 2, pp. 774-775)

La civilisation est une large structure. Elle inclut non seulement les facteurs traditionnels — tels que les institutions politiques, les puissances militaires et les mœurs culturelles — mais également les facteurs sociaux plus contemporains, tels que l'écologie, l'économie et les modèles de vie collective.

Une « approche civilisationnelle » influence également la méthode de recherche. La meilleure méthode est interdisciplinaire. Dans cet ouvrage, une distinction est faite entre l'approche théorique utilisée pour formuler les propositions et les hypothèses, et la méthode pratique utilisée pour juxtaposer les idées et les découvertes. Mon approche théorique intègre les trois formes de rationalité et justifie ainsi l'interaction dialectique entre les différentes théories utilisées dans le discours. Ma méthode pratique est un procédé que le biologiste Edward Osborne Wilson — lauréat des prix Pulitzer et Crawford et « père » de la sociobiologie — a appelée « *consilience* » c'est-à-dire la convergence des données et analyses en provenance de différentes sources d'enquête (Wilson, 1998). Wilson a fait appel à la conciliation des sciences naturelles et sociales pour fournir à l'humanité la capacité analytique et visionnaire de faire face aux multiples défis à venir. Cette approche complexe et holiste est interdisciplinaire, faisant appel aux accomplissements scolastiques dans les sciences humaines, naturelles et



sociales. La contribution des arts, de l'anthropologie, des communications, de l'économie, de l'histoire, des relations internationales, de la philosophie, des sciences et de la théorie politiques ainsi que de la sociologie sont toutes particulièrement importantes pour comprendre la condition humaine.

Cette approche globale évite la tendance au réductionnisme des théories qui se basent sur une cause unique pour expliquer tous les phénomènes sociaux, tout en niant l'utilité unidimensionnelle de théoriser qui vise la socialisation et la conformité. Au lieu de cela, elle englobe tous les aspects de notre condition paradoxale et repère les occasions d'unir et d'interagir, plutôt que de séparer et différencier. Edward Said, théoricien littéraire et professeur de littérature à la Columbia University, a décrit comment Paul Valéry (1871-1945), grand poète du début du XX^e siècle, louangeait Léonard de Vinci (1452-1519) pour sa foi sans borne dans l'habileté humaine de faire un pas en avant :

Valéry prétend que l'artiste italien ne pouvait s'empêcher de penser à un pont lorsqu'il pensait à un abysse. Métaphoriquement parlant, un abysse est l'équivalent de ce qui se présente à nous comme étant immuable, défini, impossible à surpasser. Peu importe la profondeur et la difficulté de la scène, Léonard trouvait toujours une façon de penser une solution, une manière de solutionner le problème, il avait un don pour ne pas accepter passivement les événements, comme si la scène imaginée par Léonard pouvait toujours être vue sous un angle différent et peut-être avec plus d'espoir. [Traduction]

– Said (1998, p. 4)

En fait, j'espère suivre l'exemple de Léonard de Vinci et explorer les possibilités de construire des ponts et des connexions et montrer que la mondialisation pourrait offrir une occasion intellectuelle et de la matière première pour une telle entreprise. L'histoire a montré qu'il est facile de formuler un cadre de travail exclusif pour l'avenir mais qu'il est beaucoup plus difficile de créer un contexte de participation dans lequel chacun se sent accepté et bienvenu. Je me risque à dire que la mondialisation nous offre une telle occasion, à condition d'en faire bon usage. Le prochain chapitre explore les principales caractéristiques de cette possibilité.

Une théorie de la mondialisation

*Étiqueter est le premier acte de la description
toutefois, toutes les étiquettes sont risquées.*

– John Sigler¹⁰

Nous sommes à l'aube de la mondialisation et les spéculations sur sa nature et son orientation dominent le discours public. Quelle forme d'ordre international inaugure la mondialisation ? A-t-elle généré un « nouvel ordre mondial » comme l'a déclaré le président américain George Bush le 11 septembre 1990, durant une session du Congrès des États-Unis (Bush, 1991, vol. II, p. 1222) ? La mondialisation est-elle un phénomène économique, restructurant le système économique mondial de l'intérieur, comme dans la vision qui semble actuellement répandue dans le domaine de l'économie politique internationale ? Est-ce l'éclosion de la culture d'une ère nouvelle ? Est-ce l'ancien monde du pouvoir simplement écrit en grosses lettres, à l'échelle mondiale ? Une réponse honnête à chacune de ces questions serait « personne ne sait ». La meilleure réponse serait qu'il puisse s'agir du commencement d'un nouvel ordre mondial et, encore plus précisément, d'une ouverture à un éventail de nouvelles possibilités (résultant de la

¹⁰ Lors de ses conférences, j'ai entendu le professeur Sigler parler à maintes reprises de ce sujet et mettre l'auditoire en garde contre le danger de tomber dans le piège de l'absolutisme des concepts.

mondialisation). Comme tout nouveau fait historique important, cette nouvelle phase offre à l'humanité une *tabula rasa*, et les membres des communautés de savants et d'élites et les gens des médias de masse réfléchissent sur le sens et l'avenir de la mondialisation.

La compétition survient entre les paradigmes pour expliquer ce phénomène et la future forme de notre monde globalisé. Pendant ce processus, on peut dégager deux tendances distinctes. Pour l'une, il s'agit de complètement rejeter la mondialisation en tant que nouvelle phase dans l'existence de l'« impérialisme », une nouvelle conspiration, avec pour résultat final, des riches qui seront plus riches et des pauvres qui seront plus pauvres. Tout de même, elle prétend avoir un paradigme de rechange, qui repose sur un cadre religieux. Une autre tendance est de regarder la mondialisation d'un œil inquisiteur et d'essayer d'en comprendre le sens. La compartimentation occidentale traditionnelle de la vie humaine en quatre sphères — politique, économie, culture et religion — a donné naissance à trois paradigmes possibles. Une révision de ces paradigmes est de mise avant d'entreprendre l'explication de ma théorie de rechange complexe.

APPROCHE POLITIQUE, LA FIN DE LA CIVILITÉ

Suite à la Révolution française, Emmanuel Kant a présenté son plan pour une « paix perpétuelle », prétextant que dans un monde d'États libéraux il n'y aurait pas de guerre. Après la chute de l'Empire soviétique et les sanctions contre Saddam Hussein pour son invasion du Koweït, le président George Bush s'est adressé à l'assemblée générale des Nations Unies, en octobre 1990, dans le même esprit :

Je vois un monde de frontières ouvertes, de commerce ouvert et, ce qui est plus important, d'esprits ouverts : un monde célébrant l'héritage commun à tous les peuples du monde, qui sont fiers non seulement de leur localité ou de leur patrie, mais de l'humanité même. Je vois un monde touché par un esprit, celui des olympiques, fondé non pas sur la



compétition menée par la peur mais désirée comme source de joie et d'allégresse et une véritable quête de l'excellence. Et je vois un monde où la démocratie continue à se faire de nouveaux amis et à convertir d'anciens ennemis et où les Amériques — du Nord, Centrale et du Sud — deviennent le modèle à suivre pour toute la race humaine : le premier hémisphère du monde entièrement démocratique. Et je vois un monde qui se bâtit sur le nouveau modèle de l'unité européenne, non seulement l'Europe mais le monde entier et libre.

— Bush (1991, vol. II, p. 1332)

Aux États-Unis régnait un vent d'optimisme après que le précédent président Ronald Reagan, le 40^e président américain (en poste de 1981 à 1989), eut transformé avec succès l'échec américain du Viêt Nam en une épopée historique de patriotisme et eut représenté la défaite russe en Afghanistan comme une victoire américaine. C'était l'euphorie. Mais, ce qui est le plus important, du jour au lendemain les questions sur la nature du changement sont devenues un sujet de débat national et international. Un correspondant diplomatique du Royaume-Uni et fin observateur, Robert Fisk, a décrit ce changement judicieusement en disant que « la vision américaine du monde devient sacro-sainte par satellite » [traduction libre] (Fisk, 1997). Cet état d'esprit brosse le portrait d'un monde d'économies néolibérales et des politiques de société civile.

À l'origine, le débat sur la nature de ce changement trouvait écho dans le célèbre ouvrage de Daniel Bell, *The End of Ideology* (1966). Bell pensait alors que le succès de la reconstruction à la suite de la Deuxième Guerre mondiale, la montée des sociétés postindustrielles, la croissance de la classe des cols blancs, l'étalement de la banlieue et l'émergence de la science des comportements sociaux, avec son langage d'hypothèses, ses paramètres, ses variantes et ses paradigmes indiquaient la venue d'une ère nouvelle. Le nazisme, le fascisme et la « gauche » avaient échoué ou avaient été sans effet. L'ère de « la fin de l'idéologie » était arrivée. Pour prendre les mots de Bell, cette nouvelle ère « ferme le livre, intellectuellement parlant, sur une ère, celle de la formule de « gauche » facile pour le changement social » [traduction libre] (Bell, 1966, p. 405).



De même, on présumait que la fin de la guerre froide avait également mis un terme à cette ère. Francis Fukuyama a décrit cet optimisme dans son ouvrage controversé, *The End of History* (Fukuyama, 1989). Il prétendait que le capitalisme et les politiques libérales pluralistes avaient triomphé de la dialectique de l'histoire, mettant fin à l'histoire elle-même. Dans cet état, nous étions témoins de l'« universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme ultime de gouvernement humain » [traduction libre] (Fukuyama, 1989, p. 4). Plus tard, dans un livre intitulé *The End of History and The Last Man*, Fukuyama soutenait que la démocratie libérale occidentale allait devenir l'ultime destinée de l'humanité en tant que tout : « Il y a un processus fondamental en cours qui dicte un modèle commun d'évolution pour toutes les sociétés humaines. Bref, quelque chose comme une Histoire universelle de l'humanité en route vers la démocratie libérale » [traduction libre] (Fukuyama, 1992, p. 48, en italique dans l'original).

Mais ce paradigme optimiste fut de courte durée. À sa place, un paradigme pessimiste est apparu, le mieux exprimé par « la fin de la civilité ». Robert D. Kaplan, Samuel Huntington et Farid Zakaria ont élaboré ce paradigme. Par conséquent, la mondialisation a englobé tout le monde et a rendu participants tous ceux qui étaient autrefois incapables de donner voix à leurs inquiétudes. Zakaria prétextait que cela avait donné lieu à la montée de plusieurs régimes démocratiques puisqu'ils ont des procédés des institutions démocratiques mais qui ne réussissent pas à partager le système de valeurs qui met l'accent sur la protection des droits humains et la liberté des individus. Son mémoire, *The Rise of Illiberal Democracy*, commençait en ces termes :

Le diplomate américain Richard Holbrooke a réfléchi au problème à la veille des élections en Bosnie, en septembre 1996, lesquelles avaient lieu dans le but de restaurer la paix dans ce pays dévasté par la guerre. « Supposez que les élections aient été prétendues libres et justes », a-t-il déclaré et que les élus soient « racistes, fascistes, séparatistes et qu'ils s'opposent publiquement à la [paix et à la réintégration] . Voilà le dilemme. [Traduction libre]

Zakaria (1997, p. 22)



La mondialisation a permis les politiques de masse, alors que les démocraties populistes ont remplacé les démocraties pluralistes. Les démocraties populistes intolérantes n'ont mis aucune limite aux pouvoirs en place et n'ont aucun respect des privilèges constitutionnels ou des contraintes, comme la primauté du droit, les droits à la propriété privée, le partage des pouvoirs, liberté d'expression et liberté de rassemblement.

Plus directement associée à ce débat est la notion exprimée dans l'article de Kaplan (1994), *The Coming of Anarchy*. Kaplan a décrit un scénario dans lequel l'ordre existant s'est effondré pendant une crise environnementale, ce qui a résulté en un déplacement massif des populations. La mondialisation a divisé l'humanité en une classe de gens privilégiés que *Le Monde* a qualifié de « cosmocratie » (qui prenaient place à bord d'avions en direction de Séoul, Hong-Kong, Singapour et Tokyo) et une classe marginalisée d'âmes tyrannisées. Pour Kaplan, la rupture du système d'État occidental, où « les entités guerrières ne seront désormais plus restreintes à un territoire précis » [traduction libre], est devenue la règle du jeu. Une définition du bien en fonction de l'intérêt national a fait place au tribalisme de clocher, et ce faisant, la « technologie servira à des fins primitives » [traduction libre] (Kaplan, 1994, p. 73). Kaplan a décrit ces deux mondes ainsi :

Nous entrons dans un monde à deux branches. Une partie du globe est peuplée par le Dernier Homme de Hegel et Fukuyama, en santé, bien nourri et choyé par la technologie. L'autre partie, plus importante, est peuplée par le Premier Homme de Hobbes, condamné à une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève ». Même si les deux parties vont être menacées par l'angoisse environnementale, le Dernier Homme sera capable de la maîtriser ; le Premier Homme ne pourra pas. [Traduction libre]

– Kaplan (1994, p. 60)

Un point de vue encore plus pessimiste a été présenté par Huntington (1993, 1996) sous la rubrique « affrontement des civilisations ». Il affirmait présenter un nouveau paradigme pour expliquer « le modèle de conflit et de coopération émergeant sur la scène globale après la guerre froide »

[traduction libre] (Huntington, 1997a, p. 141). À l'instar de Kaplan, Huntington alléguait que le système d'État avait perdu la grande partie de son autorité. En réponse à la question de savoir où le pouvoir et l'autorité devaient être dans le monde, Huntington a constaté que la culture et la civilisation sont devenues le propre de la loyauté politique. « En un sens, le monde est scindé en deux, mais la distinction centrale réside entre l'Occident en tant que civilisation jusqu'ici dominante et toutes les autres » [traduction libre] (Huntington, 1996, p. 36).

Huntington a répertorié huit civilisations — chinoise, japonaise, islamique, occidentale, russe orthodoxe, sud-américaine et probablement africaine — en tant que forces dominantes au sein des politiques mondiales¹¹. La *Raison d'état* dans le système d'État était définie en matière d'intérêts matériels, les compromis et l'équilibre des intérêts et du pouvoir étant des possibilités, même si dans ce système la culture et la civilisation se rattachent à un monde de valeurs dans lequel le compromis était difficile, voire impossible. La mondialisation durant l'ère de l'après-guerre froide dénote simplement une phase de l'affrontement des civilisations en cours, où les intérêts sont définis par les identités ethniques et religieuses. Cependant, le paradigme politique de Huntington explique un seul aspect du monde où vit l'humanité, celui de la compétition, alors qu'il y a plus dans la vie que la compétition et la lutte.

APPROCHE ÉCONOMIQUE, LA FIN DE LA GÉOGRAPHIE

La principale vision de la mondialisation est celle d'un économiste qui la voit sous l'angle de l'augmentation de l'interdépendance économique et de l'intégration de toutes les économies sociales

¹¹ Dans son article *Foreign Affairs*, il a choisi le terme *Confucian* [confucianiste] plutôt que *Chinese* [chinois]. Mais dans son livre, il soutient que le premier est un élément majeur du deuxième et que la civilisation chinoise « décrit avec justesse la culture commune de la Chine et des collectivités chinoises de l'Asie du Sud-Est et ailleurs à l'extérieur de la Chine tout comme les cultures associées au Viêt Nam et à la Corée » [traduction libre] (Huntington, 1996, p. 45).

en une seule économie à l'intérieur du cadre d'un marché capitaliste. Pour paraphraser Lénine, à la dernière phase du capitalisme, le capital dicte les normes et organise le programme social. Les partisans de l'approche économique pour comprendre la mondialisation prônent l'ultime victoire du système capitaliste occidental et prétendent que le « marché libre » a vaincu les « ingénieurs sociaux ». Le marché mondial, non pas les idéologies ou les acteurs politiques, détermine l'avenir. Le nouveau système a commencé à se manifester, même avant la destruction de la bipolarité politique. Par exemple, Peter Drucker prétendait en 1986 que l'économie mondiale s'était transformée. « De nos jours, nous parlons « d'économie mondiale changeante ». J'aimerais dire que l'économie mondiale ne « change » pas, elle est déjà changée — à la base et dans sa structure — et selon toutes les probabilités, ce changement est permanent » [traduction libre] (Drucker, 1986, p. 768). L'aspect le plus important de ce changement entraîne une modification des matières premières, du capital aux matériaux en passant par le savoir. Le prix des matières s'est effondré. Par exemple le pétrole : son prix actuel est à un cinquième de ce qu'il était en 1979. Par contre, pour ce qui est de l'efficacité, le monde a fait des percés remarquables. « En 1984, pour chaque unité de production industrielle, le Japon a consommé seulement 60 p. 100 de la matière première consommée pour le même volume de production de matériaux industriels en 1973, soit 11 ans plus tard » [traduction libre] (Drucker, 1986, p. 773).

Un revirement radical du mode de production est survenu : de la technologie de l'industrie à celle de l'information. Nous sommes sortis de l'ère du « fordisme » pour celle du « post-fordisme ». Alors que l'économie fordiste était située à l'intérieur de frontières nationales précises et à l'intérieur des lignes de montage d'immenses usines ou fabriques, l'économie postfordiste voit le nationalisme économique comme un obstacle à la production et remplace les lignes de montage par un procédé décentralisé et géographiquement dispersé de



« partage de la production ». Un partage de la main-d'œuvre entre les régimes qui possèdent le savoir-faire et ceux qui possèdent la matière première et la main-d'œuvre bon marché sont à l'origine de la notion de « l'avantage comparatif », un avantage qui se base sur la demande et l'offre des marchés. Grâce à l'avantage comparatif technologique et politique, la répartition de la production a permis à Singapour de devenir le plus important fabricant de matériel informatique et au Bangladesh d'être le plus important fabricant de vêtements pour hommes.

26



Ces changements signifient l'émergence d'un marché mondial. En plus, la puissance des technologies informatiques de communication a changé la nature des finances et des échanges, mettant ainsi fin à la géographie, créant un monde sans frontières et signalant la naissance de la souveraineté (O'Brien, 1992). Dans cette nouvelle phase, les nations-États ne jouent plus le rôle principal, qui est maintenant joué par des grandes corporations. Dans le nouveau marché mondial, « les nouvelles règles ne s'appliquent plus seulement aux structures géographiques en particulier, comme la nation-État ou tout autre territoire juridique précis » [traduction libre] (O'Brien, 1992, p. 1). Cela s'applique non seulement aux règles du jeu, mais également à une institution aussi fondamentale que la propriété. Comme l'a expliqué O'Brien, « la propriété est de plus en plus internationale et globale, dissociée des définitions nationales » [traduction libre] (O'Brien, 1992, p. 100). De là, les États territoriaux souverains ont perdu leur raison d'être et l'ère de la direction des affaires mondiales s'est amorcée. Les partisans de la théorie de l'économie politique internationale nous disent que la collaboration entre les institutions économiques va remplacer la politique, alors que la mondialisation a pratiquement mis fin à la compétition et a établi un marché global équilibré.

De fins observateurs ont mis en garde contre les dangers de trop faire confiance aux forces économiques et au marché. Par exemple, Karl Polanyi, dans son ouvrage classique, *The Great*

Transformation (1994, p. 73), a écrit que « permettre au mécanisme du marché d'être l'unique dirigeant de l'avenir des êtres humains et de leur environnement naturel, ne serait-ce que pour le montant et l'utilisation du pouvoir d'achat, aurait pour résultat la destruction de la société » [traduction libre]. L'apparent succès du libre marché a aveuglé plusieurs personnes. Pendant une décennie, le marché a triomphé et tout le monde était impressionné par le miracle asiatique, où la production marchait main dans la main avec le développement. Toutefois, un élément important du développement économique était ignoré, nommément la classe moyenne, que Dahrendorf (1959) a reconnu comme étant le pivot de la société bourgeoise moderne. De même, les pays asiatiques ont donné naissance à un marché inexpérimenté, sans le soutien d'une infrastructure sociale.

Il est intéressant de noter que les partisans de l'approche économique ont fortement réagi au contrecoup négatif de la mondialisation à la fin des années 90, lorsque le marché a dévoilé la nature unilatérale du miracle asiatique. Comme l'a signalé la CBC, le financier international et philanthrope George Soros (Budapest, 1930) a déclaré en octobre 1998 que le « capitalisme mondial s'effondre » et que le monde doit faire face à la pire crise économique en un demi-siècle. Des gens comme Robert Reich (1992), ancien secrétaire américain du travail, ont prévenu que le problème est plus d'ordre politique qu'économique, mais leurs avertissements n'ont pas été écoutés.

APPROCHE CULTURELLE, LA FIN DE L'OBJECTIVITÉ

La troisième réponse face au défi d'une nouvelle création est plutôt cruciale. On y soutient que Karl Marx a prédit l'avènement de ce nouveau monde, par exemple dans cet extrait du *Manifeste du parti communiste* :



Tous les rapports sociaux traditionnels et figés, avec leur cortège de croyances et d'idées admises et vénérées se dissolvent ; celles qui les remplacent deviennent surannées avant de se cristalliser. Tout ce qui était solide et stable est ébranlé, tout ce qui était sacré est profané ; et les hommes sont forcés, enfin, d'envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux dégrisés. Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut pénétrer partout, s'établir partout, créer partout des moyens de communication.

– Marx et Engels (1983, p. 32)

Ce mouvement a tellement eu d'incidence sur notre compréhension philosophique et culturelle que le vieux paradigme ne parvient plus à expliquer ce qui arrive.

La culture, telle que la définit le célèbre anthropologue Clifford Geertz (1973, p. 89), « dénote un modèle de sens formulé par des symboles transmis par l'histoire, un système de concepts hérités, qui s'expriment par des formes symboliques » [traduction libre]. Non seulement la culture nous aide à nous autodéterminer, mais elle est également le moyen par lequel « les hommes communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances et leurs réactions face à la vie ». Mais quel « modèle de sens » devrions-nous accepter dans un monde de plusieurs cultures ? Tous les modèles de sens existants ont perdu leur raison d'être. De fait, longtemps avant l'avènement de l'ère de l'information, le philosophe Karl Jaspers a insinué que ce dont a désespérément besoin le monde c'est d'une philosophie universelle. Dans son ouvrage autobiographique, il écrit que « la philosophie européenne en est à son déclin, tandis que la philosophie mondiale s'annonce » (1963, p. 190).

Le communisme et le capitalisme démocratique, deux paradigmes socioculturels connus, constituaient et illustraient deux nouvelles formes de modernité. La mondialisation a donné lieu à la crise de la modernité en tant que paradigme, et le nouveau paradigme a été qualifié de « postmodernité ». La postmodernité semble avoir un grand objectif, soit le démantèlement d'anciens paradigmes et théories ; en fait, Bernstein a défini la postmodernité comme la « rage contre l'humanisme et



l'héritage des Lumières » [traduction libre] (1985, p. 25). À la base de cette colère, on trouve cette conviction que les paradigmes existants ne sont qu'une « construction » d'une espèce ou d'une autre, dont l'utilité est de servir des intérêts particuliers (Harvey, 1990). Cette conviction fait écho à certaines remarques de Nietzsche qui a déclaré, à la fin du XVIII^e siècle, que « nous ne connaissons aucun fait indépendant de toute interprétation : il n'y a aucune vision de la réalité qui ne soit teintée par les préjugés et les perspectives » [traduction libre] (cité dans Lawrence, 1989, p. 90). Le postmodernisme rejette les idéaux modernistes de la rationalité, de la « virilité » (en tant que ce qui possède un esprit masculin), le génie artistique et l'individualisme à la faveur de l'anticapitalisme, le mépris de la moralité traditionnelle et l'engagement envers l'égalitarisme absolu. Le professeur de philosophie, Jean-François Lyotard, a qualifié la condition postmoderne d'« incrédulité à l'égard des métarécits¹² ». Contrairement au projet de la modernité qui suppose la foi dans le métarécit de la réalité objective, observable dans l'expérience, la postmodernité brandit toute vérité comme étant une construction. Cette façon postmoderne de penser diffère de la pensée moderne et de la pensée prémoderne. Le tableau I donne les caractéristiques générales de ces trois façons de comprendre la condition humaine, qui sont les trois phases importantes de la saga civilisationnelle de l'humanité. La comparaison peut aider à clarifier les revendications du postmodernisme. Des différences schématiques apparaissent dans les façons dont chaque époque se voit, définit ses *telos* et formule ses comportements, ses façons de penser et ses icônes.

Bien entendu, les étiquettes de *prémoderne*, *moderne* et *postmoderne* servent à expliquer et à nous aider à comprendre quelques tendances générales, mais il faut prendre en compte le fait qu'elles sont douteuses et ambiguës. Quelques caractéristiques se trouvent dans chacune des trois époques, et d'autres se recourent. Les deux façons de penser, prémoderne et

¹² Extrait de son célèbre rapport pour le Conseil des universités de la province de Québec, préparé en 1979. Voir Lyotard (1979).

Tableau 1. Les principales caractéristiques de la pensée prémoderne, moderne et postmoderne.

Prémoderne	Moderne	Postmoderne
Nomos	<i>Logos</i>	Îcône
Naturalisme	Romantisme ou symbolisme	Paraphysique ou dadaïsme
Idéaux	Forme (conjonctive, fermée)	Antiforme (disjonctive, ouverte)
Fonction	Fonction	Jeu
Ordre	Structure	Chance
Hiérarchie	Hiérarchie	Anarchie
Découverte, révélation	Construction, totalisation	Déconstruction, redécouverte
Thèse	Antithèse	Synthèse
Texte	Limite	Intertexte
Vérité collective	Paradigme	Régimes de vérités
Interprétation	Interprétation	Variété d'interprétations
Immanence	Transcendance	Immanence

Source : L'auteur a élaboré ce tableau à partir de Hassan (1985), qui a conçu un tableau dichotomique pour montrer la différence entre le modernisme et le postmodernisme.

moderne, évoquent la certitude : la certitude du prémodernisme vient de la centralisation des dieux, ou de Dieu, alors que le modernisme vient de la science. La pensée postmoderne nie tout fondement de penser en termes d'un système théologique défini ou scientifiquement observable. Les façons de penser à la fois prémoderne et postmoderne nous invitent à apprécier la totalité de l'existence, la première selon les convictions religieuses, la deuxième à partir de la prise de conscience que la Terre est fragile et nécessite nos soins.

Ainsi, le postmodernisme vise à libérer l'humanité d'elle-même en la rendant consciente de ses défauts. La mondialisation nous a montré que nos paradigmes ont modelé notre compréhension du monde et des gens autour de nous. On dit, dans les mots du théoricien postmoderniste Michel Foucault (1972, 1973) qu'une solide « connaissance de l'archéologie » est requise pour déconstruire les paradigmes existants. En se servant de la théorie critique en tant que nouveau mécanisme méthodologique, le postmodernisme a créé des théories et des politiques féministes, d'identité, vertes, environnementales, opprimées, ethniques, religieuses et de classes. La plus récente caractéristique du postmodernisme est l'apparition de la rectitude politique et la tentative de nettoyage de l'opinion dissidente



provenant des rangs de la caste académique-artistique-professionnelle, conjointement avec une attaque systématique de l'excellence dans tous les domaines. Le postmodernisme est devenu une position anti-Lumières ; ses partisans croient que ce qui s'est passé auparavant, à savoir le modernisme, dépendait indûment de la raison, du rationalisme et de la sagesse et était fondamentalement élitiste et non multiculturel, donc oppresseur. Ainsi, les partisans de ces nouvelles écoles de pensée proclament la fin de la réalité objective et insistent sur le fait que le monde et notre compréhension de celui-ci sont subjectifs, qu'ils sont le fruit de divers groupes ou intérêts de classe et qu'ils constituent, en fait, un simple récit.

À première vue, cela signifie que la compréhension de l'un est aussi valable que celle de l'autre, et ceci, en retour, mène à un monde dans lequel nous n'avons aucune commune mesure, ni pour la communication ni pour la coopération pratique. On fait face ici à un dilemme intéressant. Il ne fait aucun doute que la mondialisation a supprimé les obstacles physiques en ce qui concerne l'interaction culturelle. Mais alors que de plus en plus de gens sont liés à plus d'une culture, les problèmes pratiques de la communication interculturelle s'intensifient (Featherstone, 1990). Le retour au relativisme absolu ne fait qu'aggraver la situation.

APPROCHE RELIGIEUSE ET RADICALE SÉCULAIRE, LA FIN DU QUESTIONNEMENT

La quatrième réponse au nouveau monde provient d'individus d'esprit radical et de groupes, autant religieux que séculiers, qui ont également pris position à l'égard de la mondialisation. La mondialisation va à l'encontre de toutes les traditions religieuses. Pour plusieurs de ces traditions, le monde n'a pas changé ; la vieille distinction entre le vertueux et le déviant, ou encore, dans le langage des types plus révolutionnaires, entre les oppresseurs et les opprimés, a plutôt fait place à une nouvelle forme à la mode. De même, pour les marxistes radicaux, la

mondialisation a ravivé la vieille distinction entre les oppresseurs et les opprimés.

Le chercheur islamique notoire, Mahmoud Ayoub, a défini la mondialisation de la façon suivante : « Il est dit que nous vivons maintenant dans un village planétaire. Dans la mesure où cela est vrai, il s'agit d'un procédé négatif. La mondialisation est la dernière manifestation de l'impérialisme occidental » [traduction libre] (Ayoub, 1999, session 1, vendredi matin, 9 avril). Ceci est simplement un écho récent d'un mouvement plus important. Depuis les années 70, une tendance puissante a émergé sous la rubrique du fondamentalisme religieux. Ironiquement, malgré son apparente propagation d'un retour à la religion traditionnelle, elle n'est ni conservatrice ni « traditionaliste », dans le sens de préserver le statu quo d'un passé restitué. Ce nouveau fondamentalisme est plutôt radical, moderne et, dans plusieurs cas, révolutionnaire. Il présente un paradigme pour comprendre la condition humaine dans tous ses contextes, incluant la mondialisation. Les partisans de cette approche croient qu'ils possèdent la vérité et que leur façon de la présenter est la seule façon de faire, non seulement pour leurs coreligionnaires, mais pour l'humanité tout entière.

Les plus célèbres protagonistes du fondamentalisme religieux au cours des dernières décennies ont été le chef de la révolution islamique de 1979, l'ayatollah Khomeiny, et le chef idéologique du mouvement islamique du monde arabe s'exprimant le mieux, Seyyed Qutb (exécuté en 1966). Les deux voyaient l'ultime solution à tous leurs problèmes dans leur façon de comprendre l'Islam et percevaient dans le monde une opposition binaire entre « nous » et « eux ». Khomeiny nomma les pôles de cette opposition les « oppresseurs » (*mostakbaran*) et les « opprimés » (*mostaz'afan*), et Qutb les appela « ignorances » (*jahiliyya*) et Islam¹³. Ils considèrent ces parties du monde non régies par le système islamique — et nous incluons des régions non dirigées par des « codes de conduite

¹³ Une étude détaillée des idées de Qutb se trouve dans Moussalli (1992).



religieux » — comme le royaume de l'ignorance et de l'oppression, même si des individus provenant de ces régions affirment vivre selon les commandements de Dieu. Pour paraphraser Qutb, une société dont la législation n'est pas fondée sur les lois divines est inadéquate, même si ses membres déclarent être religieux (Kepel, 1985).

Manifestement, la mondialisation appartient à la catégorie de l'ignorance de Qutb. Et il pensait que c'était au peuple de Dieu « d'établir le règne de Dieu sur terre et éliminer le règne de l'homme » [traduction libre] (du livre controversé de Qutb, *The Signpost*, extrait de Kepel, 1985, p. 55). Cette approche se retrouve dans les multiples tentatives pour limiter la propagation d'Internet par les régimes plus conservateurs et religieux du monde musulman. Toutefois, cette colère s'exprime parfois dans un jargon évoquant un des vocabulaires marxistes et tiers-mondistes. La vertu propre des personnes qui prétendent que nous sommes tous à la merci du jugement de Dieu diverge de celles qui pensent que Dieu est toujours de leur côté. Il semble que le nouveau fondamentalisme applique les deux à la nouvelle scène mondiale, comme dans cet extrait d'une lettre des porte-parole du mouvement jeunesse islamique de Malaisie (Angkatan Belia Islam, Malaisie) :

La « mondialisation » fait preuve de « gobalisation » par laquelle l'économie occidentale dominante pourrait bien nous gober tous, mettant un terme au mythe de la souveraineté nationale et ridiculisant les efforts de tous les peuples du Tiers-Monde pour obtenir le droit à l'autodétermination. Si « un monde » devient réalité, il doit être un monde pour les peuples, non pas pour les maîtres et les esclaves.
[Traduction libre]

— Gordon et Ali (1998, lettre à l'éditeur)

Pareillement, pour les marxistes radicaux, la mondialisation est une nouvelle forme de colonisation. Le journal *Race and Class* a consacré un récent numéro à « la menace du globalisme » (RAC, 1998-1999). Selon les auteurs, l'information a remplacé l'étalon-or, mais l'exploitation persiste. La révolution technologique a simplement fait de l'exploitation un phénomène planétaire. Les auteurs marxistes radicaux reconnaissent que les

changements de l'ère de la mondialisation ont fait tomber les frontières nationales, mais concluent que le capitalisme en est le grand gagnant. Il n'est plus limité par la souveraineté nationale et, du fait même, a entraîné la création d'un marché mondial. De plus, la révolution de l'information a rendu le capitalisme beaucoup plus puissant. Maintenant, le capitalisme a augmenté sa capacité de production, a accéléré sa vitesse de distribution et a attiré plus de consommateurs en se servant des nouvelles technologies de communication. Par conséquent, le capitalisme a incorporé la production mondiale, les marchés, la finance, la culture et les politiques au point où c'est plus qu'un mode de production économique, mais aussi un mode de vie. Comme l'a écrit Sivanandan, militant politique, auteur et éditeur-fondateur de *Race and Classe*, « si l'impérialisme est la dernière étape du capitalisme, le globalisme est la dernière étape de l'impérialisme » [traduction libre] (RAC, 1998-1999, p. 5).

CRITIQUE DE CES PARADIGMES

La poursuite d'une compréhension de la condition humaine n'est possible que par une enquête philosophique avec un esprit ouvert, c'est-à-dire, avec l'art d'apprécier la sagesse et la vérité. Toute approche qui prétend avoir déjà trouvé la vérité sur n'importe quoi est réduite à devenir un dogme, une idéologie, une propagande ou un sophisme. Même s'il semble que les approches esquissées plus haut opèrent à l'intérieur des marges d'enquête sérieuse et de positions partisanses, je peux relever deux problèmes majeurs.

La première et plus importante observation critique que l'on peut faire à propos de ces approches est le fait qu'elles sont exclusives et unidimensionnelles. Elles considèrent les êtres humains uniquement sur le plan « politique » (c'est-à-dire dominant), économique, culturel ou religieux. Les approches

¹⁴ Eric Voegelin a passé sa vie professionnelle à démontrer que l'ordre politique est directement lié à l'expérience religieuse. Une collection d'essais (Hugues, 1999) décrit la notion en détail.

séculières mettent exagérément l'accent sur la rationalité utilitaire et ignorent complètement l'expérience religieuse¹⁴, et l'approche religieuse ignore et minimise les besoins et les demandes séculiers. Mary Jo Leddy, professeure de théologie à la University of Toronto, a observé que l'humanité a un désir ardent de spiritualité : « Le XIX^e siècle fut une ère de répression sexuelle et le XX^e siècle est un temps de répression spirituelle » [traduction libre] (cité dans Johnson, 1999, lors d'une entrevue). D'autres ont pointé vers le fondamentalisme religieux des deux dernières décennies et croyaient que trop de religiosité avait mis le sécularisme sur la défensive et avait compromis plusieurs des réalisations passées de l'homme (Burger, 1996).

La pauvreté du « scientifique » a été amplement soulignée et critiquée, et il n'y a aucune raison de s'y attarder ici (Morgenthau, 1946 ; Voegelin, 1952). Il suffit de dire qu'à cause de cette pauvreté, chaque approche se concentre sur ses propres points de vue disciplinaires et, soit qu'elle ignore entièrement les autres aspects de la question, soit qu'elle les contraigne à une hiérarchie de la connaissance. Il faut considérer la multiplicité comme faisant partie intégrante de la condition humaine, en adoptant une approche raffinée, intégrante et interactive. La manifestation banale des désirs, des capacités et de l'actualisation de l'être humain est à niveaux multiples : les êtres humains sont à la fois politiques, économiques, culturels et religieux. (J'aborderai ce point plus en détail lors de la présentation de ma théorie de rechange, plus complexe).

Un article révélateur de Robert Samuelson (1998) a bien rendu cette faiblesse capitale de la science contemporaine. En commentant le rapport de Alan Greenspan, président de la Réserve fédérale américaine, présenté au Congrès des États-Unis sur la crise asiatique, Samuelson a affirmé que malgré tous les renseignements et les théories déductives à leur disposition, ni lui ni Greenspan ne savait ce qui arrivait. L'origine de leur confusion venait du pouvoir de séduction des théories et des disciplines compartimentées qui ne réussissent pas à rendre compte de l'observation critique de C.P. Snow (Snow, 1959) concernant la distinction dominante entre deux cultures, l'une

« scientifique », l'autre « humaine ». Snow croyait qu'à la place de cette division nette entre scientifiques et intellectuels, il fallait chercher à éduquer les gens qui seraient « compétents non seulement en sciences mais en matières humaines » [traduction libre] (Snow, 1959, p. 45)

Ma deuxième critique des approches mentionnées ci-avant concerne « la logique interne¹⁵ » des trois paradigmes. Je crois que, malgré leurs différences évidentes, ils ont tous une prétention collective importante, précisément, que la mondialisation a saboté la politique telle que l'humanité l'avait jusqu'ici connue. Tout s'adapte à un cadre de travail que l'on pourrait appeler le paradigme de la « fin de la politique » — ce qui est extrême, voire dangereux. La thèse d'Aristote voulant que les êtres humains soient politiques de nature est encore vraie sans distinction de toute autre prétention à propos de la condition humaine. La politique est un amalgame confus de paradoxes qui mêle simultanément la coopération, la compétition, la gestion des conflits, l'administration, l'affectation autoritaire des valeurs, le dialogue et la confrontation. Ironiquement, les partisans de la fin de la politique prêchent une chose et en mettent en pratique une autre, plaidant pour la fin de la politique mais recommandant une politique d'exclusion, ce qui n'aide en rien le même milieu civilisationnel dont ils font la promotion.

Les quatre approches servent leurs propres intérêts particuliers. Seuls ceux qui suivent les règles de la démocratie, le marché, les intérêts particuliers (classes, genres ou environnement) ou la voie divine exclusivement délimitée, semblent-ils dire, devraient avoir le privilège et la chance d'être des acteurs dans le nouveau village planétaire. Même Huntington, qui utilise le langage de la civilisation, semble s'en servir comme déguisement pour les usages de l'empire. Il a affirmé ne pas

¹⁵ Abraham Kaplan a fait la distinction entre la logique « interne » et « reconstruite » de la façon suivante : « La logique utilisée fait référence à la connaissance qui vise la compréhension du sujet à l'étude, alors que la logique reconstruite est « en fait une hypothèse ». L'utilité de cette dernière est de mettre en lumière la logique utilisée par le sujet à l'étude plutôt que de présenter une image qui ne sert qu'à elle-même mais qui est loin de la vérité. » [Traduction libre] (Kaplan, 1964, p. 8)

plaider la cause de l'empire, mais sa théorie laisse entendre que l'avenir de la politique sera une confrontation entre l'Amérique victorieuse et le reste du monde qui rejette le modèle américain. Une telle conclusion présenterait plusieurs difficultés, parmi lesquelles je retiendrai les trois suivantes :

- ✻ *Problèmes ontologiques* — Persistance d'un point de vue unidimensionnel de la nature humaine.
- ✻ *Problèmes épistémologiques* — Confiance excessive à l'égard de la rationalité utilitaire, c'est-à-dire, l'approche behavioriste et l'approche scientifique.
- ✻ *Problèmes phénoménologiques* — Ignorance ou perception erronée de la nature de la révolution de la technologie et de l'information.

Étant donné que le paradigme de la « fin de la politique » propose une ontologie de la condition humaine, il amplifie un aspect de l'essence humaine, en faisant le portrait uniquement à partir de la dimension politique, économique, culturelle ou religieuse, ou en considérant l'une de ces dimensions comme prédominante. Il faut reconnaître que les êtres humains sont spatiaux et temporeux. Le rôle de chacune des dimensions de l'essence de l'être humain est tributaire de l'espace et du temps, ce qui suggère l'aspect « recherche du pouvoir » de la nature humaine. Quiconque se concentre sur cet aspect compétitif des relations humaines fait également valoir la compréhension hobbesienne de la nature humaine et présente l'espèce humaine comme une *Animus dominandi*. Comme l'a dit Huntington, « il est humain de haïr. Pour l'autodéfinition et la motivation, les gens ont besoin d'ennemis : les compétiteurs en affaires, les rivaux pour la réussite, les adversaires en politique » [traduction libre] (1996, p. 30). Ceci fait écho à Hobbes, dont l'importante analyse dans le *Léviathan* vaut la peine d'être répétée ici :

De la sorte, nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté [Glory]. La première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La

seconde, en vue de leur sécurité. La troisième, en vue de leur réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens. Dans le second cas, pour défendre ces choses. Dans le troisième cas, pour des bagatelles, par exemple pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de méses-time, que celle-ci porte directement sur eux-mêmes, ou qu'elle rejaillisse sur eux, étant adressée à leur parenté, à leurs amis, à leur nation, à leur profession, à leur nom.

– Hobbes (1971, pp. 123-124)

38 → Quoique que l'on ne doive pas négliger la place marquante qu'occupe le pouvoir et l'importance des relations de puissance dans les affaires humaines, il faut également se demander si le besoin de dominer trouve racine dans notre nature ou est la conséquence d'un monde physique hostile et de l'insécurité à l'égard d'une « société immorale », pour utiliser la terminologie de Reinhold Niebuhr (1932), théologien et philosophe chrétien. Pour paraphraser Jean-Jacques Rousseau, ne sommes-nous pas nés libres, mais partout enchaînés ? La domination de la volonté de pouvoir est-elle le résultat d'un sentiment mondial d'un « dilemme sécurité-pouvoir », pour prendre l'expression de Kenneth W. Thompson¹⁶ ? Ou la domination de la volonté de pouvoir est-elle attribuable à notre essence même ? Ce sont là des questions capitales et il ne faut pas les négliger. Si l'essence humaine n'était que la volonté de pouvoir, il serait naturel pour les gens de se concentrer sur leurs propres intérêts exclusifs et, par surcroît, les intérêts de leur régime ; de plus, alors que le nationalisme est à la base du régime moderne et toujours d'actualité (c'est-à-dire l'État), l'intérêt national serait au centre des régimes. D'ailleurs, l'objectif principal d'un régime serait de sauvegarder la vie, la propriété et la liberté de ses membres. Cette idée est à la base de la civilisation occidentale moderne, ce qui explique la persistance

¹⁶ J'ai eu la chance d'étudier avec le professeur Thompson et d'être son assistant de 1979 à 1983. Il a introduit et expliqué le concept du dilemme sécurité-pouvoir durant son cours. Lui et ses étudiants en ont discuté au cours de son séminaire « *Normative Theories of International Relations* » à la University of Virginia. Je discute en détail cette théorie plus loin.

d'une vision unidimensionnelle déterminante de l'humanité et l'idée que la lutte pour le pouvoir est inévitable.

Toutefois, comme le montre l'histoire, la volonté de pouvoir ne constitue pas l'essence humaine. S'il « est humain de haïr », il est également humain d'aimer. Les *Weltanschauungen* chrétienne et musulmane attribuent cela à l'incapacité de l'humanité à faire respecter les commandements de Dieu. La chrétienté attribue cela au péché originel, lorsque les premiers humains se révoltèrent et agirent contre la volonté de Dieu. Mais la perspective chrétienne insiste sur la présence de l'Esprit saint en nous. Ceci peut libérer de l'emprise du pouvoir et de la politique du pouvoir.

L'islam exprime cette dualité avec deux récits importants. Selon le premier, Dieu a créé l'humanité pour agir en tant que vice-régente de la Terre, montrant clairement la noblesse des êtres humains dans l'islam :

Quand ton Seigneur disait aux anges : « Je vais m'établir sur terre un héritier », ils ont dit : « Y établirais-tu un semeur de désordre et un verseur de sang, alors que nous chantons ta louange et clamons ta sainteté ? » Il répondit : « Je sais ce que vous ne savez pas ».

— *Le Coran* (11 : 30)

Selon le deuxième récit, lorsque Dieu offrit « la confiance » (*al-amana*, que plusieurs interprètes du *Coran* ont traduit par « connaissance », « conscience du bien et du mal » ou « liberté de choix ») aux « cieux et à la Terre et aux montagnes », ils n'ont pas osé accepter cette écrasante responsabilité. Lorsque qu'elle fut offerte à l'homme, il l'a acceptée, parce que, selon les paroles de Dieu, il est « coupable et ignorant »

¹⁷ L'idée que Satan avait un tel pouvoir sur les êtres humains trouve son origine dans la religion islamique. Après avoir créé l'homme à partir de la glaise, Dieu donna l'ordre que tous les anges se prosternent devant sa nouvelle création. Satan protesta et dit à Dieu qu'il était supérieur. Dieu se fâcha et demanda à Satan de s'éloigner de lui. Satan demanda alors à Dieu le droit d'approcher Adam en tant que récompense pour ses longues années de services à Dieu mais également pour prouver à Dieu que la race humaine est inférieure, en raison de son incapacité à résister à la tentation. Dieu accepta et c'est ainsi que Satan présenta la première tentation à Adam et Ève en les invitant à l'arbre interdit. Et c'est pour cela que Satan est toujours prêt à nous tenter. Pour éviter la tentation, il faut rester fidèle à l'enseignement de Dieu.

(*Le Coran*, XXXIII : 72). C'est cette ignorance qui a permis à Satan de tromper Adam et Ève pour qu'ils s'approchent de l'arbre interdit. « Or Satan les fit broncher dessus, il les fit sortir de là [du ciel] » (*Le Coran*, II : 36)¹⁷.

À la fois dans la chrétienté et dans l'islam, Adam est fautif et a accepté la lourde responsabilité du savoir et le dilemme moral entre le bien et le mal. Selon les récits chrétiens, il a mangé un fruit de l'arbre du savoir ; dans le Coran, il a accepté le savoir sans en comprendre les conséquences ; et dans les deux, la nature humaine a fait preuve d'ignorance, voire d'arrogance, ne prenant jamais conscience des conséquences de son geste. La volonté de pouvoir est, selon ces religions, non pas innée mais secondaire à la nature humaine.

La dualité morale de la nature humaine est également débattue dans les philosophies anciennes. Par exemple, le *zoroastrisme* regarde la nature humaine avec optimisme, même si la force du diable (*Ahriman*) a d'énormes pouvoirs pour tromper les gens et les soumet à la tentation du mal. Platon a décrit ce même état d'« être entre les deux » dans sa célèbre allégorie de la caverne. Comme le propose l'allégorie, l'humanité n'est pas condamnée à l'état de la nature selon Hobbes, « où chacun est l'ennemi de chacun » et la vie est « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève » (Hobbes, 1971, pp. 124-125), mais a le potentiel d'aller au-delà de la tentation négative de mettre en valeur la volonté du bien et d'encourager les gestes constructifs.

Même si nous concluons que la volonté de pouvoir n'est pas essentielle à la nature humaine, il nous reste à justifier la présence au sein de l'humanité d'une volonté de pouvoir fortuite. Selon la théorie de Thompson sur le dilemme sécurité-pouvoir, les personnes se trouvent elles-mêmes dans un monde temporel solitaire qui manque de sécurité, soit à la suite d'un châtement infligé par Dieu ou d'un long processus évolutionniste, et leur soif de pouvoir vient combler ce besoin de sécurité. Craignant la perte de tout pouvoir acquis, ils ont besoin de plus de pouvoir. De ce point de vue, la volonté de pouvoir est



une phase transitoire et il est possible de la dominer. Les gens s'évertuent également à coopérer et à gérer leur vie dans l'harmonie, avec les autres. Rapporté à la politique et aux régimes, cela signifie que l'esprit humain est capable à la fois de collaboration et de dissension. Il ressemble à Janus, le dieu aux deux visages opposés de la mythologie romaine.

D'après Maurice Duverger (1966), sociologue politique français, la politique a, simultanément, les deux visages opposés de l'ordre et du conflit, de la collaboration et de la dissension, du ministère et de la compétition, de la gestion et du conflit. La politique possède des caractéristiques paradoxales d'harmonie et de conflit, mais ces dualités se manifestent différemment à chaque époque, ou dans chaque milieu civilisationnel, en raison de la nature spatio-temporelle de la vie publique, ou ce que Fernand Braudel (1973) a appelé la *durée*. Par exemple, dans le système international moderne séculier, la politique est apparue sous les traits de la sécurité et d'intérêts stratégiques, surtout pendant la guerre froide, alors que maintenant, à l'ère de la mondialisation, elle a essentiellement pris la forme de questions et d'interactions économiques. En d'autres temps, elle a pris l'aspect sacré de l'administration de la classe religieuse ou des guerres religieuses. Toutefois, la recherche du pouvoir est apparentée à quelque notion d'« intérêt », qualifié de sécurité ou sauvegarde de la richesse et du rang. En d'autres mots, même si la volonté de pouvoir est fortuite, l'intérêt fait toujours partie de la nature humaine. Plutôt que de focaliser sur la notion de pouvoir, comme dans les approches exclusives précitées, il faut se concentrer sur l'intérêt et sa définition.

La notion d'intérêt définie autrement que par le pouvoir engendre un modèle de politique différent, pouvant ressembler plus à une perspective d'avenir prémoderne, pourtant différente d'elle. Avant que l'État moderne ne devienne prédominant, l'accent était mis sur la notion globale d'intérêt, définie comme ordre général des choses, plutôt que comme pouvoir. Avec l'avènement du « réalisme politique », selon Morgenthau, le principal point de repère pour trouver notre « chemin à

travers les dédales de la politique internationale est le concept d'intérêt défini en termes de pouvoir » [traduction libre] (Morgenthau, 1978, p. 5). Morgenthau n'a pas dit si la politique « impose » ou « se rapporte à » mais « est » totalement, car pour Morgenthau, le pouvoir est l'instigateur, l'énergie et l'objectif immédiat de la politique.

La compréhension prémoderne de l'intérêt nécessite la sauvegarde de l'équilibre entre tous les êtres humains, entre les sociétés humaines et même entre les sociétés humaines, la nature et l'environnement — une notion à la base de toutes les civilisations jusqu'au temps de la Renaissance. La justice préservait un équilibre à l'intérieur duquel tout aurait été à sa place, plutôt que sur un pied d'égalité ou avec la distribution égale des biens¹⁸. Du point de vue de l'ontologie, la mondialisation propose ainsi une nouvelle définition de l'intérêt. Le concept d'intérêt inclut le souci des individus (sécurité et droits humains), des groupes (femmes, enfants et minorités), des États (intérêts nationaux), des systèmes régionaux de multilatéralisme et de régionalisme et, ce qui est plus important, de l'environnement (l'écologie et la biosphère).

Du point de vue de l'épistémologie, le paradigme de la « fin de la politique » opère essentiellement à l'intérieur des paramètres de la science positiviste. Il accepte uniquement la doctrine postcartésienne voulant que seule la certitude de perception permette une compréhension théorique et une action efficace. Il ignore ce que Charles A. McClelland (1969) a appelé, il y a quelques années, « l'approche de la sagesse ». L'approche de la sagesse invite les chercheurs à analyser soigneusement l'histoire et à apprécier la nature fragile du comportement humain, plutôt que de se laisser submerger par la multitude de données qui, plus souvent qu'autrement, créent des ombres grises dans l'esprit de parti.

¹⁸ Par exemple, la justice a toujours été vue comme ordonnant les choses selon leur nature et, dans la société humaine, faisant ce qu'elle connaît le mieux. Mes recherches sur la politique et le régime de l'Ancien Orient, dont la Mésopotamie, la Perse, l'Inde et la Chine, montrent qu'ainsi était perçue la justice, sans tenir compte du milieu civilisationnel (Rajee, 1993).



Prenez, par exemple, le récent livre de Huntington (1996). En se fondant sur une multitude de citations provenant de divers groupes obscurs et de porte-parole du monde islamique et en adoptant son approche de la fin de la politique, Huntington a conclu que même dans un monde globalisé, la lutte pour le pouvoir et l'exclusivité détermine l'évolution de la politique. Fait digne d'intérêt, dans son dernier essai, *The Erosion of American National Interest*, Huntington (1996) a élargi son paradigme de la fin de la politique jusqu'à une analyse de la politique nationale des États-Unis et a averti les Américains des dangers des nouvelles tendances multiculturelles mondialisées. L'approche de la sagesse, au contraire, nous dit que, à travers l'histoire de l'humanité jusqu'à la Renaissance et d'une certaine façon jusqu'à l'ère de la Modernité, la coopération et la collaboration étaient efficaces et que le pouvoir seul n'était pas l'élément prédominant ni l'ultime arbitre de la politique.

Lors d'une conférence, Seyyed Hossein Nasr (Nasr, 1981) de l'université George Washington, a défendu haut et fort que les sciences naturelles étaient toujours ontologiquement unies à la pensée sacrée, jusqu'à la Renaissance, lorsque la compartimentation de la compréhension humaine s'est amorcée. Le monde industrialisé moderne et compétitif a changé nos façons de penser et d'organiser les sciences, et a mis en place une structure qui a commencé à définir la politique en termes de pouvoir et de lutte. Le monde de l'industrie propage l'idée que « la force fait la loi » et les récits de succès financiers créent des paradigmes et des normes acceptées.

Du point de vue phénoménologique, le paradigme de la fin de la politique ignore la nature de la révolution de l'information ou en fait une étrange interprétation. Il conçoit la technologie comme une science appliquée au service de ceux qui détiennent le pouvoir et la voit comme un moyen pour les pouvoirs inébranlables d'imposer et de mettre en valeur leur politique partisane et leurs intérêts. Ceci est contraire à ce qui se passe vraiment, soit une transformation du mode de production et, par le fait même, de notre perception du temps et de



l'espace, et de l'occasion de créer une collectivité véritablement planétaire.

C'est un peu comme la révolution industrielle, laquelle ne fut pas restreinte à un usage graduel des machines, l'emploi d'hommes et de femmes dans les usines et les changements de la structure agricole ; elle fut également accompagnée par une révolution scientifique. Même les percées dans le domaine de la technologie de l'information ont été accompagnées par la révolution de l'information. Comme l'a rappelé Emmanuel Kant dans sa *Critique de la raison pure*, notre compréhension du temps et de l'espace façonne notre conscience et la révolution de l'information et de la technologie a changé notre compréhension à la fois du temps et de l'espace. Remarquez le commentaire juste de Tom Darby, professeur de philosophie politique : « En modifiant radicalement l'expérience du temps et de l'espace, d'anciens mondes tombent en ruines et à partir de ces débris de nouveaux peuvent être érigés » [traduction libre] (Darby, 1986, p. iv). La révolution de l'information a changé le mode de production et son essence, transformant de ce fait notre notion du temps et de l'espace.

Le nouveau mode de production se concentre sur les services et le traitement des données. Ce qui est si important avec le mode de production c'est la facilité avec laquelle il est accessible à tous ceux qui ont une connaissance minimale des ordinateurs et du traitement des données. Cette exigence de base a une connotation à la fois positive et négative. Du point de vue négatif, l'influence de la technologie moderne à des fins précises peut avoir des conséquences fâcheuses. Comme l'a expliqué Kaplan : « Dans les endroits où les Lumières de l'Occident n'ont pas pénétré et où il y a toujours eu de la pauvreté de masse, les gens trouvent la liberté dans la violence » [traduction libre] (1994, p. 72). Du point de vue positif, la technologie de l'information est bien plus valorisée que l'industrie et la modernité. Comme telle, elle a facilité l'émergence de nouvelles classes et de nouveaux groupes dans les limites de la loyauté plus que l'allégeance exclusive à un État territorial.



Les nouvelles possibilités politiques, la nouvelle prise de pouvoir économique et la faiblesse d'un état d'esprit tortueux ont produit deux possibilités, qui peuvent ou non être utilisées pour le bien de tous. Néanmoins, il faut faire un effort. Je suis conscient que les collectivités, même les nouvelles collectivités mondiales, proposent des visions contradictoires. D'une part, afin d'augmenter le pouvoir de leur société, elles font la promotion de règles inclusives. Elles semblent connaître ce commentaire intelligent de Hannah Arendt :

Le pouvoir n'est jamais la propriété de l'individu ; il appartient à un groupe et continue d'exister dans la seule mesure où le groupe continue de subsister. [...] Au moment même où disparaît le groupe à l'origine du pouvoir (potestas in populo, sans un couple ou un groupe il n'y a aucun pouvoir), s'évanouit aussi « son pouvoir ».
[Traduction libre]

– Arendt (1970, p. 44)

La base de la communication du pouvoir n'est possible que par l'essor de l'inclusion, par laquelle tous les membres de la société ont le sentiment d'appartenir à la collectivité en question. D'autre part, les collectivités humaines ont adopté des règles exclusives car, en tant que collectivités humaines, elles sont effrayées par l'inconnu. Théoriciens, chercheurs et généralement « gens de lettres » ont un devoir moral d'aider à supprimer ou diminuer cette crainte, plutôt que de l'amplifier avec un discours extrémiste. La nature compartimentée des approches mentionnées, la conclusion erronée que « la force fait la loi » et la méprise voulant que la technologie de l'information ne soit rien de plus qu'un procédé, tout cela encourage l'adoption de règles exclusives, d'une forme ou d'une autre. Une approche plus complexe pourrait favoriser un discours inclusif et un contexte de participation permettant l'épanouissement de la collaboration plutôt que la propagation de la discorde.



APPROCHE CIVILISATIONNELLE, LE RÉTABLISSMENT DES POLITIQUES

Ici, je propose une approche complexe et intégrante qui repose sur l'hypothèse que la vérité est un phénomène à niveaux multiples, contrairement aux autres approches d'enquête de la condition humaine, lesquelles suggèrent que la vérité n'existe pas du tout ou qu'il n'existe qu'un moyen de l'obtenir. L'approche complexe utilise le récit de l'éléphant dans une pièce obscure pour la guider dans sa quête de la vérité. Ce récit fut conté par le mystique musulman, Maulana Jalal al-Din Rumi (1207-1273) :

L'éléphant se trouvait dans une maison obscure : quelques Indiens l'avaient amené pour l'exhiber. Afin de le voir, plusieurs personnes entraient, une par une, dans l'obscurité. Étant donné qu'avec les yeux c'était impossible, chacun le tâtait, dans le noir, avec la paume de la main. La main de l'un se posa sur sa trompe, il dit : « Cette créature est comme un tuyau pour l'eau. » La main d'un autre toucha son oreille : elle lui apparut semblable à un éventail. Un autre ayant saisi sa jambe, déclara : « Je trouve que la forme de l'éléphant est celle d'un pilier. » Un autre posa la main sur son dos, et dit : « En vérité, cet éléphant est comme un trône. » De la même façon, chaque fois que quelqu'un entendait une description de l'éléphant, il la comprenait d'après la partie qu'il avait touchée. Selon l'endroit touché, leurs affirmations différaient ; un homme l'appelait dal, un autre alif. Si chacun d'eux avait tenu une chandelle dans sa main, la différence aurait disparu de leurs paroles.

— Jalal al-Din Rumi
(1990, livre III, lignes 1259 à 1268)

L'approche complexe maintient que chacune des approches exclusives, ou paradigmes, utilisées pour l'étude de la condition humaine présente une simple facette de la réalité complexe de la nature humaine et de la société. Parallèlement, chacune nous donne un aperçu de la condition humaine à l'ère de la mondialisation.

Ainsi donc, il faut à la fois critiquer et apprécier ces approches. Ces dernières nous instruisent car chacune focalise sur un aspect important du fait d'être humain, mais il faut les



éviter pour la même raison : toute approche unidimensionnelle mène inévitablement à l'exclusivisme. Comme l'a récemment fait remarquer le professeur d'histoire, John Gaddis (1999, p. 74), « l'essence de la politique est d'équilibrer les priorités, ce qui nécessite un point de vue écologique — un sens de l'entier, ainsi qu'une sensibilité pour savoir comment les choses sont reliées entre elles. Cela semble manquer, à l'approche du XXI^e siècle » [traduction libre]. La mondialisation est simultanément politique, économique et socioculturelle. Chaque perspective nous rapproche de la compréhension d'un de ces aspects. Voici la meilleure définition : la mondialisation est « un ensemble complexe de procédés distincts mais reliés — économiques, culturels, sociaux ainsi que politiques et militaires — à travers lesquels les relations sociales se sont développées à l'échelle planétaire, avec une portée globale, tout au long d'une longue période historique » [traduction libre] (Shaw, 1997, p. 498). À l'instar d'autres phénomènes historiques, ces processus agissent de manière paradoxale. Ils unissent et fragmentent, génèrent des possibilités et présentent des dangers, homogénéisent et conduisent à l'hétérogénéité, universalisent et localisent. Ce paradoxe de la fragmentation et de l'intégration est parfaitement défini par « *fragmentation* » (Rosenau, 1998, p. 37). La mondialisation est un double mouvement, influençant tous les aspects de la vie humaine, ainsi que toutes les régions du monde, pour le meilleur et pour le pire. La technologie a engendré la formation d'un système historique et le double mouvement a fait voir le nouvel horizon de l'internationalisme. L'union des deux a provoqué l'émergence d'une nouvelle phase de la civilisation humaine, c'est-à-dire une civilisation mondiale réunissant plusieurs civilisations.

L'approche complexe et intégrante cherche à raviver et restaurer la politique à son état original, en tant que « science maîtresse » pour la compréhension de la condition humaine, ici sur Terre. La technologie permet à l'humanité d'avoir une vision holiste de la planète. Comprendre la condition humaine demande une approche holiste semblable, telle que la présente



« le projet aristotélien » (Neufeld, 1995), qui situe la compréhension de la condition selon deux variantes : la personne, en tant qu'acteur, et la *polis* en tant que contexte dans lequel le potentiel de la personne se réalise. Je travaille avec l'hypothèse que la mondialisation a produit une *polis* à même la Terre et que cela devrait permettre de déterminer notre compréhension de sa politique et de son gouvernement. De plus, mon argument s'enracine dans l'intuition platonicienne que la cité est l'âme écrite en grosses lettres (Platon, 1947, 368a-369b) et que la nouvelle cité créée par la mondialisation est l'âme au sens large, à l'échelle planétaire, englobant le monde entier et agissant sur chaque membre de l'humanité.

48
→

Pour comprendre ce phénomène englobant, je travaille à partir d'un ensemble unique d'hypothèses ontologiques, contrairement aux visions et aux approches compartimentées. Ici, mon argumentation commence avec l'hypothèse aristotélienne que « l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité » (Aristote, 1970, 1253a ; voir également Aristote, 1987, 1169b). « Être humain » ne prend son sens qu'à l'intérieur du contexte d'un ensemble ou d'un régime, que l'unité soit une tribu, un clan, un État-cité (la *polis*), un pays, une nation-État, un empire, une civilisation ou, maintenant, le globe. Le concept de *polis* est très important. Dans l'ancienne Grèce, la collectivité était à la fois un État, une société, une économie, une religion et une culture — ou une façon de vivre. Comme nous le verrons, la notion de *polis* ressemble à ce que j'appelle ici une civilisation. La mondialisation a créé une Terre habitable et une organisation des peuples de la Terre qui agissent et parlent ensemble. Semblable à cette *polis* — qui n'a pas permis l'égalité des peuples mais l'égalité des possibilités —, elle a accordé à tous des possibilités, d'une forme ou d'une autre. Arendt a décrit les fonctions de la *polis* comme suit : « L'isonomie garantissait [...] l'égalité, non point parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes, par nature

[...], ne sont pas égaux » (Arendt, 1967, pp. 40-41). La *polis* engendre un sentiment d'égalité. De la même façon, la mondialisation crée un sentiment d'espace politique et une sphère publique planétaire, permettant à beaucoup de personnes de se sentir en autorité.

On peut affirmer que cette ontologie présuppose une vision mondiale cosmologique à l'intérieur de laquelle le sacré et le profane partagent encore la même voie et que, par le fait même, elle peut se révéler inopportune dans un monde où ces thèmes ont toujours été dissociés. Même un non-monothéiste pourrait soutenir que, parce que moi-même, l'auteur, je suis monothéiste, mon système de croyances déteint certainement sur mon hypothèse ontologique. Deux points semblent tout indiqués ici. Premièrement, il ne fait aucun doute que j'ai commencé par une conviction religieuse et normative, mais le cours de la recherche m'a prouvé que l'approche intégrale et intégrante tient compte des normes monothéistes, aussi bien que polythéistes et même areligieuses. Autrement dit, cela appelle une compréhension complexe de la manière dont la rationalité s'insinue dans le discours théorique et pratique de l'homme et laisse entendre que la production de la civilisation est l'aboutissement de leur interaction équilibrée. Deuxièmement, comme nous l'avons vu plus haut, notre compréhension la moins englobante de la condition humaine résulte d'une perspective à l'intérieur de laquelle le sacré et le séculier sont conçus comme contradictoires et non pas comme contraires.

Un exposé de deux variantes — l'être humain (c'est-à-dire le microcosme) et le milieu civilisationnel (c'est-à-dire le macrocosme) — présentera l'affectation universelle de ce cadre civilisationnel. Les êtres humains sont les principaux acteurs et, pour l'instant, la collectivité mondiale est l'arène principale pour l'expression du potentiel humain. Comme l'individu s'efforce de réaliser son potentiel, la *polis* et, maintenant, la civilisation permettent aux potentiels collectifs de s'accomplir pleinement. C'est dans ce contexte qu'Aristote (1970, 1253a) a déclaré que « la vertu de justice est de l'essence de la société



civile », et l'interaction entre le microcosme et le macrocosme se trouve au cœur de l'existence humaine, des efforts intellectuels et des réussites civilisationnelles.

Pour comprendre la nouvelle phase de l'existence humaine, il faut commencer par les deux mêmes variantes : l'être humain et le milieu civilisationnel (en tant que sphère publique de l'être humain). Un débat sur la nature humaine s'engage, d'abord et avant tout, avec l'hypothèse que nous sommes à la fois divins et séculiers et que le terme de Platon, *metaxy*, ou « entre deux », décrit le mieux notre condition. Notre aspect séculier contient les éléments politiques, économiques, scientifiques et culturels, alors que notre aspect sacré contient les éléments éthiques, moraux et transcendants. Donc, nous possédons une nature subtile qui est également attirée par la perfection (*Homo religiosus*), curieuse de découvrir et créer de nouvelles choses (*Homo faber*) et obsédée par l'intérêt et donc le désir de pouvoir (*Homo dominandis*). La combinaison de ces trois tendances, contrôlées par trois formes correspondantes de rationalité— normative, positive et utilitaire, respectivement — fait de chaque être humain ce qu'il ou qu'elle peut être. Le fonctionnement équilibri-

Tableau 2. Le microcosme — l'âme.

Catégories	Sphères		
	<i>Spiritus</i> (esprit)	<i>Mens</i> (pensée)	Passion (sens)
Domaine de l'être (<i>mundos</i>)	<i>Metaphysica imaginalis</i> (images)	Physique (nature) <i>Speculatum</i> (spéculation)	<i>Polis dominandis</i> (pouvoir)
Rationalité	Normative	Positive	Utilitaire
Mode de fonctionnement	Contemplation	Enquête	Épreuve et échec
Moyens	Intelligence	Raisonnement	<i>Ratio</i>
Fin (<i>telos</i>)	Étonnement	Compréhension	Équilibre
Produit	<i>Nomos</i> (éthique et coutumes)	<i>Mythos</i> (explication de la nature)	<i>Cosmos</i> (ordre dans le régime)

Source : Ce sont les grandes lignes établies par l'auteur lui-même sur les parties de l'âme et leur manifestation ontologique.



bré de ces aspects de la nature humaine nous rend capables de créer et de produire la civilisation.

Le tableau 2 décrit l'argumentation produite jusqu'à maintenant et présente une anatomie de l'ontologie humaine et les éléments combinés, pourtant distincts et contraires (mais non contradictoires), de la nature humaine en tant que fonctionnement intégrant pour produire une personne active et dynamique. Ce tableau présente un choix de rechange à la compréhension unidimensionnelle de la nature humaine et la façon dont ses dimensions contraires interagissent. Ceci est une analogie sans genre — ni race — et focalise sur un seul aspect de l'âme humaine, nommément, le fait d'être humain.

Cette vision tridimensionnelle décompose la nature dynamique d'un être humain. Le temps, le lieu et le milieu civilisationnel de l'individu déterminent quel aspect joue un rôle dominant. Le tableau 3 explique comment les éléments de la nature humaine se manifestent dans le régime, ou contexte social, que ce soit une tribu, une cité, un pays ou, en raison de la mondialisation, le monde. En effet, la mondialisation a fait du monde un tel contexte. Elle a ramené toutes les civilisations précédentes et les autres visions mondiales à l'intérieur de son

Tableau 3. Le macrocosme — le régime (civilisation).

Catégories	Sphères		
	Sacré	Savoir	Action
Acteurs	Prêtres et artistes	Philosophe et scientifique	Politicien et marchand
Discours	Religion et art	Philosophie et science	Politique et économie
<i>Modus operandi</i>	Propagation et création	Spéculation et conjecture	Persuasion et production
Fin (<i>telos</i>)	Normes (vice et vertu)	Proposition (vérité et fausseté)	Utilité (intérêt et perte)
Produit	Sérénité	Certitude	Satisfaction

Note : Ce sont les grandes lignes épistémologiques, établies par l'auteur, du fonctionnement des trois parties de l'âme dans le régime, qui découlent des trois disciplines suivantes : religion, science et politique.

système historique et en a fait des acteurs et des collaborateurs au seul Commonwealth de l'humanité.

L'approche civilisationnelle fournit le plus vaste contexte pour permettre à ces aspects variés de l'humanité de se manifester et de rendre possible leur interaction en tant que totalité. De fait, les civilisations opèrent sur la base d'un triangle esprit-raison-sens, produisant des formes de rationalité normatives, positives et utilitaires, auxquelles correspond le triangle *nomos-mythos-cosmos*. Remarquez que l'analogie suggère également que les aspects spirituels, mentaux et sensoriels sont reliés par ces trois formes de rationalités qui font d'un être humain ce qu'il est, soit un être rationnel. Ce n'est qu'à la suite du fonctionnement simultané de ces formes de rationalité que la vie peut avoir une fondation solide, avoir du sens et se montrer digne de vivre et, parfois, de mourir pour elle.

Pour donner un sens à cette ontologie, il faut mieux comprendre la notion de civilisation en tant que régime. Pour élucider cette notion, je pose les questions suivantes : Qu'est-ce que la civilisation ? Que fait une civilisation ? Quand une civilisation naît-elle ? Pendant combien de temps une civilisation s'épanouit-elle ? Comment la mondialisation se compare-t-elle aux civilisations islamiques et occidentales modernes ? Laissons les maîtres nous guider dans cette recherche.

QU'EST-CE QU'UNE CIVILISATION ?

Dans un ouvrage important intitulé « L'histoire des civilisations : le passé explique le présent », Braudel (1989, pp. 255-314) invite ses lecteurs à rencontrer de grands esprits comme Jacob Murckhardt, François Guizot, Oswald Spengler, Arnold Toynbee et Philip Bagby. Pour Braudel, les expressions *civilisation* et *culture* sont étroitement liées et parfois interchangeables. Il a écrit : « une civilisation, disons-nous, est un ensemble de traits, de phénomènes culturels » (Braudel, 1989, p. 256). Par ailleurs :



Une civilisation, c'est tout d'abord un espace, une « aire culturelle », disent les anthropologues, un logement. À l'intérieur du logement, plus ou moins vaste mais jamais très étroit, imaginez une masse très diverse de « biens », de traits culturels, aussi bien la forme, le matériau des maisons, leur toit, que tel art de la flèche empennée, qu'un dialecte ou un groupe de dialectes, que des goûts culinaires, une technique particulière, une façon de croire, une façon d'aimer, ou bien encore la boussole, le papier, la presse de l'imprimeur. [...] Si à cette cohérence dans l'espace s'ajoute une permanence dans le temps, j'appelle civilisation ou culture l'ensemble, le « total » du répertoire.

— Braudel (1969, p. 292)

Même si la civilisation et la culture sont étroitement liées, elles ne doivent pas être considérées comme synonymes. Comme il deviendra évident, la civilisation est liée de manière asymétrique à la culture. La civilisation est la catégorie plus générale, alors que la culture est la catégorie plus définie. Quoique les civilisations aient toutes une culture riche, toutes les cultures ne sont pas devenues ou n'ont pas créé une civilisation.

J'en reparlerai plus loin, mais pour l'instant, la définition de Toynbee est importante parce que pour lui, une civilisation est un « domaine intelligible de l'étude historique » [traduction libre] (Toynbee, 1934, vol. I, p. 51). Ce n'est que par l'investigation sur la civilisation qu'est révélée l'aventure de l'humanité *in toto*, tandis que d'autres unités d'étude révèlent seulement quelques-unes de ses parties. Comme l'a si bien dit Toynbee, « par civilisation, j'entends la plus petite unité d'étude historique à laquelle on est conduit en tentant de rassembler l'histoire d'un pays donné » (Toynbee 1934, cité dans Braudel, 1980, p. 190, italique dans l'original). Remarquez qu'une civilisation est vue comme le miroir des hauts faits séculaires d'un pays.

La définition de Ibn Khaldun, que Braudel a ignorée dans son rapport, traduit une compréhension analogue. Ibn Khaldun a défini le concept de la civilisation dans l'extrait suivant :

L'homme est fait pour vivre en société. C'est ce que disent les philosophes : « L'homme est politique par nature ». Ce qui signifie qu'il ne peut se passer d'organisation sociale — ce que les philosophes

appellent « cité », en termes techniques. Le mot « civilisation » exprime la même idée.

Ibn Khaldun (1978, vol. I, p. 87)

Ibn Khaldun plaçait la civilisation sur le même pied d'égalité que la *polis*, au sens grec. Comme je l'ai écrit, je crois que le portrait est fidèle parce que la *polis* est plus qu'un pouvoir de base politique, une unité économique ou un contexte social (Voegelin, 1956). C'est une collectivité qui se contrôle et remplit les trois fonctions d'ordre politique, de bien-être social et de structure culturelle et fournit à ses membres un paradigme éthique, une justification et un *modus operandi*. Comme l'a expliqué Cox « les civilisations sont une façon d'être, une façon de comprendre le monde, une façon d'agir selon la compréhension. Elles façonnent les perceptions des gens et leur façon de réagir selon les événements » [traduction libre] (Cox, 1995, p. 11). Alors que Cox ajoutait qu'ils « existent dans le domaine de l'intersubjectivité » et que le degré d'abstraction est extrêmement important, je pense que le domaine objectif, ou le domaine des « valeurs matérielles », pour prendre l'expression de Braudel (1980), est aussi important. Comme nous allons le démontrer, les civilisations possèdent des conditions d'être autant matérielles que non matérielles. De fait, j'aimerais prendre la double notion de procédé et de condition de Cox selon laquelle la civilisation « fait référence au procédé du devenir civilisé et à la condition d'être civilisé » [traduction libre] (Cox, 1995, p. 11). Afin de garantir la première, il faut produire des « valeurs » matérielles et demeurer civilisé, il faut intensifier les relations intersubjectives.

QUE FAIT UNE CIVILISATION ?

La civilisation est la dernière étape que franchit un être humain pour créer une « vie » sociale, ou une condition dynamique, permettant la production concomitante de ce que l'humanité considère comme étant de valeur, ou « des valeurs ». Je mets « valeurs » au pluriel, ayant en tête la célèbre définition de la



politique en tant que « affectation autoritaire des valeurs » de David Easton (1953, p. 129). Selon Easton, la politique est l'art de distribuer toutes les valeurs — économiques, politiques, sociales et culturelles — de manière autoritaire de façon à ce qu'aucun membre de la collectivité ne se sente rejeté. Ces valeurs sont produites par les formes organisationnelles variées que l'humanité a inventées, mais ces formes organisationnelles atteignent leur productivité optimale de façon coordonnée dans les limites de la civilisation. Donc, le concept de civilisation fait référence à une condition qui permet la production concomitante du pouvoir, de la richesse, de l'interaction sociale et culturelle et de l'innovation. Il comprend également les découvertes scientifiques et les inventions, la créativité artistique et esthétique, voire même la génération et régénération mythique et magique, en tant que partie intégrante du procédé productif. De cette façon, les civilisations établissent un paradigme, donne du sens et offre le *modus operandi* à leurs membres. En tant que membre d'une civilisation, on ressent le sentiment d'identité, d'appartenance et de raison de vivre. Les civilisations établissent les frontières pour les droits, les privilèges et les responsabilités.

QUAND UNE SOCIÉTÉ VOIT-ELLE LE JOUR ?

Le spécialiste en sciences politiques, Mehdi Mozaffari, a suggéré que les civilisations se concrétisent quand une vision du monde et un système historique se rencontrent. Le système historique, pour Mozaffari, est une réalité empirique, alors qu'une vision du monde est une idée abstraite :

Lorsqu'un système historique est créé sans être fondé sur une vision mondiale englobante, la formation donne naissance aux tribus, aux empires, aux États et aux autres formes d'entités politiques, mais pas à la civilisation. De même, lorsqu'une vision du monde se tient sans corps, sans forme « physique », elle n'est qu'une simple idéologie, une culture ou une religion. [Traduction]

— Mozaffari (1998a, pp. 4-5)

Quoique Mozaffari n'ait fourni aucun exemple, quelques-uns auraient été profitables. L'exemple le plus évident d'un

système historique qui a échoué à devenir une civilisation serait celui des Mongols. Le dirigeant mongol, Gengis Khan (mort en 1227), a entamé son fabuleux périple vers l'Ouest et son peuple a traversé le Plateau persan, jusqu'à Jérusalem. À partir du *yassa*, le système juridique mongol qui définit les droits et les obligations de l'élite et fournit la justification théorique du nouvel ordre mongol, un système mondial était créé. Ce système perdura environ un siècle, mais ne se traduisit jamais en une civilisation. L'exemple opposé serait celui du taoïsme, qui a introduit une importante et complexe vision chinoise du monde mais qui s'en est toujours tenu à la religion et à la culture.

56
→

Longtemps avant Mozaffari, Max Weber (1958b) affirmait que le capitalisme moderne était né d'une union entre la vision protestante du monde et l'émergence du système capitaliste bourgeois européen. Weber et Mozaffari ont tous les deux tiré la conclusion que l'interaction entre une théorie générale et un système pratique pouvait mener à la formation d'une civilisation. Il est toutefois difficile d'accepter ceci en tant que règle générale, car on trouve des occurrences historiques où une telle union est survenue sans pour autant devenir une civilisation. Au IV^e siècle, Constantin fit du catholicisme la religion officielle de l'Empire romain, créant ainsi l'union d'une vision du monde et d'un système historique complexe, mais ceci n'a ni empêché la chute de Rome ni créé une nouvelle civilisation. De la même façon, au VI^e siècle, le roi persan Qobab a créé le mazdéisme et sa vision du monde devint la religion officielle de l'empire, ce qui ne mit pas en valeur la vision mazdéiste et n'empêcha pas l'empire de s'effondrer. Plus récemment, la vision marxiste du monde et le système historique soviétique furent unis, mais il en résulta un système qui ne survécut que par des moyens de pression, subsista moins d'un siècle et ne produisit jamais une civilisation.

Je crois que la fusion de la théorie et de la pratique est importante ; il ne fait pas de doute que, pour paraphraser Spinoza (1632-1677), les choses n'arrivent jamais dans les faits à moins qu'elles n'arrivent dans le monde des idées. Mais l'Histoire nous dit que la simple fusion d'un système historique et

d'une vision du monde ne mène pas à la civilisation. Ces dernières années, le panislamisme, panarabisme, panoccidentalisme et le baathisme ont été adoptés, ou imposés, par les systèmes historiques du Moyen-Orient, et aucune de ces expériences a échoué à produire une civilisation fonctionnelle. La formation d'une civilisation nécessite beaucoup plus qu'un système historique et une vision du monde. C'est seulement lorsque l'union d'une vision du monde et d'un système historique conduit à la production concomitante d'un ensemble de valeurs qu'une civilisation peut naître de cette union. L'élan de cette création se trouve dans le mélange paradoxal de la solidarité et de la liberté. Un fort sentiment d'affection et d'empressement à offrir des sacrifices pour la cause de la vision et du système historique assure et solidifie une civilisation, tandis que la liberté d'innover et de créer assure sa survie et sa solidité.

Ibn Khaldun a remarqué que la base d'un nouvel état est la solidarité. Par cela, il voulait dire un fort sentiment d'attachement et de loyauté envers un groupe et ses objectifs, au point où les membres pourraient combattre et même sacrifier leur vie pour l'avancement de la cause. Pourtant, les individus devraient se sentir libres de penser et de critiquer la société dans laquelle ils vivent¹⁹. Bref, pour fonctionner, les civilisations requièrent des règles du jeu (la loi) relativement incontestées, des institutions autoritaires (attribution des valeurs) et, surtout, des dispositions administratives, collectives et morales. Ces dispositions incluent une volonté d'apprécier les autres qui peuvent définir les règles du jeu différemment. Ceci conduit la discussion à la question de la longévité des civilisations.

COMBIEN DE TEMPS UNE CIVILISATION S'ÉPANOUIT-ELLE ?

Les civilisations continuent de s'épanouir tant et aussi longtemps qu'elles sont en mesure de faire face aux défis qui viennent soit du passé ou de l'avenir. De fait, la créativité et la

¹⁹ Dans un texte persan, j'ai présenté la relation complexe entre les individus, la liberté, la société et la solidarité en tant que système qui engendre la vie. Voir Farhang Rajaei (1998).

productivité surviennent à la jonction du passé et de l'avenir, ce qui nécessite l'art d'équilibrer, pour citer Max Weber, « l'éternel hier » (1958a, p. 78) et, à la Weber, « l'éternel demain ». Le premier engendre la légitimité et le deuxième engendre l'efficacité. Une réponse adéquate aux pressions de l'éternel hier assure l'autorité morale et politique, tandis qu'une réponse adéquate aux demandes de l'éternel demain ajoute à l'efficacité et au pouvoir d'une civilisation donnée. Cela permet l'épanouissement d'une civilisation. Sans cette condition et sans cette structure, les membres d'une civilisation se sentent inefficaces, inutiles, abandonnés et ont le sentiment que leur identité est brisée. À cet égard, toutes les civilisations résultent du renouveau et de la régénération.

Une des influences les plus marquantes, durant mes années d'études avancées, provient du chef de fil en matière d'organisations et théories internationales, Inis Claude Jr, lorsqu'il a fait remarquer qu'Adam était la seule âme qui pouvait prétendre l'originalité. Non pas parce qu'Adam avait été un génie, mais parce qu'il n'y avait personne avant lui. Aucune civilisation ne peut prétendre avoir produit quelque chose d'absolument inédit. De fait, les civilisations qui perdurent ont été celles qui combinent une vision contemporaine de l'éternel hier et une innovation adéquate pour répondre aux demandes de l'éternel demain.

Deux exemples peuvent permettre d'éclaircir ce point. Le premier est la civilisation islamique qui, présentement, est en train de s'effondrer et le deuxième est la civilisation occidentale qui, selon plusieurs, dégénère.

La civilisation islamique a pris naissance au IX^e siècle, lorsque sa vision du monde a été jointe à un système historique et était de ce fait capable de produire le pouvoir en même temps que la richesse et la culture. Sa vision du monde fut le message révélé de l'islam et son système historique fut la synthèse astucieuse de l'héritage arabe, romain et persan qui, combinés, ont créé un monde qui possédait sa propre cohésion interne, sa spécificité locale et son attrait universel. Ce fut vraiment un



phénomène global local. Albert Hourani, historien politique de Moyen-Orient, a saisi le caractère de ce monde dans cet extrait :

*La vie du célèbre voyageur Ibn Battuta (1304-1377) illustre les liens entre les cités et les terres de l'Islam. Son pèlerinage, entrepris alors qu'il avait 21 ans, fut le début d'une vie d'errance. Son périple le mena de sa ville natale Tanger au Maroc, jusqu'à La Mecque en passant par la Syrie ; puis, à Bagdad et le Sud-Ouest de l'Iran ; au Yémen, Afrique de l'Est, à Oman et au golfe Persique ; en Asie Mineure, au Caucase et dans le sud de la Russie ; en Inde, aux îles Maldives et en Chine ; puis de retour au Maghreb et de là en Andalousie et au Sahara. Peu importe où il est allé, il a visité les tombeaux de saints et a fréquenté des sages auxquels il était uni par les liens de la culture commune exprimée dans la langue arabe. Il était accueilli chaleureusement par la cour des princes et fut nommé *cadi* [juge] par certains d'entre eux ; cet honneur qui lui fut conféré aussi loin qu'à Delhi et aux îles Maldives, prouve le prestige rattaché à l'interprétation des connaissances religieuses dans la langue arabe.*
[Traduction libre]

— Hourani (1991, p. 129)

Après l'invasion mongole du monde islamique au XIII^e siècle et malgré l'intense destruction des centres urbains et des bastions civilisationnels, l'Islam en tant qu'unité civilisationnelle se régénère au début du XVI^e siècle. À cette époque, la vision islamique du monde atteignit les patrimoines centre-asiatiques, indiens, persans et turcs et provoqua ce que Marshall Hodgson (1974) a appelé les trois « empires de poudre à canon » — nommément ceux des Moghols de l'Inde (1526-1857), les Safavides de Perse (1501-1736) et les Ottomans d'Anatolie²⁰ (1301-1923). Ces empires représentent la fin du monde islamique en tant que civilisation vivante et dynamique. Chacun

²⁰ Les nomades turcs se sont installés en Asie mineure vers 1243. En 1281, le bey Osman (1259-1326) devint leur chef et, en 1301, il se déclara sultan et établit l'Empire ottoman. La conquête de Selim I (qui régna de 1465 à 1520) donna aux Ottomans la tradition du califat des Abbasides et leur statut devint soudainement celui d'une puissance mondiale. Sous Soliman le Magnifique (qui régna de 1520 à 1566), l'expansion fut encore plus rapide et l'Empire ottoman devint plus ou moins une puissance mondiale. Les Ottomans ont été les maîtres pendant sept siècles, jusqu'à ce que Mustafa Kemal Atatürk et la nouvelle république abolissent le sultanat et le califat en 1923.



s'est régénéré sur la base de sa compréhension de la vision islamique du monde et chacun a été capable de produire un système mondial qui, parallèlement, a produit des valeurs et a laissé des héritages qui définissent encore les identités dans ces régions. Toutefois, un problème sérieux est survenu lorsque les réponses aux demandes de l'éternel demain dépendaient trop du passé. Ils ont continué à fonder leurs sociétés selon le mode agraire de production, une stratégie qui devient désuète avec la venue de la modernité et le mode industriel de production. Il n'est donc pas surprenant que chacun ait perdu l'équilibre lors de sa rencontre avec les civilisations industrielles de l'Occident. Tout le monde islamique fait face à une crise de productivité depuis lors. Lorsque Napoléon a envahi l'Égypte en 1798, se fut plus qu'un échec du château fort islamique. Ce fut également le symbole de son incapacité à produire le pouvoir, la richesse et la culture.

Les musulmans ont entièrement perdu l'espoir de régénérer ou renouveler leur civilisation. Et, dans les premières décennies du siècle, il semblait que la solution était d'imiter l'Occident dans tous les sens, comme ce fut le cas pour la politique de Mustafa Kemal Atatürk en Turquie et Reza Shah en Iran. Seyyed Hassan Taqizadeh (1878-1970), intellectuel iranien raffiné, activiste révolutionnaire, homme d'état, historien, philologue, essayiste et moderniste, a décrit avec justesse l'idée dans ces mots : la solution à la crise de l'Iran était « l'acceptation inconditionnelle et l'émanation de la civilisation européenne ainsi que l'entière soumission à l'Europe et l'adaptation à ces us et coutumes... [Bref], l'Iran doit devenir européenne en apparence, en essence, dans ses aspects physiques et spirituels » [traduction libre] (Taqizadeh, 1920, p. I). Au cours des dernières décennies, l'Islam a connu un nouvel essor spectaculaire qui a conduit à la première révolution sociale, politique et économique à l'extérieur de l'*oikoumène* culturel occidental, nommément la révolution islamique d'Iran en 1979. De fait, ceci fut une réaction à cette solution précédente et une tentative pour raviver l'héritage islamique.



L'autre exemple de la nécessité de combiner une vision de l'éternel hier et une réponse innovatrice à l'éternel demain est l'Occident moderne. La fondation de cette civilisation est la renaissance, ou « re-naître », de l'éternel hier de l'héritage grec, romain et islamique. L'illustre historien, William McNeil (1963), a même suggéré que l'éternel hier de l'Occident représente l'expérience de l'homme dans son ensemble, du début de la vie dans les cités de la Mésopotamie jusqu'à l'époque des mégacités d'Amérique du Nord et d'Europe. Son renouveau a créé un « monde renouvelé ». L'héritage économique de la révolution industrielle a conditionné le mode industriel de production ; l'héritage politique de la Révolution française a entraîné la démocratie pluraliste, la Renaissance italienne a introduit le projet de la modernité, et la combinaison des deux a produit les dimensions politiques, économiques et socioculturelles d'une nouvelle civilisation. Peu à peu, elle s'est étendue à l'humanité tout entière et ce que nous connaissons aujourd'hui comme étant le système international, venait de naître. On pourrait faire une constatation semblable à celle de l'ancien voyageur musulman, Ibn Battuta (décrite dans Hourani, 1991), mais à propos d'un voyageur qui traverse différentes régions de l'Ouest ou même le monde, aujourd'hui : c'est un monde dans lequel la langue anglaise prédomine. On peut parcourir le monde, se sentir bienvenu et savoir nos compétences reconnues et appréciées.

Cependant, comme dans le milieu civilisationnel islamique, l'Ouest a commencé à montrer des signes d'excès, mais dans le sens contraire. Quoique l'Ouest continue à produire des valeurs politiques, économiques et sociales, ses liens avec l'éternel hier s'affaiblissent. L'Ouest va jusqu'à préconiser la coupure avec le passé, refusant de prendre garde à l'avertissement de Heinrich Freyer que « le royaume de la raison a ses racines dans le royaume de Dieu » (du célèbre *Weltgeschichte Europas* de Freyer, vol. 2, p. 723, cité dans Braudel, 1980, p. 199). L'Ouest semble avoir beaucoup trop confiance en l'éternel demain.

COMMENT COMPARER LA MONDIALISATION À LA CIVILISATION ISLAMIQUE ET À LA CIVILISATION OCCIDENTALE MODERNE ?

La mondialisation a inauguré un nouveau procédé et une nouvelle condition. D'une certaine façon, elle a renouvelé le passé, et d'une autre façon, elle a été innovatrice et initiatrice. On pourrait les comparer d'une manière intéressante en examinant de quelle façon chacun regarde les « autres ». En général, les « autres » font référence à ceux qui ne se conforment pas à la vision du monde ou aux idéaux d'une civilisation donnée. Par exemple, les Aryens de l'Inde appelaient les autres « intouchables », les Iraniens les nommaient « aniranis », les Grecs, les « barbares » et les civilisations monothéistes, les « infidèles ». La civilisation industrielle moderne a qualifié les autres de « primitifs », « incultes », « traditionalistes », « démunis » et « rétrogrades ». Il est intéressant de constater que le terme renvoie à une civilisation qui précédait celle alors en position de pouvoir et de production. Par exemple, pour les Aryens, les autres étaient les chasseurs et les cueilleurs qui chassaient et tuaient les animaux indispensables à l'économie agraire aryenne. Une malédiction des livres sacrés d'Avesta, les écritures zoroastriennes, souligne que : « Mazda [le nom de Dieu dans le zoroastrisme] maudira ceux qui massacreront les animaux avec joie » [traduction libre] (cité dans Rajae, 1993, p. 75). La chasse et la méthode d'accumulation de la production se sont révélées les pires ennemis de ce nouveau paradigme agraire. Plus tard, la société industrielle, utilisant la même formule, a condamné ceux qui se sont accrochés aux anciennes traditions de la civilisation précédente et n'ont pas pris garde au crédo de la modernité — à savoir que l'individu est la mesure de toutes choses.

Ce n'est que dans l'humour produit par les civilisations que les différences peuvent se manifester aussi fortement. Lorsque je suis arrivé à Oklahoma en 1970, ce qui m'a frappé le plus était les blagues faites sur le dos des « *aggies* », des fermiers fidèles aux traditions. Par exemple, il fallait toujours cinq *aggies* pour changer une ampoule, et ainsi de suite. Ce qui est intéres-



sant à propos de la mondialisation, c'est que le terme « autres » fait référence à ceux qui ne se sont pas pliés à ses façons de faire. Parce que ce mode de « production de la civilisation » englobe la planète entière, les autres sont les étrangers venus d'une planète inconnue. Les autres sont les extraterrestres. L'humour de cette phase de la civilisation humaine est du même genre. Prenez le personnage de M^r Bean, joué par l'acteur britannique Rowan Atkinson. Chaque épisode débute par un rayon lumineux duquel il est parachuté d'une destination inconnue. Mais l'humour même est important et révélateur de notre civilisation globale. C'est un genre d'humour qui ne blesse personne. Il ne vise aucun groupe ethnique, religieux, culturel et civilisationnel — l'humour est humain.

La mondialisation est la régénération et le renouveau de la civilisation industrielle dans une configuration nouvelle et étendue. La technologie s'est transformée en version plus étendue et raffinée de l'industrie, mais également fondée sur celle-ci, et l'information est devenue une version étendue et plus raffinée du mode de rationalité scientifique, mais également fondée sur celui-ci. Le mode de production dans cette nouvelle régénération est celui de l'information. Il a engendré sa propre élite et a élargi le contexte de notre propre existence. Quelles en sont les conséquences ?

Premièrement, le nombre d'acteurs dans l'arène publique a augmenté. Avant, on présumait que seul l'État avait le privilège de jouer un rôle en politique internationale. Ce privilège est donné à des institutions internationales (gouvernementales ou non gouvernementales), entreprises privées (qui fonctionnent au niveau mondial et sont connues comme étant des entreprises « multinationales » ou « transnationales »), individus et par-dessus tout, les médias. Ces derniers sont de la plus grande importance car ils dominent les techniques de « production de l'information » dont ils disposent, organisent le programme, définissent les termes du discours et changent le débat. Il est intéressant de comparer les gens des médias d'aujourd'hui avec les seigneurs féodaux, l'aristocratie campagnarde



de l'ère agraire, les capitalistes, administrateurs et bourgeois de l'ère industrielle.

Deuxièmement, le nouveau mode de production a introduit de nouvelles règles du jeu. Lorsqu'une compagnie de haute technologie, Microsoft, a décidé de construire un nouveau laboratoire, elle a cherché partout dans le monde un emplacement et a choisi Cambridge au Royaume-Uni pour son siège social. En d'autres mots, la loyauté nationale d'une entreprise n'est importante qu'à condition de ne pas s'aliéner l'alliance internationale des investisseurs. Les États et la loi internationale peuvent créer, gérer et commander la direction des affaires mondiales seulement jusqu'à un certain point. De plus, la loi internationale forme l'ensemble des règles adoptées par les États pour les États, et les États modifient ces règles chaque fois qu'ils le jugent nécessaire. Une nouvelle façon d'instaurer les règles du jeu doit être pensée de manière à servir les nouveaux joueurs mondiaux. Par exemple, l'Organisation mondiale du commerce (OMC) est responsable de l'adoption des règles du jeu pour le commerce international, les finances et l'échange.

Troisièmement, la révolution de l'information a engendré une nouvelle arène, ou une sphère publique, véritablement planétaire : le *World Wide Web*, ou Internet. La caractéristique paradoxale des nouvelles règles du jeu vient du fait qu'elles ne font plus aussi clairement qu'avant la différence entre le national et l'international, l'intérieur et l'extérieur, l'universel et le distinct, le local et le mondial. Toute réarticulation fonctionnelle du temps et de l'espace politique doit supposer un lien serré avec les contextes nationaux et internationaux, expédier les règles du jeu loin de la notion du « soit l'un, soit l'autre » vers celle du « l'un et l'autre » et faire en sorte que ces règles portent le sceau du « local-mondial ». Pourquoi les nouvelles règles devraient-elles avoir cette caractéristique paradoxale ? Une partie de la réponse se trouve dans le portrait complexe présenté par l'approche holiste et intégrante de la compréhension de la nature humaine et de ses corrélations avec le milieu civilisationnel. Une autre partie de la réponse réside



dans les particularités principales du nouveau contexte mondial, ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

Un mot d'avertissement avant d'aller plus loin. Les caractéristiques principales de l'approche civilisationnelle ne doivent pas être comprises comme étant constituées de ce que les anthropologues appellent les « caractéristiques descriptives », c'est-à-dire des attributs et des catégories qui demeurent stables et ne nécessitent aucune révision. Même si les aspirations et les désirs humains demeurent immuables, leur interaction avec la nouvelle création, fondée sur le besoin de comprendre l'éternel demain, fait en sorte que leur actualisation temporelle nécessite une révision constante, une nouvelle compréhension, une reconstruction et parfois une restauration. L'approche civilisationnelle est un outil d'apprentissage et une hypothèse englobante, et ces caractéristiques lui permettent de réagir aux multiples problèmes des approches plus extrêmes de l'étude de la condition humaine.

This page intentionally left blank

L'avènement de la civilisation de l'information

La modernité transforme toutes les civilisations existantes, incluant celles de l'Occident. Ce n'est pas l'occidentalisation, mais un changement universel dans les conditions fondamentales de n'importe quelle civilisation, de toutes les civilisations. [Traduction libre]

– David Gress (1997, p. 526)

L'union de la technologie des communications et du traitement des données informatiques a bouleversé la façon dont les gens menaient leurs affaires récemment. Cela a-t-il entraîné un changement dans notre structure sociale ? La sagesse veut que cela dépende des mouvements qui auraient ou non altéré le mode de production, qui, à son tour, influencerait à la fois nos manières de faire et nos façons de penser. Que veut dire la phrase « mode de production » ou, en tant que phénomène, que signifie-t-elle ? Pour répondre à cette question, je me suis tourné vers l'histoire. Lorsque Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) ont exploré les origines de l'État, ils se sont concentrés sur la possession des moyens de production en tant que variante principale. Mais ils se sont butés à une anomalie, nommément les sociétés asiatiques, laquelle entretenait la possession collective des terres. Dans ces

sociétés, ils ont découvert une stratification sociale complexe et une structure de pouvoir d'État qui créait, distribuait et exerçait le pouvoir, contrôlait et exploitait les ressources économiques et favorisait un sentiment de solidarité, réel ou utopique, parmi ses sujets. Marx et Engels n'expliquaient pas ce phénomène par la possession d'esclaves ni par des modes de production féodaux.

Ils ont émis l'hypothèse qu'il pouvait y avoir une diversité de mode de production, comme « l'ancien », « le slave » et « le germanique », et ont formulé la notion de « mode de production asiatique » pour expliquer l'origine et l'évolution des sociétés asiatiques (Godelier, 1978). À partir de cette élaboration des modes de production variés, Marx et Engels en concluent que le « mode de production » fait référence à la toile d'interaction complexe d'une société donnée utilisée pour ses besoins physiques, tout autant que pour son besoin plus important de trouver du sens. Le mode de production d'une société fournit le sens par l'intermédiaire, par exemple, de la possession des moyens de production, des mécanismes et des règles du jeu, et de la représentation de la « valeur d'échange » qui, tous ensemble, simplifient la gestion des affaires civiles dans un régime, sont maintenus par la collectivité et sont ouverts à l'examen minutieux et au jugement public. En retour, il détermine la forme que la société aura. Par exemple, un mode agraire de production produit un état féodal, tandis qu'un mode industriel de production crée un État bourgeois.

Que pourrait-on dire du mode de production conformément à la mondialisation ? Quels sont les mécanismes institutionnels qui permettent de décider, d'exécuter et d'organiser les affaires de la nouvelle civilisation globale ? D'un côté, plusieurs joueurs traditionnels non occidentaux exigent « un nouvel ordre économique », « un nouvel ordre culturel » et même « un nouvel ordre de communication ». De l'autre côté, de nouveaux acteurs, dont les organisations non gouvernementales (ONG), ainsi que différents défenseurs de l'environnement et des droits des minorités, font la promotion de leurs



activités. En unissant leurs forces, ils ont modifié quelques-unes des règles existantes et sont en voie d'en modifier d'autres.

Qu'est-ce qui a de la valeur sur le marché global, aujourd'hui ? Il semble que l'information ait remplacé des valeurs précédentes sur le marché. Par exemple, le mode changeant de la production économique a provoqué un déclin abrupt du prix de matières premières aussi importantes que le pétrole. Par exemple, le prix de l'huile était à 3 \$ avant de grimper à 11 \$ en 1973. Avant la révolution islamique d'Iran en 1979, le prix a grimpé à 40 \$ (Rauscher, 1989). Pendant les années 80, le prix de l'huile a diminué à moins de 10 \$, pour remonter à la fin des années 90. Le prix moyen établi par l'Organisation des pays exportateurs de pétrole, en 1998, était de 12,28 \$ le baril (Rauscher, 1998). L'information est devenue la norme dans le domaine de la valeur d'échange, supplantant l'or et la matière première. L'humanité est passée de l'âge industriel à l'âge de l'information.

Cependant, notre évolution historique au sein de cette nouvelle phase n'a pas démodé les structures précédentes ni le *modus operandi*. Elle en a créé de nouveaux pour établir le paradigme actuel qui allie le passé et le présent, et a été accepté parce qu'il est beaucoup plus efficace, plus approprié à notre vie d'aujourd'hui et facile à utiliser. Quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle société ? De quelle manière un nouveau mode de production se distingue-t-il du mode industriel de production ? Que signifie la révolution de l'information ? Quelles sont les caractéristiques de la nouvelle civilisation ? Comment ces changements bouleversent-ils notre fonctionnement dans les domaines politique, économique et public ? Ces questions orientent le débat de ce chapitre. Toutefois, elles formulent le principal cadre de référence de notre époque, nommément la civilisation de l'information. Nous avons déjà dit que la combinaison de la technologie et de la révolution de l'information a donné le principal élan qui a conduit à la révélation de la nouvelle phase de la civilisation humaine. Donc, ce chapitre fait le point sur la nature de la société technologique, le sens de la

révolution de l'information et poursuit avec les sujets se rapportant au fonctionnement de la nouvelle civilisation de l'information.

SOCIÉTÉ TECHNOLOGIQUE

De nos jours, la technologie est une façon d'être. Le penseur allemand Ernst Junger (1895-1998) a été jusqu'à la qualifier d'authentique métaphysique du XX^e siècle (Wilkinson, 1964). D'autres spécialistes assimilent la technologie aux sciences appliquées, en tant que simple moyen pour atteindre son objectif. Toutefois, la technologie n'est ni une invention nouvelle ni le résultat de la science moderne. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote fait référence aux talents, aux arts, à l'artisanat et au savoir-faire général en tant que moyens qu'emploient les gens pour créer certains produits (Aristote, 1987). Les gens utilisent à la fois les procédés et les produits pour affronter et changer leur environnement. En général, la technologie semble être le *comment* qui unit le *ce qui est* (science, science sociale) à *ce qui devrait être* (humanités, religion) (Lisensky et al., 1985).

En ce sens, différents modèles de technologies se fusionnent avec différentes formes de civilisation. Les civilisations de la chasse-cueillette, de l'agriculture et de l'industrie ont chacune créé leur propre technologie. Le savoir-faire a changé dans les temps modernes et est devenu une manière de vivre. Lorsque le savoir-faire s'est uni au mode industriel de production (*Homo faber*), les modes mécaniques de penser et de discourir sont devenus prépondérants. « Faire » est devenu le verbe le plus respecté du langage courant. « Faire de l'argent », « faire fonctionner les choses », « faire arriver les choses », « faire son travail », « faire sa vie » ont remplacé toutes ces locutions qui expriment l'intégration de l'humanité en tant que partie intégrante d'un être supérieur, plutôt qu'en tant que maître de l'être, capable de le créer ou de le détruire. De fait, Hobbes a été jusqu'à prétendre que toute existence, dont l'existence humaine, est mécanique, comme il le dit



explicitement dans l'introduction au *Léviathan* : « Car qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de cordons, les articulations, sinon autant de roues, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps » (Hobbes, 1971, p. 5, italique dans l'original). Donc, l'humanité devait calquer cette structure mécanique de la nature et fabriquer des outils mécaniques pour dominer la nature et des manœuvres sociales mécaniques pour asservir ses concitoyens. C'était à l'humanité d'inventer une structure sociale pour permettre à son organisation sociale de fonctionner correctement. Des autorités suprêmes, comme Dieu ou l'ordre naturel, n'étaient plus indispensables.

Bien qu'il fallut deux siècles pour que le concept devienne le paradigme admis, lorsqu'il le fut (au XIX^e siècle), il devint la croyance dominante. Selon Neil Postman, « Alfred North Withehead a très bien décrit la chose lorsqu'il a fait remarquer que la plus grande invention du XIX^e siècle fut l'idée de l'invention même » [traduction libre] (Postman, 1992, p. 42). L'invention, le progrès, l'évolution, l'avancement, le commandement et le contrôle dominaient le discours, non seulement dans les domaines dédiés à la satisfaction des besoins essentiels des êtres humains, mais également dans le domaine de la production de l'entendement et de la civilisation. La révolution industrielle a peu à peu mené à la société industrielle et, plus tard, à la civilisation industrielle, alors que la notion du « comment » dominait tous les aspects de la vie. Par exemple, la question principale du changement politique est passée de « qui devrait diriger » à « comment diriger » et, dans le domaine de la production, de « quoi produire » aux « meilleures façons d'exploiter les ressources ». La réaction évidente des gens face à cette situation fut d'essayer de trouver la meilleure façon de dominer la nature (exploitation des ressources), manipuler les forces de la nature (eau, vent et énergie solaire), asservir et manipuler l'évolution historique (historicité et philosophie de l'histoire). L'invention, ou la redéfinition, des disciplines éducationnelles diverses avait pour but la promotion de tels objectifs : la science naturelle pour manipuler les ressources nationales, les sciences sociales pour l'ingénierie sociale et la

gestion scientifique, la philosophie de l'histoire non seulement pour découvrir « la règle » de l'aventure humaine mais pour guider la réorganisation du futur — même la philosophie ne devait pas expliquer les choses, mais les changer. La technocratie, la bureaucratie et la démocratie misaient sur la science pour les aider dans la gestion scientifique de la production, de l'administration et de la conduite des affaires publiques.

De nos jours, plusieurs analystes sociaux pensent que la technologie est allée trop loin et qu'elle domine l'humanité. Postman (1992, p. 48) a appelé cet état de chose « technopolie », ce qu'il définit comme une « technocratie totalitaire ». Mais cela est quelque peu exagéré. La technologie n'est ni un simple instrument ni un système culturel complexe. Elle est les deux à la fois et, donc, très en demande partout dans le monde. Un coup d'œil sur notre vie quotidienne permet de comprendre. Les gens possèdent des radios, des chaînes stéréophoniques, des téléviseurs, des climatiseurs, des ventilateurs et d'autres appareils électriques du même genre qu'ils font fonctionner dès l'instant où ils entrent dans la maison, non pas par besoin, mais parce que ces appareils organisent leur existence même. Ellul a défini la technologie comme étant « la totalité des méthodes qui sont obtenues rationnellement et qui ont une efficacité absolue dans chaque domaine de l'activité humaine » (1964, p. xxv). Ou, comme l'a dit Hunter, « la technologie n'est pas qu'utilisée, elle est vécue » (1992, p. 26).

C'est pourquoi plusieurs chercheurs utilisent l'expression « société technologique » et que quelques-uns consacrent leur vie à son étude. Le plus célèbre chercheur du genre est le philosophe français Jacques Ellul (1912-1994), qui a annoncé l'arrivée de la « société technologique » avant la révolution de l'information²¹. Contrairement à l'industrie, la technologie

²¹ Jacques Ellul est né à Bordeaux, en France, le 6 janvier 1912. Au milieu des années 30, il était membre du parti communiste français, puis il a combattu avec les forces de la Résistance française pendant la Deuxième Guerre mondiale. Il a enseigné à l'École de droit de Bordeaux et à l'Institut d'études politiques. Il a écrit 43 livres, surtout en théologie et en éthique. Il était soucieux de maintenir les valeurs morales dans une société technologique. Il est décédé à Bordeaux en mai 1994.

possède quelques caractéristiques uniques qui en facilitent son adoption par différents milieux culturels. La société technologique fonctionne selon la technique qui, pour Ellul, équivalait à la science. Il a écrit : « Il nous arrivera donc souvent de dire *technique* là où d'habitude on dit *science* » (1990, p. 8). Il voyait même la technique comme plus étendue que la science : « La science est devenue un moyen de la technique » (1990, p. 8). Était-ce l'effet de la technique ? À partir de l'ouvrage d'Ellul, Fasching a résumé ainsi ce point :

Les particularités de la technique qui contribuent à faire du rendement une nécessité sont la rationalité, l'artificialité, l'automatisme des choix techniques, l'auto-augmentation, le monisme, l'universalisme et l'autonomie. La rationalité de la technique renforce l'organisation logique et mécanique par le partage des tâches, la mise en place de standards de production, etc. Et elle crée un système artificiel qui « élimine ou domine le monde naturel ». [Traduction libre]
 – Fasching (1981, p. 17)

Alors que la révolution industrielle devenait un phénomène universel, par exemple, l'idée d'appliquer les règles scientifiques à la société s'est répandue. À cette époque, Frederick Winslow Taylor (1856-1915) a élaboré sa théorie de la gestion scientifique. Il travaillait alors à Midvale Steel, à New York ; de ses expériences, qui consistaient à étudier le temps que chaque travailleur passe à exécuter une fonction particulière, Taylor a conçu un ensemble de lignes directrices pour permettre à la direction d'augmenter la productivité des travailleurs en les rendant plus efficaces (Taylor, 1947). Sa formule devint la norme pour les chaînes d'assemblage, quoique les approches behavioristes l'aient plus tard modifiée.

La production de masse, au double sens de l'augmentation de la production et de la consommation de masse, a mené à une autre caractéristique du mode technique de la production, nommément la société de masse. L'enveloppement complet de la vie humaine par l'industrie et la technologie a créé la société technologique, dans laquelle les requêtes technologiques règlent la vie des êtres humains. L'expansion des médias a facilité ce procédé selon lequel la technologie engloutit la vie

humaine. Comme l'a écrit Ellul dans son ouvrage principal, *La Technique : L'enjeu du siècle* :

La technique a progressivement gagné tous les éléments de la civilisation. [...] l'homme lui-même est gagné par la technique, il devient un objet de la technique. [...] la technique qui prend l'homme pour objet est bien au centre de la civilisation, et nous voyons cet extraordinaire événement, qui semble n'étonner personne, formulé fréquemment en désignant la « civilisation technique ». La formule est exacte, il faut en mesurer l'importance: civilisation technique, cela signifie que notre civilisation est construite par la technique (fait partie de la civilisation uniquement ce qui est l'objet de la technique), qu'elle est construite pour la technique (tout ce qui est dans cette civilisation doit servir à une fin technique), qu'elle est exclusivement technique (elle exclut tout ce qui ne l'est pas ou le réduit à sa forme technique).

– Ellul (1990, p. 116)

Les quatre piliers de la vie moderne — la technologie, la société, l'humanité et les médias — ont atteint l'entière interaction, à la fois horizontalement et verticalement, de ce fait influençant la politique, l'économie et la culture. Ce faisant, elles sont allées au-delà de la monopolisation et le genre de totalitarisme dépeint par George Orwell (1903-1950) dans son œuvre classique, *1984*. Toutefois, l'effondrement de la démocratie totalitaire soviétique a symbolisé la capacité de la nature humaine multiple à résister aux systèmes unidimensionnels et répressifs. La mondialisation a permis la formation d'une collectivité nouvelle, laquelle englobe géographiquement toute l'humanité et tous les aspects de la vie, dont l'économie, la culture, la politique et même l'éthique.

LA RÉVOLUTION DE L'INFORMATION

En 1973, le sociologue Daniel Bell a prédit la venue de ce qu'il a appelé la « société postindustrielle » (Bell, 1973). Il a pressenti le changement de l'humanité, d'une centralisation de fabrication et de production vers la transformation, le recyclage et les services. De manière intéressante, dès 1951, l'économiste



et historien canadien Harold Innis (1894-1952) s'est rendu compte que les événements allaient au-delà de l'épanouissement de la société industrielle en société postindustrielle. Selon Innis, la technologie de la communication devait avoir un effet sur l'avenir. Il a commencé son discours présidentiel à la Société royale du Canada en 1947 par cette phrase : « La civilisation occidentale a été fortement influencée par la communication » (Innis, 1951, p. 3). Aujourd'hui, on trouve une grande variété d'ouvrages et de nombreux penseurs ont écrit sur ce sujet. La structure imaginée par Bell explique encore mieux la nature de cette catégorie de société.

La nouvelle société de l'information, selon Bell, possède trois caractéristiques principales : 1) elle doit devenir une société de services plutôt que de demeurer une société qui crée des produits de base ; 2) elle concentre sa codification du savoir théorique pour l'innovation en technologie ; 3) elle crée une nouvelle « technologie intellectuelle » qui sert de clé pour l'analyse des systèmes et la théorie de la décision (Bell, 1979, p. 163). Bell a écrit : « lorsque la connaissance se trouve mêlée à une forme systémique dans la transformation appliquée des ressources (par l'invention ou le dessin social), alors l'on peut dire que la connaissance, non pas le labour, est la source de la valeur » (Bell, 1979, p. 168). En d'autres mots, dans cette nouvelle société, le savoir est la principale commodité échangée sur le marché. Et de la même manière que le capital et le travail composaient les éléments principaux d'une société industrielle, l'information et le savoir se trouvent au cœur de notre propre société d'information.

Le Canada offre un bon exemple d'une société d'information. Statistique Canada a signalé qu'en 1995 le nombre d'employés était de 10 673 600. Ce nombre excluait les propriétaires ou les partenaires d'entreprises non incorporées et les professionnels, les travailleurs autonomes, hommes et femmes au foyer, les personnes travaillant à l'extérieur du Canada, le personnel militaire et les œuvraient temporaires. De ce nombre, 8 174 900 personnes œuvraient dans l'industrie du



service et seulement 1 675 900 travaillaient dans des usines (Statistique Canada, 1996, p. 395). Une autre information révélatrice est l'usage des ordinateurs. Dès « 1995, on estimait que 3,4 millions de Canadiens — 17 % de la population — utilisait Internet » (Statistique Canada, 1996, p. 376).

De nouveaux penseurs ont abandonné le concept de « société postindustrielle » entièrement, car ils le jugent trop vague et il sous-entend que la nouvelle société est une continuité du passé. Par exemple, le chercheur japonais Masuda a écrit : « La société d'information deviendra le nouveau modèle de société humaine, complètement différente de la société industrielle actuelle » [traduction libre] (Masuda, 1990, p. 3). Masuda alléguait que dans cette nouvelle société, « l'utilité de l'information », c'est-à-dire une infrastructure publique fondée sur l'informatique, remplace l'usine ; la « frontière du savoir » devient le marché potentiel ; la collectivité bénévole remplace la philanthropie privée et les entreprises publiques ; les institutions sociales horizontales, telle la société civile, remplacent les institutions publiques verticales centralisées ; et l'esprit de « globalisme », c'est-à-dire « une symbiose dans laquelle l'homme et la nature peuvent vivre ensemble dans l'harmonie » remplace « l'esprit de renaissance de la libération de l'être humain » (Masuda, 1990, pp. 4 et 10).

Un grand nombre de personnes partagent cet optimisme. Cependant, certains de ceux qui acceptent ce principe de base croient également que la société de l'information a accordé une place importante aux médias et ce, à son propre détriment. Les médias déterminent le ton et fixent le discours, et plusieurs pourraient voir la nouvelle société de l'information comme un océan vaste, mais peu profond. Weizenbaum, qui a été très productif dans les années 70 en expérimentant et travaillant sur l'intelligence artificielle, a été jusqu'à qualifier la révolution informatique « d'explosion du non-sens » (Postman, 1992, p. 116 ; voir également Weizenbaum, 1976).

Peut-être est-ce la conclusion naturelle du mode industriel de production. Marx a remarqué que « ce que l'on appelle



développement historique repose somme toute sur le fait que la dernière forme considère les formes passées comme des étapes menant à son propre degré de développement » [traduction libre] (extrait de *Contribution à une critique de l'économie politique*, cité dans Godelier, 1978, p. 250). En d'autres mots, aucune époque historique n'est entièrement inédite ou ne se trouve en contradiction radicale avec la précédente. Même lorsque Ibn Khaldun utilisait la notion de la « nouvelle création », il voulait qu'elle fasse connaître l'avènement d'un défi jusque-là insoupçonné et il s'est alors tourné vers l'histoire à la recherche d'une réponse adéquate. Le danger en étant entièrement d'accord avec Masuda est qu'en cours de processus, le point de vue devient ahistorique. Même si la société de l'information semble constituer notre avenir, elle a ses racines dans le passé. Il est donc logique de se questionner sur les racines de cette nouvelle société.

Comme indiqué au début de cet ouvrage, une année importante pour la société de l'information et pour la civilisation fut 1989, avec l'invention du *World Wide Web*, comparable en importance aux révolutions industrielle et agraire pour les sociétés industrielles et agraires. Ce moment devint important car, au cours de cette année, le mode de penser l'information, la production et les règles du jeu s'amalgamèrent. Mais, à l'instar des révolutions précédentes, l'invention du *World Wide Web* était précédée par l'histoire. Elle plonge ses racines dans une série d'événements qui s'étirent sur au moins deux décennies. En 1965, le département américain de la défense a chargé l'*Advanced Research Project Association* de faire de la recherche sur le « réseau coopératif du partage du temps d'ordinateur²² ». Tôt en 1969, les chercheurs de quatre universités américaines ont organisé le premier réseau, ARPANET, en reliant les universités de Stanford, de Utah, de Californie à Los Angeles et à Santa Barbara. Dès lors, le réseau s'est littéralement élargi de minute

²² Comme on peut s'y attendre, cette information fut obtenue sur le *World Wide Web* même.

en minute. En 1973, ARPANET est devenu international en reliant le réseau américain au University College de Londres et au Royal Establishment de Norvège. En 1979, trois étudiants diplômés de la Caroline du Nord ont mis sur pied le premier groupe de nouvelles USENET et ont ouvert les portes du réseau au public. En 1986, l'université Case Western Reserve a créé le premier *freenet* pour usage public général. La société mondiale était née. Peu de temps après, en 1989, Tim Berners-Lee a inventé le *World Wide Web*, lequel est, de fait, la fondation de la société d'information mondiale. L'année suivante, ARPANET était interrompu et un « espace supérieur » devenait gratuit pour tous.

78
→

Dès 1994, environ 50 millions de personnes étaient branchées à Internet et le nombre augmente chaque seconde. Si le moyen est le message, alors le *web* est le message de l'avenir (Markoff, 1995). Une nouvelle arène qui permet l'actualisation du potentiel humain voyait le jour, et si les civilisations sont le meilleur forum pour une telle actualisation, alors une nouvelle civilisation était née. Contrairement aux civilisations antérieures, lesquelles s'étendaient à des régions précises de la Terre, la nouvelle civilisation couvre le globe entier et a intégré toute l'humanité et toute autre civilisation.

LES CARACTÉRISTIQUES DE LA NOUVELLE CIVILISATION

Il semble y avoir un paradoxe majeur dans le débat jusqu'à maintenant, lequel apparaît comme une contradiction. Si la mondialisation a créé une nouvelle phase de la civilisation humaine, pourquoi affirme-t-on qu'il y a une civilisation et plusieurs civilisations ? Je dois revenir à la définition de la civilisation présentée au chapitre précédent pour trouver la réponse.

La civilisation est un état qui permet un procédé de production concomitant de pouvoir politique, de richesse économique, de valeurs culturelles, voire de souvenirs. Ceci est l'universalité d'un milieu civilisationnel. Une civilisation peut,

en même temps, s'étendre à diverses régions qui possèdent leur spécificité culturelle. Ce qui est important, c'est que les civilisations permettent aux différents éléments d'élaborer un système de compréhension et de symboles qui fournit l'identité individuelle et une perception commune de la collectivité imaginée — qui donne du sens à la vie pour ceux qui y participent. Le milieu civilisationnel agraire et son système historique ont permis aux Chinois, aux Égyptiens, aux Indiens et aux Persans de créer leurs propres systèmes de compréhension tout en optant pour le mode agraire de production (cultures).

Cette capacité était même applicable à un système idéologique prépondérant. Par exemple, le milieu civilisationnel agraire et islamique ont permis les systèmes de vie collective autant locaux que régionaux. Les Abbassides (750-1258) de Bagdad, les Mamelouks (1253-1516) d'Égypte et les Maures d'Espagne (711-1492) avaient tous adopté l'islam et l'agriculture, et chaque dynastie a développé son propre mode de production de civilisation. Il en va ainsi avec le mode industriel moderne de production. Les pays du G-7 utilisent le même mode de production (fabrication) et pourtant, chacun d'entre eux maintient sa structure culturelle et ses coutumes distinctes.

Parce que la mondialisation a créé une corrélation très intense et complexe entre ses unités membres, plusieurs s'attendaient à une homogénéisation. Si homogénéisation il y a, elle se trouve dans la langue. L'anglais est devenu la langue du monde globalisé. De fait, un récent rapport du *New York Times* sur la prédominance de l'anglais en Europe conclut que :

La montée de l'anglais en Europe est si forte que quelques-uns ont suggéré qu'elle puisse un jour devenir la langue universelle du continent, reléguant les autres langues d'Europe au rôle de dialectes régionales, de la même façon que des langues comme l'italien, l'allemand et même l'anglais ont dominé pendant l'industrialisation du XIX^e siècle. [Traduction libre]

— Tagliabue (1998, p. 1)

L'anglais est le moyen de communication de la mondialisation, mais le fait que tous puissent parler en anglais ne signifie

pas que le monde soit homogène. À un certain moment dans l'histoire islamique, presque tous parlaient arabe et pratiquement tous les gens de plume rédigeaient en arabe, mais cela n'indique pas une civilisation homogène. La mondialisation pourrait inaugurer un monde symbolisé par « une civilisation, plusieurs civilisations », si bien décrit par Gress :

Un monde entièrement moderne pourrait avoir autant, ou plus, de civilisations que le monde prémoderne parce qu'une civilisation n'est pas simplement une affaire de démocratie, de science et de capitalisme, mais de démocratie, de coutumes, de littérature, de pédagogie, de structure familiale et une façon particulière de faire face à ce que les chrétiens appellent les quatre derniers événements : la mort, le jugement, le paradis et l'enfer. La modernité [lire « mondialisation »] ne changera pas ni ne détruira la condition humaine, à laquelle chaque culture fournit ses propres réponses. [Traduction libre]

– Gress (1997, p. 526)

Une civilisation avec, comme fondation, le mode de production de l'information (processus et recyclage), incluant plusieurs civilisations, chacune possédant son propre ensemble d'idées et de symboles, constitue la condition humaine actuelle. Comment peut-on expliquer cette condition ? Fukuyama, dans cet extrait, a bien commencé à répondre à la question :

Une société construite autour de l'information tend à produire plus de liberté et d'égalité, deux choses auxquelles les gens donnent plus de valeur dans une démocratie moderne. La liberté de choix a explosé en tout, des canaux du câble aux magasins-entrepôts où tout est vendu à prix réduit en passant par les amis rencontrés sur Internet. Les hiérarchies de toutes sortes, politiques et commerciales, ont subi de lourdes pressions et ont commencé à s'effondrer. [Traduction libre]

– Fukuyama (1999, p. 55)

Je pense que « liberté et égalité » sont prisées par tous, que ce soit dans une démocratie moderne ou tout autre genre de régime. Pour garantir et préserver la liberté et l'égalité, il faut un cadre constitutionnel qui, pour l'instant, fait défaut au niveau planétaire. Au niveau pratique, le concept de pluralisme rend les caractéristiques principales de la civilisation de l'information avec plus de précision, car la pluralité peut exister et



même prospérer dans l'anarchie, c'est-à-dire, un domaine décentralisé et acéphale, où il n'y a pas de gouvernement central. Le monde demeure un domaine de libre service où les États indépendants établissent leur programme et formulent les règles du jeu.

Le monde globalisé tolère la pluralité sous diverses formes. Premièrement, la mondialisation a fait augmenter le nombre de joueurs dans la sphère publique. En politique, à l'échelle internationale, il y a de nombreux centres de pouvoir et une variété d'acteurs sur la scène planétaire. Dans l'économie, la production s'est décentralisée, faisant place aux multiples producteurs dont le travail se base sur le partage de la production. Dans la culture, les normes non occidentales ont pris de l'importance à cause de la notion de multiculturalisme. Deuxièmement, la mondialisation a secoué le métarécit de la modernité, permettant aux gens de prendre différentes voies vers la vérité. Elle a rendu possible le fait de jeter un défi aux constructions intellectuelles fondées sur la notion moderne de la réalité. Deux points importants dans lesquels tout ceci se déroule viennent à l'esprit : l'un est le champ de la représentation occidentale des systèmes et des civilisations culturels non occidentaux ; et l'autre concerne les rapports hommes-femmes. Les deux thèmes avaient été débattus avant la montée et l'essor de la mondialisation, mais la question hommes-femmes a entraîné la prolifération de nouvelles voix.

Plusieurs ont lancé un défi à la domination occidentale et à l'impérialisme, mais Edward Said a été le plus éloquent et systématique. Dans son ouvrage, *Orientalism* (Said, 1978), il a montré comment une démarche complexe, consciente, et parfois inconsciente, a produit une construction appelée l'« Orient ». L'orientalisme, pour employer les mots de Said, est « une manière occidentale de dominer, de restructurer et d'imposer son autorité sur l'Orient » [traduction libre] (Said, 1978, p. 3). Ce qui est important et pertinent à notre débat est que Said soit allé au-delà de la condamnation partisane de l'Ouest. Il a montré comment non seulement la notion de l'Orient mais



également celle de « l'Ouest », elle-même, sont des constructions et sont imaginaires :

J'ai débuté avec l'hypothèse que l'Orient n'est pas un fait inerte de la nature. Ce n'est pas simplement là, tout comme l'Occident lui-même n'est pas simplement là non plus [...]. Par conséquent, tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, un imaginaire et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence face à l'Occident. [Traduction libre]

– Said (1978, pp. 4-5)

Par la suite, il a fait une présentation détaillée de ces célèbres écrivains occidentaux qui ont participé à cette construction.

Le féminisme est l'autre voix qui a lancé un défi à la domination occidentale et à l'impérialisme. Tout particulièrement, il a lancé un défi au double standard contenu dans l'affirmation de la valeur à la fois du citoyen autonome, égal et indépendant dans un monde politique et la continuité de l'autorité patriarcale dans la famille bourgeoise. Cette tension réside au cœur de la critique féministe, comme l'a si bien rapporté Lawrence Stone (1979) dans son étude sur l'origine et l'évolution de la famille bourgeoise. Comment peut-il y avoir égalité et consentement dans la vie politique et inégalité et hiérarchie dans la famille ? Ceci est un seul des aspects du criticisme féministe du monde construit de la modernité. La question de la sphère publique en est un autre.

Benhabib s'est chargé de présenter une autre compréhension de l'espace public, qui prend en considération la dimension homme-femme et qui est différente de celles de Hannah Arendt et de Jürgen Habermas. Benhabib a apprécié les notions de Arendt sur la « vertu civique », ou « vertu républicaine », lesquelles respectent l'action et le langage, et « l'espace public discursif » de Habermas dans lequel réorganiser les sociétés capitalistes pour raviver le socialisme démocratique. Mais Benhabib précisait que les deux continuaient à opérer avec une distinction unique entre le privé et le public, l'interne et l'externe. « Mettre au défi la distinction de la morale contemporaine et le discours politique, au point de privatiser ces



problèmes, est au cœur des luttes des femmes qui ont l'intention de rendre ces questions publiques » [traduction libre] (Benhabib, 1992, p. 110). Comme l'ont suggéré Benhabib et d'autres féministes, c'est une dure besogne car, malgré l'émergence du mouvement des femmes et l'entrée en bloc des femmes sur le marché du travail, les théories politiques contemporaines et sociales persistent dans leur refus de s'adapter aux changements de la scène publique (Landes, 1998). Elles continuent à opérer dans le cadre de la modernité.

Deux questions semblent indiquées. Premièrement, je ne crois pas que les critiques de Said et des féministes à l'encontre de l'impérialisme et de la modernité soient les sous-produits de la mondialisation : plutôt, la mondialisation a favorisé la propagation de leur cause. Comme nous l'avons suggéré auparavant, Nietzsche avait déjà entamé un important questionnement sur la modernité et ses hypothèses fondamentales. Une foule de chercheurs occidentaux et non occidentaux ont lancé une campagne englobante de critiques et parfois de condamnations, mais la mondialisation a mis fin à l'Histoire telle qu'on la comprenait dans la modernité et son projet. Deuxièmement, même si ces critiques occupent une place justifiée et importante dans notre conscience civilisationnelle en plein essor, elles ne doivent pas être pris à l'extrême. L'inverse de l'orientalisme est aussi malsain que l'orientalisme même et l'intolérance des femmes est aussi peu acceptable que les constructions machistes. Le milieu culturel et les collectivités régionales sont des agglomérations d'êtres humains avant d'être orientaux ou occidentaux et ainsi de suite. Les individus sont des êtres humains avant et au-delà de leur masculinité ou leur féminité. On ne comprend jamais aussi bien la chose qu'en devenant parent. Vous ne pensez jamais à votre enfant en terme de masculin ou féminin, même si vous ne le dites pas, à cause de la pression sociale qui préfère l'un ou l'autre : ici, les féministes ont raison de dire que l'on est conditionné à préférer l'un à l'autre. L'orientalisme à l'inverse ou le féminisme à l'inverse sont aussi



malsains que les constructions que ces critiques cherchent à corriger.

La mondialisation ne doit pas être vue comme une occasion de vengeance mais d'un différent départ. Maintenant que les forces de la mondialisation ont fourni une *tabula rasa*, il faut faire attention de ne pas aller à l'autre extrême. La mondialisation n'a pas renoncé à toutes les répressions ni à toutes les frontières. Par exemple, elle ne peut pas transgresser la loi fondamentale de la logique, de l'éthique et de l'aspiration, c'est-à-dire les fondements des trois catégories de rationalité détaillées au chapitre 2. À la place, elle a donné une chance à leur matérialisation combinée. Plusieurs des règles du jeu de la mondialisation ont un pouvoir et un attrait libérateurs, mais il ne faut pas les voir comme étant entièrement permissives et anarchiques.

PLURALISME POLITIQUE, MULTILATÉRALISME

Le monde occidental reconnaît les acteurs enclins à la souveraineté dans la sphère publique. La mondialisation a introduit une pluralité d'acteurs. La souveraineté n'est plus la caractéristique prépondérante des relations internationales. Les frontières ont perdu leur signification traditionnelle. Autrefois, la régie internationale signifiait la volonté collective des grands pouvoirs, exprimée par des concepts tels « le grand jeu » et « politique de pouvoir ». Le 27 mai 1999, le procureur du Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie a condamné un dirigeant de l'État pour violation des « lois ou coutumes » de guerre, selon l'article 18 du Code du Tribunal. Cette décision à la fois historique et d'une certaine façon inhabituelle est très révélatrice. Le procureur en chef des crimes de guerre, la juge canadienne Louise Arbour, a précisé que non seulement le président yougoslave Slobodan Milosevic, mais également quatre autres membres de l'élite au pouvoir de Belgrade étaient coupables de crimes contre l'humanité, notamment des meurtres de 340 Albanais kosovars, de



740 000 déportations et de persécution généralisée et systématique. L'État ne jouissait plus d'impunité comme autrefois. Les normes de conduite convenable ne sont plus réglées par l'État.

La conduite des affaires mondiales est devenue trop complexe pour demeurer dans les mains d'un seul État, ou même d'un petit groupe d'États. Il faut les efforts combinés d'acteurs, de l'État ou non. Le dialogue national et international entre les États et les organismes est le premier pas dans la prise en charge des nouveaux défis publics en émergence, telle fut l'importante conclusion tirée après un congrès de deux jours à Ottawa (1^{er} et 2 octobre 1998), dont le thème était *Policy Research : Creating Linkages*, auquel participèrent plus de 500 universitaires et spécialistes. Il est également intéressant de noter que le traité contre les mines antipersonnel, signé à Ottawa en décembre 1997, a été l'aboutissement d'un effort conjoint des organismes non gouvernementaux et des gouvernements de puissances de taille moyenne. Le ministre canadien des Affaires extérieures, Lloyd Axworthy, fut très clair lorsqu'il attribua le succès et la rapidité de ce procédé à une « coalition unique de gouvernements, de la société civile et de groupes internationaux » [traduction libre] (Axworthy et Taylor, 1998, p. 190).

Un autre point révélateur est l'évolution du rôle du Conseil de sécurité des Nations Unies. Même si le Conseil devait agir et être le gardien de la représentation de la sécurité collective, en pratique (pour paraphraser Lester Pearson), la sécurité collective s'est dégradée jusqu'à devenir la sécurité sélective et le Conseil de sécurité est devenu le club privé des grandes puissances. Pendant les 40 premières années de l'existence des Nations Unies, on a eu recours au droit de veto environ quatre fois par année, alors qu'au cours des 10 dernières années, on a fait appel au droit de veto six fois. Même les États-Unis se sentent obligés de justifier leurs « aspirations impérialistes » par l'intermédiaire des résolutions des Nations Unies. De même, les conférences de Rio (1992), du Caire (1994), de Beijing (1995) et de Tokyo (1997) visant à prendre des mesures concernant les plans pour le développement, la population, les



femmes et la gestion de risques pour la Terre, respectivement, montrent le multiculturalisme à l'œuvre. Cependant, les massacres au Ruanda en 1996 et la guerre dans l'ancienne Yougoslavie cette dernière décennie, surtout le bombardement de Belgrade par l'OTAN, lors de la crise des réfugiés kosovars, ont mis en évidence les limites du multilatéralisme et l'importance des politiques de pouvoir.

PLURALISME ÉCONOMIQUE, PARTAGE DE LA PRODUCTION

86



L'ordre économique postindustriel était déjà en gestation dans les années 70. Côté économique, le système Bretton Woods, lequel avait sauvé le système capitaliste mondial, atteignit sa phase finale²³. La charte FMI stipulait que le prix du dollar américain était fixé par rapport à l'or (au départ, 35 dollars américains pour une once) et que toutes les autres devises devaient être fixées par rapport au dollar américain. À moins qu'un pays ne présente un « déséquilibre fondamental » dans sa capacité de payer (habituellement expliqué par un déficit ou un surplus « important et soutenu ») et n'ait obtenu l'approbation du FMI pour changer la valeur fixée de sa devise, la nation aurait maintenu le taux d'échange pour l'achat ou la vente de dollars américains, la devise de réserve.

La création de la Banque mondiale et de ses agences pour octroyer des prêts à plus long terme fut également perçue comme faisant partie intégrante du système Bretton Woods. Des prêts à plus court terme étaient accordés par le FMI. Les effets perturbateurs de la spéculation et les continuels déficits

²³ Le système Bretton Woods fait référence à l'arrangement économique après la Deuxième Guerre mondiale pour sauvegarder l'économie mondiale. Après la Deuxième Guerre mondiale, l'économie de la planète se distinguait par des restrictions dans les échanges et les investissements, par des industries décimées en Europe et au Japon et par un système de taux de change dans lequel la valeur des devises était biaisée. En 1944, quelque 24 nations se sont rassemblées à Bretton Woods, au New Hampshire, pour tirer les grandes lignes d'une stratégie d'après-guerre afin de revitaliser l'économie mondiale. En 1947, on créait l'Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce (GATT), la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (la Banque mondiale) et le Fonds monétaire international (FMI).

américains dans l'équilibre des versements furent interprétés comme étant la cause directe de la chute du système en 1973. Le dollar américain était la clé de la devise de réserve et les États-Unis hésitaient à la dévaluer malgré les déficits continuels. Toutefois, les pays qui avaient des surplus ont choisi d'accroître leur capital plutôt que de le réévaluer. Tandis que le déficit américain persistait, la réserve de dollars américains retenue à l'étranger s'est accrue, respectivement au besoin pour une devise de réserve. Quelques pays ont vu les États-Unis comme un pays qui abuse de ses privilèges pour mettre en circulation la devise de réserve et qui obligent les autres pays à financer ses déficits. L'augmentation du prix de l'or et le refus de l'Allemagne et du Japon de réévaluer leurs devises furent la goutte qui fit déborder le vase. La faiblesse fondamentale de ce système fut qu'il laissait l'inquiétude de la liquidité internationale encourager les banques étrangères centrales à détenir des dollars américains. Il empêchait d'autres nations de réévaluer leurs devises afin d'éliminer leurs surplus. Finalement, la confiance dans le dollar américain en tant que devise de réserve fut durement éprouvée.

Tout comme les 24 nations rassemblées à Bretton Woods au New Hampshire en 1944 ont conclu que l'économie de l'après-guerre constituait une nouvelle création, il en fut de même pour le monde en 1994, lors du 50^e anniversaire du système Bretton Woods. À ce moment-là, il fut conclu qu'un nouveau paradigme était nécessaire pour permettre le libre échange des devises à un taux fixe entre les nations. Lors de son sommet de Naples, le G7 a posé les questions suivantes : « Quelle structure d'institution sera requise pour faire face aux défis du XXI^e siècle ? » et « Comment pouvons-nous adapter les institutions existantes et construire de nouvelles institutions pour garantir la prospérité et la sécurité futures de notre peuple ? » (GSS, 1994). Le résultat fut la revitalisation de ce qui restait du système Bretton Woods sous la forme de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), avec 133 États-membres, selon la dernière estimation. Les délégués de Bretton Woods ont



également décidé que, en plus du FMI et de la Banque mondiale, une organisation internationale de commerce devrait être mise sur pied pour devenir le troisième pilier de l'ordre économique d'après-guerre. Une constitution pour une organisation internationale de commerce fut formulée à la conférence de la Havane, mais seuls l'Australie et le Liberia ont ratifié l'entente et seulement le chapitre de la constitution du GATT fut adopté, c'est-à-dire en tant que mesure « provisoire ». L'OMC fut établie en tant que partie intégrante de l'acte final de l'*Uruguay Round* du GATT, à Marrakech.

88



Je suis conscient que ce sont à l'origine surtout des économies occidentales qui ont conçu ces ententes, faisant en sorte que les soi-disant économies en développement suivent simplement le chemin tracé, mais un point mérite une attention particulière. Comme l'économie des pays du Sud-Est asiatique récemment industrialisés le démontre, lorsqu'un État est prêt et capable de prendre des risques et de jouer un rôle actif sur la scène mondiale, il peut bouleverser les règles du jeu, même si, à l'origine, il n'a pas participé à leur formulation. De fait, tous les acteurs notoires ont fait la démonstration de la double particularité de la bonne volonté et de l'habileté²⁴.

Le libre échange, le retrait des barrières, mais par-dessus tout le partage de la production composent les nouvelles règles du jeu dans la sphère économique. Le partage de la production veut dire l'internationalisation d'un procédé de fabrication auquel plusieurs pays participent à différentes étapes de la fabrication d'un produit déterminé. Alors que dans le partage traditionnel des tâches les États centraux fournissent le savoir-faire technique et ceux de la périphérie fournissent la matière première, dans le partage de la production quiconque est prêt à s'investir dans la sphère publique du cyberspace est admis au sein des unités de production. Le partage de la production

²⁴ Même Dieu désigne des personnes habiles et perspicaces comme prophètes : tous les prophètes étaient des membres respectés de leur collectivité avant d'être choisis. Par exemple, le prophète de l'islam, Muhammad ibn Abd Allah (570-632), était un marchand digne de confiance et couronné de succès avant d'être désigné comme prophète.

mondiale représente annuellement plus de 800 milliards de dollars au chapitre du commerce de produits fabriqués, ce qui équivaut à au moins 30 p. 100 du commerce mondial de tels produits. En outre, le commerce de composantes connaît un essor plus rapide que celui des produits finis, ce qui témoigne de l'interdépendance croissante des pays axés sur le commerce et sur la production (Yeats, 1998²⁵).

PLURALISME CULTUREL, MULTICULTURALISME

Le mot multiculturalisme invite à la reconnaissance et à la célébration des « autres », tels qu'ils sont, sans tomber dans le racisme sous des traits de rectitude. À l'ère de la modernité, le mot clé était *tolérance*. Cela voulait dire accepter la différence en « nous » et « eux » mais engageait les joueurs « à tolérer » et « à soutenir » leurs différences. Le nouvel âge de la mondialisation présume la légitimité de toutes les revendications de la vérité sauf le relativisme absolu. Un excès de relativisme affaiblit les fondements de toute proposition éthique et, en plus, les fondements moraux de la vie publique. La mondialisation a permis à ceux que l'on qualifiait de minorités de se faire entendre. Par ailleurs, le multiculturalisme est un concept paradoxal, exprimant à la fois la diversité et l'unité. La mondialisation inclut la diversité car elle permet l'expression spécifique du lieu et de l'identité, et elle inclut l'unité car elle favorise la notion du village planétaire. Sans un certain degré d'unité, l'humanité ne peut pas survivre, et sans diversité, la conformité et le manque de nouvelles perspectives vont prendre le dessus. Donc, la tolérance fait place à la célébration.

Plusieurs voient le multiculturalisme comme étant caractéristique d'une frontière nationale donnée. En fait, il progresse rapidement dans le domaine international. Comme pour le nouvel ordre économique, la quête d'un nouvel ordre

²⁵ Yeats, A.J. 1998. *Just how big is global production sharing*. Texte préparé pour la Banque mondiale, Banque mondiale, Washington, DC, États-Unis.



culturel a sa propre histoire. Comme nous l'avons déjà suggéré, le questionnement sur l'universalité du projet de la modernité a commencé il y a plus d'un siècle avec des philosophes comme Marx, mais il est devenu un important paradigme vers 1980 sous l'appellation de postmodernisme. L'ère du multiculturalisme est survenue avec l'émergence de l'économie de l'information postindustrielle, laquelle a remplacé les classes aristocratique, moyenne et ouvrière précédentes par l'élite de l'information, la classe moyenne et les marginalisés, ou la sous-classe. Le postmodernisme rejette les idéaux modernes de la rationalité, de la virilité, du génie artistique et de l'individualisme et privilégie l'anticapitalisme, le mépris de la moralité traditionnelle et la défense de l'égalitarisme radical (voir, par exemple, Docherty, 1993).

90



Les conséquences de ce nouveau mode de penser les aspects culturels de la civilisation globale peuvent être le mieux observées dans le domaine des études culturelles, où le discours sensible a remplacé les théories fondées sur des cas réels, ainsi que leurs spécificités et leurs abstractions, et utilise des structures plus générales, c'est-à-dire des idées d'identité. Comme Grossberg et ses collaborateurs (1992, p. 2) l'ont écrit : « Les études culturelles doivent demeurer ouvertes à toutes les possibilités inattendues, inimaginables voire non désirées. Personne ne peut espérer pouvoir maîtriser ces développements » [traduction libre]. La conséquence logique de la tendance dominante dans les études culturelles est de remplacer les classes par les « identités » en tant qu'agents de transformation sociale.

LA SPHÈRE PUBLIQUE MONDIALE, L'INTERNET

Aristote croyait que la *polis* offrait l'environnement parfait pour qu'une personne puisse actualiser son potentiel. Il pensait que l'humanité pouvait survivre sans la cité mais qu'une survie n'a jamais été le but ultime de l'humanité. Prenant en considération que la vie heureuse est « la fin principale d'une société, à la fois pour tous ses membres pris collectivement et pour

chacun d'eux en particulier » (Aristote, 1970, 1278b), l'humanité s'est débattue pour établir la cité parce que « les hommes ne s'associent pas en vue de la seule existence matérielle, mais plutôt en vue de la vie heureuse » (Aristote, 1970, 1280a). Pour dire ce que la vie heureuse entraîne, il faut une enquête distincte, mais il suffit de dire que l'élément important de la vie heureuse a une signification. La signification doit être formulée dans ce que nous appelons de nos jours la sphère publique. Lorsque quelqu'un a une vie heureuse, il a une forte notion d'identité. La modernité a produit cette signification avec ses trois caractéristiques de la raison universelle (rationalité²⁶), l'identité nationale (la structure de la nation-État²⁷) et l'industrie et le capitalisme²⁸. Cela fut exprimé par le moyen disponible le plus profitable, la presse écrite, qui a peu à peu créé une collectivité imaginée de membres cultivés qui lisaient les mêmes livres, revues et publications des autorités. À l'ère de la modernité, les « traditions orales » ont été remplacées par « l'autorité textuelle ». Auteurs et chercheurs ont pris la place des orateurs et la ville a pris la forme d'une nation-État, incluant la souveraineté, les gens (nation), le territoire et des frontières délimitées.

Les citoyens de l'État s'attendaient à devoir allégeance en retour des droits fondamentaux à la vie, propriété et liberté. Bien entendu, l'arène nationale a fourni la sphère publique pour la manifestation de ces droits. Le nouveau mode mondial de production de la civilisation, c'est-à-dire la révolution de l'information, a menacé certains piliers fondamentaux de cet agencement constitutionnel. Où est la tribune publique de nos jours ? Est-ce que le nouveau cyberspace a façonné la nouvelle sphère publique, qui se trouve maintenant à la disposition de quiconque ayant accès à un ordinateur, ce dernier devenant accessible dans des lieux publics aussi traditionnels qu'un café ? (On dit que

²⁶ Derrida a traité l'évolution de la rationalité utilitaire moderne en tant qu'idéologie moderne la plus importante (Derrida, 1982).

²⁷ Les ouvrages suivants montrent la centralité du nationalisme comme identité courante : Gellner (1983), Hobsbawm (1990) et Anderson (1991).

²⁸ Pour les corrélations entre modernité et capitalisme, voir Derek Sayer (1991).

même dans les États religieux, tels l’Iran et l’Arabie Saoudite, de nouveaux cafés (cafés Internet), dont les ordinateurs sont branchés à Internet, ont été ouverts et sont en pleine expansion.

De toute façon, qu’est-ce que la sphère publique ? Est-ce que la croissance des ONG a contribué à la croissance de la sphère publique mondiale ? Internet a-t-il engendré une nouvelle société civile ? Y a-t-il une différence entre la société civile et la sphère publique ? Qu’est-ce que le *World Wide Web* ? Celui qui se fait le mieux entendre quand vient le temps de parler du traitement des questions sur la société civile et la sphère publique est sans aucun doute Habermas. Pour Habermas,

la sphère publique bourgeoise peut être tout d’abord comprise comme étant la sphère des personnes privées rassemblées en un public [...] réglementée par l’autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même, afin d’être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l’échange, sur le terrain de l’échange des marchandises et du travail social [...] . Le médium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l’histoire : c’est l’usage public du raisonnement.

– Habermas (1993, p. 38)

Il fait référence à l’espace dans lequel les pouvoirs en place tolèrent et respectent le débat et l’interaction, mais plus que tout, l’espace dans lequel ils acceptent une évaluation critique de l’exercice de leur pouvoir.

Toutefois, la sphère publique se distingue de la société civile. La sphère publique concerne l’exercice du pouvoir et est donc liée aux pouvoirs, alors que la société civile ne relève pas directement du pouvoir. La sphère publique représente le domaine dans lequel l’État et la société négocient les frontières entre eux [établissent des barrières autant pour les citoyens que pour les dirigeants. L’accès à la sphère publique dépend de la tolérance de l’État et l’assurance offerte qu’une telle tribune demeure à la disposition des citoyens et des groupes de société civile. Autrement dit, bien que la société civile définisse la sphère de ses activités par les initiatives et les efforts de ses membres, la sphère publique est à la merci des dirigeants.



Donc, la société civile a toujours existé, nonobstant la structure de l'État, qu'elle soit démocratique, oligarchique ou autoritaire, mais la sphère publique ne s'épanouit que dans des sociétés ouvertes et démocratiques. De fait, la « société civile » fait référence, pour utiliser le langage de Habermas, aux « associations, organisations et mouvements qui, émergeant plus ou moins spontanément et s'harmonisant à l'écho des problèmes sociétaux résonnant dans la sphère de la vie privée, distillent et transmettent de telles réactions de manière amplifiée à la sphère publique » [traduction libre] (Habermas, 1996, p. 367). Il a constaté avec justesse que la sphère publique n'aurait pu se réaliser sans la modernité, mais il faut ajouter que la modernité a fait de la notion de la sphère publique un phénomène général et universel par l'entremise du mouvement constitutionnel et du mouvement parlementaire du XIX^e siècle et de la démocratisation du XX^e siècle. Les Athéniens de la Grèce antique avaient une sphère publique et des pouvoirs acceptés par les dirigeants, mais cela n'était accessible qu'aux citoyens, pas aux barbares ni aux esclaves. En faisant la propagande de l'isonomie universelle, du gouvernement constitutionnel, des droits de l'homme, des démocraties pluralistes, de la franchise universelle et du règlement civil des litiges, la modernité a encouragé l'émergence de la sphère publique franchisée.

La mondialisation a-t-elle contribué à la croissance de ce phénomène ou l'a-t-elle affaibli ou détruit ? La réponse à cette question est paradoxale. Le *World Wide Web* a certainement aidé à la croissance des sociétés civiles. Il est devenu la nouvelle sphère publique, quoique pour certains il ne soit qu'une sphère publique virtuelle. Sa croissance est phénoménale. Les responsables du *Clever Project* du centre de recherche Almaden d'IBM à San José, Californie, prétendaient dans *Scientific American* que « chaque jour le *World Wide Web* croît d'un million de pages, s'ajoutant aux centaines de millions de pages déjà accessibles » (MCP, 1999, p. 54). Alors que « l'autorité textuelle » perd sa foi, la collectivité écrite est remplacée par la « collectivité virtuelle » et la « sphère publique virtuelle » au sein desquelles

des gens de partout dans le monde discutent et commentent différentes questions, incluant le sens de la vie. En élargissant le sujet du débat et en admettant plus de participants, le *World Wide Web* a contribué à l'accroissement de la liberté (en offrant plus de choix et en donnant aux gens les moyens de faire ces choix) et de l'égalité.

Est-ce que ce nouveau pluralisme, l'augmentation du nombre de joueurs mondiaux, la multiplication des règles du jeu et les revendications de nombreux porte-parole culturels mèneront à un monde plus collaborationniste ou à un monde de discorde et de compétition ? En surface, la politique de l'identité est devenue la caractéristique la plus importante du monde contemporain, au point où, pour rappeler la devise féministe des années 70, même « le personnel est politique ». Mais en réalité, il semble que cette notion du « politique » soit tordue. Politiser un élément est une chose, le regarder politiquement parce que la politique fait partie de notre existence en est une autre. Comme Elshtain l'a si bien écrit :

Être politique diffère d'être directement et d'une manière flagrante politisé — être fait pour servir les intérêts et les buts imposés par les groupes de militants, que ce soit au nom d'une sensibilisation raciale élevée, d'une véritable moralité biblique, de l'androgénie, de l'estime de soi thérapeutique ou de toutes les autres formes d'enthousiasme dans lesquelles nous nous noyons. [Traduction libre]

— Elshtain (1995, p. 81)

« Être politique » provoque la montée de la civilité responsable alors que « être politisé » mène à l'extrémisme. La mondialisation a le potentiel de réaliser les deux. Comme nous allons le voir, quelques-uns prétendent qu'elle doit mener à la radicalisation de « la politique », expliquée par des notions telles que l'affrontement des civilisations, un sujet de débat dans la prochaine section.



AFFRONTEMENT OU DIALOGUE ENTRE LES CIVILISATIONS

Ceux qui définissent les termes du débat ne donnent pas seulement le ton, mais également la structure du discours. Historiquement, à la veille de toute nouvelle création, on entend à la fois les prophètes de malheurs et les prophètes de bonheur. En 1798, Thomas Robert Malthus a écrit un pamphlet sur la population. En se basant sur l'hypothèse que la population grandit plus rapidement que les réserves alimentaires, le pamphlet prédisait que le Royaume-Uni aurait à faire face à la famine. Cela donna le ton et définit le discours pendant longtemps, quoique l'auteur fut dans l'erreur. Au même moment, les révolutionnaires français présentaient un discours différent, celui « de la liberté, de l'égalité et de la fraternité », qui appuya l'humanité dans sa lutte contre les injustices de l'oligarchie, de l'autocratie, de la ploutocratie, du totalitarisme et de la tyrannie. Les révolutionnaires français ont également déclaré le droit du peuple à prendre part à la vie publique de leur patrie en tant que citoyens plutôt que simples sujets, mettant en marche ce que Gasset (Gasset, 1960, p. 91) a appelé plus tard « la révolte des masses ». Les deux paradigmes ont perduré sous la forme de traditions conservatrices et révolutionnaires et les deux nous ont aidés à équilibrer nos vies devant les défis.

Et maintenant ? Comme nous l'avons vu plus haut, l'humanité doit faire face à une autre nouvelle création. Des réactions analogues sont apparues. Huntington a prédit avec pessimisme que l'avenir de la civilisation humaine est rempli d'affrontements des civilisations. Son paradigme s'appuie sur cinq hypothèses :

❖ « Il est humain de haïr », d'où l'ubiquité des conflits (Huntington, 1996, p. 130).

❖ « L'autre » sous la forme de tribu, race et civilisation est source d'insécurité.

- ✿ La quête des hommes de dominer les autres ainsi que le territoire, la richesse et les ressources demeure une source de conflit.
- ✿ La modernisation socioéconomique de l'individu a engendré l'aliénation et le démembrement, créant par le fait même le besoin d'identités sociales.
- ✿ Les individus ont de nombreuses identités, lesquelles se renforcent ou s'opposent.

Je ne ferai pas une évaluation critique de ces hypothèses mais je dirai que la première présuppose un monde hobbesien dans lequel les personnes sont prêtes à s'entretuer, alors que les autres impliquent une vision culturelle déterministe de la nature humaine. L'émotion humaine et les catégories culturelles sont limitées dans le temps et l'espace. Elles nécessitent une investigation minutieuse.

Huntington (Huntington, 1996, p. 91) offre une explication historiciste de la rencontre des civilisations comme n'étant rien d'autre que compétition et affrontement. « La distribution des cultures dans le monde reflète la distribution du pouvoir. Le commerce peut suivre ou ne pas suivre le drapeau, mais la culture suit presque toujours le pouvoir. » [Traduction libre]. Alors que « l'Occident demeurera la civilisation la plus puissante durant les premières décennies du XXI^e siècle » [traduction libre] (Huntington, 1996, p. 90), la conclusion naturelle serait de dire que le monde doit se conformer à la culture américaine. Parce que certains tiennent à leur identité culturelle locale, un affrontement des civilisations est inévitable.

Cependant, plusieurs chercheurs notoires ont réfléchi différemment à cette nouvelle phase de l'histoire humaine. Bien avant le débat actuel sur l'affrontement des civilisations, Habermas a déclaré que « ce qui est épuisé, c'est le paradigme de la philosophie de la conscience » et nous a pressés d'opter pour un « paradigme de l'intercompréhension » (Habermas, 1988, pp. 350-351). Le concept clé repose sur la dernière phrase,



surtout sur la notion de « mutuel ». Il présuppose la nécessité d'être deux pour avoir une union, « nous » et les « autres ». Un nouveau paradigme d'entente mutuelle ne signifie pas l'élimination de l'autre. Cela serait logiquement et concrètement impossible. Des tentatives pour assimiler des enfants autochtones à la culture « blanche chrétienne » dominante en Amérique du Nord a eu pour conséquence l'aliénation tragique, le déracinement et la ségrégation. L'ironie est que, si l'expérience avait réussi et si tous les autochtones avaient été assimilés, je ne pense pas que cette assimilation aurait amélioré la culture humaine mais aurait plutôt engendré des personnes morales homogènes, si brillamment imaginées dans 1984 de Orwell. De telles sociétés, si jamais elles existaient, seraient l'ultime manifestation de la domination — par exemple, une forme de vie particulière et un mode de rationalité.

Dans une société libre de toute hégémonie et de toute domination, la diversité des opinions et la variété sont naturelles. On trouve ici une distinction importante que la culture politique persane fait entre deux objectifs de la vie publique : le premier se nomme *jahangiri*, traduit par « conquête » ou « empire » et l'autre *jahandari*, ou « État, administration et civilisation ». Le paradigme de l'affrontement des civilisations mène à la conquête. Remarquez les tragiques affrontements provoqués par Alexandre le Grand, Gengis Khan, Napoléon, l'Occident lors de son premier contact avec les autochtones du nouveau continent et ailleurs dans le monde et, le pire de tous, celui de Hitler. Leurs plus importantes réalisations ont été la conquête, la tragédie et les blessures historiques. Le dialogue, au contraire, mène à l'interaction et à l'apprentissage, ce qui a pour conséquence la croissance mutuelle et la création de la civilisation. Il permet la croissance de nombreuses dimensions de l'humanité et l'actualisation de tout son potentiel, comme expliqué au chapitre 2, lequel, à la fin, mène au *jahandari*. *Jahandari* et *jahangiri* sont reliés parce qu'une civilisation a besoin du *jahangiri* pour établir le cœur de l'État, définir son propre monde et faire connaître sa présence,

mais s'il reste dans cet État, il est condamné à l'échec. L'expérience de l'Union soviétique est encore présente à l'esprit. Elle a adopté un mode hégémonique pendant plus d'un demi-siècle et elle est demeurée un empire sans créer une civilisation.

Un autre exemple est la tentative de l'islam et des musulmans d'interagir avec d'autres civilisations. Les deux premiers siècles de l'histoire islamique constituent une époque d'affrontements et conséquemment de domination et de conquêtes, suivis de deux siècles de dialogue. La civilisation islamique a appris des Grecs, des Persans et des Romains. La stratégie du dialogue avait deux parties constituantes. L'une était l'élaboration d'un programme qui incluait l'apprentissage par « l'autre » et l'autre élément complémentaire de cette stratégie était la « Maison de la sagesse » (*Dar al-Hikma*). Comme Makdisi (1990, p. 88) l'a remarqué, « dans l'islam classique, la connaissance était organisée selon trois divisions majeures : 1) les arts littéraires arabes ; 2) les sciences religieuses islamiques ; 3) les « sciences étrangères » ou « les sciences des anciens », spécialement des Grecs » [traduction libre]. La Maison de la sagesse a été mise sur pied pour faciliter l'étude des « sciences étrangères ». Une fois encore, comme Makdisi l'a remarqué :

Le déplacement des livres grecs de Byzance à Baghdad a débuté dans la ferveur avec une lettre du calife al-Ma'mun [qui régna de 813 à 833] adressée au souverain byzantin [...] Les livres choisis et rapportés ont donné un élan au mouvement de traduction amorcé par le père du calife, Harun al-Rachid [qui régna de 786 à 809] et, finalement, provoqua l'explosion de connaissance arabo-islamique. [Traduction libre]

– Makdisi (1990, p. 81)

Le résultat final de ce fascinant dialogue fut non seulement un procédé d'apprentissage de premier ordre, mais en définitive une plus grande glorification de l'islam et de l'héritage hellénique. L'exemple de l'islam et les « sciences étrangères » est typique. On peut l'appliquer à l'histoire des Grecs, des Japonais, des Romains, des Occidentaux et plusieurs autres civilisations.

De fait, la notion d'un affrontement des civilisations est une contradiction. S'il y a une civilisation, elle évitera l'affron-



tement. L'affrontement conduit à la conquête, à l'empire et, de fait, à la destruction de la civilisation. Historiquement, les civilisations ont appris les unes des autres tout en restant uniques. Comme Braudel (1987, p. 38) l'a observé, « le passé des civilisations n'est d'ailleurs que l'histoire d'emprunts continuels qu'elles se sont faits les unes aux autres, au cours des siècles, sans perdre pour autant leurs particularismes, ni leurs originalités ». La pénible tâche est de formuler un mécanisme pour inclure « l'autre ». À l'automne de 1997, le célèbre historien William Hardy McNeil a terminé sa communication *America and the Idea of the West* sur ces mots :

Puisqu'un concept de l'Occident exclut le reste de l'humanité, il s'agit là d'un modèle faux et dangereux. Situer l'Occident à l'intérieur de la totalité du genre humain est la bonne manière de faire, et nous devrions, dans nos salles de classe, prendre cette direction du mieux que possible, ayant foi dans l'effet anoblissant de l'agrandissement du cercle des sympathies, de la compréhension et de la connaissance et aspirant au partage de cette foi avec nos étudiants. Il n'y a pas de plus grandes aspirations pour les historiens et, par-dessus tout, pour les enseignants de l'histoire. [Traduction libre]

– McNeil (1997, p. 524)

Un élément important de cette vocation est la prise de conscience que notre village planétaire ne pourra survivre si nous n'apprenons pas à vivre ensemble et à faire tomber les barrières que nos collectivités respectives ont élevées autour de nous. Le bon côté de la mondialisation est qu'elle a facilité la notion de vivre ensemble.

Est-ce que j'admets que le village planétaire n'aura aucune notion de « l'autre » ni même la pensée ou le désir d'avoir une telle notion ? Pas du tout. Le bon sens fait comprendre qu'aussi longtemps que la notion de l'inconnu perdure au sein de l'humanité, la notion de l'autre existera. Je plaide en faveur de la reconnaissance que l'autre peut, de plusieurs façons, être un avantage plutôt qu'un inconvénient et une source d'insécurité et de danger.

Le prochain chapitre explique les détails de cette question. Il suffit ici de dire que l'appel lancé pour la reconnaissance de



la diversité a un fondement d'ordre religieux, moral et même profane. Du point de vue de la religion, nous sommes tous des créatures d'un Dieu, le dieu d'ici et d'après. Du point de vue de la moralité, notre monde nous rappelle que l'écologie sociale et l'environnement naturel ont leur limite face à l'exploitation. La rationalité profane nous prévient que dans tout conflit armé, une partie du monde a un impact direct sur l'autre. Il faut se rappeler les paroles du sage iranien, le cheik Musluh al-Din Sa'di (1213-1293), lesquelles sont, chose intéressante, gravées sur le mur de l'édifice principal des Nations Unies :

Toute la postérité d'Adam ne forme qu'une même famille. Ils sont tous comme les membres d'un même corps. Or, un membre peut-il souffrir sans que les autres s'en ressentent ? Si tu es insensible aux peines des malheureux, tu ne mérites pas le nom d'homme.

– Sa'di (1930, pp. 45-46)

La nouvelle civilisation mondiale a apporté son lot de défis, de dangers et de chances. Elle a grandement facilité l'interaction entre les peuples, mais n'est pas une panacée. À l'instar d'autres époques historiques, elle possède ses propres hétérogénéités et ses contradictions. L'importante observation de Gramsci s'applique à la mondialisation. Il a écrit : « Un moment socio-historique donné n'est jamais homogène ; au contraire, il est riche en contradictions » [traduction libre] (Gramsci, 1985, p. 93). Cependant, la mondialisation a modifié nos priorités, nos demandes et nos réponses. Les anciennes méthodes ne sont plus satisfaisantes. Nous discuterons de la question dans le prochain chapitre.



L'avenir de la conduite des affaires mondiales

L'histoire de l'homme est un cimetière de grandes cultures ayant connu une fin catastrophique en raison de leur incapacité à réagir aux défis de manière planifiée, rationnelle et volontaire. [Traduction libre]
– Erich Fromm (1968, p. 62)

Jusqu'à maintenant, je me suis abstenu de porter quelque jugement que ce soit sur les conséquences de la mondialisation. Ce fut une décision éclairée de ma part. Je voulais être en mesure de prendre du recul et présenter un portrait englobant de ce qui se passe sur la scène mondiale. Les chapitres précédents ont montré que la mondialisation a un effet simultané dans les domaines économique, politique, social et religieux. Justement pour ces raisons, la mondialisation lance plusieurs défis, dont certains sont positifs et certains sont négatifs. Je traite de ces défis dans ce chapitre.

De fait, la mondialisation a produit un « village planétaire », conséquemment aux communications modernes, comme le postule le penseur canadien Marshall McLuhan

(McLuhan, 1989). Toutefois, la mondialisation n'a pas eu pour résultat l'identité politique mondiale qui génère la loyauté et la solidarité à l'échelle de la planète. Le nationalisme demeure une idéologie très puissante qui requiert la loyauté des citoyens de chaque pays et oblige les nations à prendre la responsabilité de la sécurité et du bien-être de leur régime. La loyauté et les gratifications forment donc les deux côtés de la médaille. Une concomitance semblable de la « citoyenneté internationale » et du « régime international » n'a pas encore été créée pour former les deux côtés d'une médaille internationale valide et valable. À la place, la mondialisation a donné naissance au nationalisme éthique, à la politique de l'identité et, malheureusement, dans plusieurs cas, au tribalisme de la pire espèce. Les exemples suivants viennent naturellement à l'esprit : les talibans d'Afghanistan, les Serbes de Bosnie et du Kosovo ainsi que les Hutus du Ruanda.

La mondialisation fonctionne comme une lame à deux tranchants. Elle émancipe mais réprime, elle rapproche et unifie mais divise et façonne de nouvelles hiérarchies. Elle encourage la participation des masses dans le monde économique. Elle voit les individus agir en joueurs agressifs et participer à ce monde pour préserver l'essor de l'économie du marché de la consommation. Stephen Gill a rapporté en 1995 que « de nos jours, environ 70 % des familles américaines possèdent au moins une carte de crédit, contre 50 % en 1970 » [traduction libre] (Gill, 1995, p. 23). Tout de suite après la mort de Khomeiny en 1989, alors que l'économie néolibérale faisait son apparition en Iran, des affiches de VISA et de MasterCard apparaissaient aux fenêtres des principales institutions commerciales et financières de Téhéran et d'autres importantes villes iraniennes. Au même moment, j'émettais le commentaire sarcastique à l'intention des directeurs et des administrateurs à propos de l'avènement du « Grand Satan économique ». Les commerçants ont répliqué en invoquant la mondialisation et son pouvoir de favoriser leur participation au système économique international.



Toutefois, dans les domaines de la culture et de la politique, le rôle de la mondialisation n'est pas très explicite. À un niveau, elle préconise la consommation passive de produits culturels et préfère convertir les individus en de loyaux spectateurs du statu quo politique. À un autre niveau, elle permet aux individus et aux groupes de faire entendre leurs griefs culturels et politiques en leur fournissant des modes de communication plus efficaces et plus accessibles. Remarquez, qu'à un niveau, la mondialisation fait connaître les particularités des aménagements locaux des individus et des groupes en les mettant en contact avec d'autres, dans leur propre salon, et les rend plus globaux en portant à leur attention les loyautés plus étendues et leur adhésion à la collectivité de l'unique planète Terre. Cette nature paradoxale de la mondialisation a été ainsi interprétée par le sociologue Roland Robertson (1992, p. 102) : « Nous devons considérer la mondialisation contemporaine au sens général en tant que forme d'une institutionnalisation d'un procédé double qui concerne l'universalisation du particularisme et la particularisation de l'universalisme » [traduction libre]. La mondialisation apporte de nombreuses commodités universelles, des valeurs et des règles du jeu qui ont déjà été propres à une région ou une autre, mais qui ne seront pas acceptées ailleurs si elles bouleversent leur cohésion régionale trop radicalement.

Il faut souligner deux exemples importants, soit l'avènement de la modernité au Moyen-Orient et la révolution sexuelle en Amérique. Les mouvements constitutionnels favorisent la mise sur pied d'assemblées législatives, les droits individuels et le processus électoral dans le cadre du projet de modernité. Dans les pays du Moyen-Orient, il a été facile de créer des assemblées législatives car celles-ci pouvaient être considérées comme des organismes consultatifs, qui existaient déjà depuis longtemps dans ces régions. Il a cependant été beaucoup plus difficile de mettre en œuvre les deux autres composantes, soit les droits individuels et le processus électoral, et la lutte en faveur des droits de la personne se poursuit encore aujourd'hui.



En Amérique, même si la soi-disant révolution sexuelle bat son plein depuis des décennies, la prédominance de la tradition puritaine n'a pas permis à cette révolution de changer de façons d'agir aussi radicalement qu'en Europe, surtout dans les pays scandinaves. Cette interaction globale locale est peut-être le plus intéressant des défis lancés par la mondialisation et elle a provoqué une variété de réponses. Par exemple, elle menace notre identité autrefois liée à l'État et nous attribue une identité accrue, si nous comprenons et ajustons notre pensée.



LES DÉFIS

Quels sont les défis de la mondialisation pour notre compréhension de la condition humaine alors qu'elle se rapporte à la conduite des affaires mondiales ? Comme nous l'expliquerons plus loin, la mondialisation a eu un effet sur toutes les sphères de l'existence humaine — politique, économique, culturelle et sociale — et requiert de nouvelles façons d'agir et de penser. En tant que nouvelle phase du procédé civilisationnel de l'homme, la mondialisation a fourni un ensemble englobant de défis à l'ordre établi. Ici, je traite de quelques-uns de ces défis sous deux rubriques : les défis théoriques et les défis pratiques.

LES DÉFIS THÉORIQUES

Ironiquement, le plus grand défi de la mondialisation est sa création avec succès d'un monde interconnecté. Un document des Nations Unies faisait savoir qu'il existe 10 000 sociétés distinctes dans plus de 200 États (ONU, 1995). La mondialisation les a rapprochés, les a mis en contact et les a rendus dépendants l'un de l'autre. La mondialisation a eu pour résultat la création d'une « association » de l'humanité mais non pas en tant que « collectivité », pour utiliser l'importante distinction faite par le sociologue F. Tonnies (Tonnies, 1955). Par exemple, je quitte ma demeure tous les matins pour aller travailler. Dans la

maison voisine vit quelqu'un de très différent de moi. Son mode de penser et ses ambitions diffèrent des miens. Nous sommes si près et pourtant si loin l'un de l'autre. « L'autre » est venu jusqu'au seuil de ma porte. La rectitude politique me demande de prétendre que je ne vois pas la différence. Mais est-ce que je connais le moindre détail de ce style de vie ?

La façon qu'a la diversité de nous entourer de nos jours était inimaginable il y a 20 ans, ou même 10 ans. Karl Deutsch (1966, 1988), spécialiste en sciences politiques, a suggéré que si les peuples du monde interagissaient davantage, ils perdraient toute capacité à former une collectivité internationale cohésive. De telles interactions mèneraient à un « sentiment du nous » au sein des collectivités. Par conséquent, les gouvernements devraient s'occuper de résoudre pacifiquement les conflits internationaux. Selon Deutsch, ce « sentiment du nous » permettrait à l'humanité de désapprendre le système de l'exclusion nationale mis en valeur par le nationalisme et l'attitude de loyauté absolue à l'État. Deutsch a même observé la formation d'une « collectivité de sécurité », dans laquelle les États souverains se sentaient suffisamment en confiance pour confier leur sécurité nationale selon une disposition multilatérale (Deutsch, 1957). Si l'on peut concevoir la coopération dans les domaines les plus délicats de la politique internationale, alors il y a de l'espoir de la voir apparaître dans d'autres sphères. La mondialisation a créé une « collectivité » au sens où les différentes cellules de l'humanité vivent plus rapprochées, mais cela ne les a pas rapprochées du monde pacifique. Il est possible que le problème sous-jacent vienne de la durabilité de la vieille notion de « l'autre ». Donc, le plus important défi est de formuler une théorie pour inclure l'autre sans complètement assimiler l'autre dans un ensemble d'idées et de procédés.

Comment la théorie actuelle de l'autre se distingue-t-elle de la théorie traditionnelle ? Par « théorie traditionnelle », je veux dire celle qui se base sur la vision mondiale cosmologique de la pré-Renaissance, fondée sur la solidarité religieuse communautaire. Elle opérait selon l'hypothèse voulant que toute



l'humanité appartient à une seule famille, tous enfants d'Adam, même si certains de ces membres s'étaient égarés. Comme Toynbee et Caplan l'ont écrit :

En reconnaissant que l'opprimé aussi a une religion quelconque, bien qu'elle soit erronée et perverse, l'opprimeur admet implicitement que l'opprimé, après tout, est une âme humaine : et cela signifie que le gouffre n'est pas infranchissable en permanence lorsque la distinction entre mouton et chèvre est faite en termes de pratique religieuse et de croyance. [Traduction libre]

– Toynbee et Caplan (1972, p. 430)

106
→

La vision mondiale de la pré-Renaissance avait une très faible représentation de la supériorité-infériorité ou différence d'espèce entre les gens. S'il existait des distinctions, elles étaient faites selon différents degrés et pouvaient être éliminées par la conversion et la réalisation de l'excellence. En opposition, la théorie moderne de l'autre est fondée soit sur la hiérarchie raciale et ethnique, comme élaborée par des penseurs tels que Herbert Spencer (1820-1903), soit sur la politique d'exclusion, conformément à la notion de raison d'État (Meinecke, 1957). La théorie moderne de « l'autre » a engendré un fort système de classe sociale qu'il est impossible de percer. L'attitude des conquérants impérialistes modernes face aux autochtones, étiquetés comme « progéniture des races inférieures » (Toynbee et Caplan, 1972, p. 436), est un exemple historique important.

Ironiquement, les sociétés séculières modernes ont fini par avoir un immense respect pour la dignité humaine, quoique plus au niveau international que national. Cela fut obtenu grâce à la notion de tolérance, soutenue et cautionnée par un système juridique puissant. Pour paraphraser un célèbre dicton romain, tous les chemins mènent au contrat social, sous la forme d'une constitution nationale. En d'autres mots, transformer tout le monde en « citoyen » réglait le problème de l'autre. Une telle conversion serait plus compliquée à réaliser au niveau planétaire. Nous n'avons aucune constitution mondiale et nous n'avons aucun système juridique ratifié que l'on pourrait

utiliser dans un domaine international anarchique, un système dans lequel les gens voient l'avantage d'un rôle dominant de l'État souverain.

LES DÉFIS PRATIQUES

Le premier et plus complexe défi pratique de la mondialisation découle de sa propension à réduire toutes barrières et à encourager les gens à formuler toute position et à mettre au point tout produit que le marché peut absorber. Le débordement de jeux vidéo et de jeux grotesques sur Internet, auxquels tout le monde peut jouer et qui imitent les expériences de la vie, en sont des exemples. Ils encouragent le plus petit dénominateur commun et la pire des médiocrités. Le spécialiste en philosophie politique, Léo Strauss (1958), a écrit que Machiavel a trouvé si difficile d'atteindre la vertu telle que la définissent les traditions et les philosophes classiques qu'il l'a redéfinie en des termes d'appétitude, de réussite triviale et d'excellence séculière. Plusieurs voient la mondialisation comme faisant la même chose, et même amplifiant le processus. Dans *Jihad vs McWorld*, Barber (1995) a analysé l'effet de la mondialisation. Barber a écrit que : « Le McWorld est un produit de la culture populaire menée par le commerce expansionniste » (Barber, 1995, p. 17). La mondialisation a facilité l'accès à la culture populaire pour tous au point où elle est devenue une réalité culturelle contrôlée par des « réseaux de l'information de haute technologie, invisibles mais omnipotents » (Barber, 1995, p. 26). Le jihad est une forme de jaloux « particularisme dogmatique et violent connu par les chrétiens, tout autant par les musulmans, les Allemands ainsi que les Arabes » [traduction libre] (Barber, 1995, p. 9). Bref, la mondialisation a fait monter à la surface deux côtés extrêmes de l'humanité, les deux causant un préjudice à la dignité humaine. Comme Barber l'a écrit :

Ni le jihad ni McWorld ne promet un avenir lointain démocratique. Au contraire, les conséquences de l'interaction dialectique entre eux suggèrent de nouvelles et surprenantes formes de tyrannies commises

par inadvertance qui varient d'un consumérisme contraignant invisible à un barbarisme on ne peut plus évident. [Traduction libre]

– Barber (1995, p. 220)

Même si cette conclusion est excessive, elle pointe un paradoxe de deux particularités humaines, en apparence opposées. D'un côté, il y a l'extrême consumérisme, ou ce que Herbert Marcuse (1964, p. 3) appelait la tendance totalitaire du marché, opérant « par la manipulation des besoins par intérêts acquis ». De l'autre côté, il y a l'extrême démagogie, qui contrôle entièrement l'émotion et la psychologie humaines à des fins exclusives. Dans le cas de McWorld, les forces de persuasion et de séduction du marché ont réduit la capacité de raisonnement de l'homme à l'impuissance et, dans le cas du jihad, l'obéissance aveugle des disciples à une interprétation spécifique du dogme réprime tout pouvoir de raisonner. Il faut des solutions pratiques pour permettre à une dimension modérée de se manifester à même le procédé de la mondialisation.

Un deuxième défi pratique de la mondialisation découle de sa déconstruction ou de son questionnement des fondations même de plusieurs institutions familières, ce qui engendre des vides institutionnels. La plus drastique de ces déconstructions est celle de l'autorité de l'État, en tant qu'ultime médiateur des citoyens, au point où plusieurs parlent de la fin de l'État. Ce processus a débuté lorsque les Russes ont mis en orbite le premier satellite à partir du cosmodrome de Baïkonour le 4 octobre 1957. Les implications de cet événement me sont apparues clairement en 1993, alors que je conduisais un correspondant diplomatique à travers l'Iran. Il m'a demandé d'arrêter au milieu de nulle part pour lui permettre de communiquer avec son éditeur. Lorsque je lui ai fait savoir qu'il faudrait rouler pendant une autre heure avant d'atteindre un téléphone public, j'ai été surpris de voir son téléphone satellite. Nous l'avons rapidement installé et il fit son appel téléphonique. La souveraineté absolue, indivisible et entière de l'État, comme le philosophe français Jean Bodin (1530-1596) l'avait définie, s'effondrait devant mes yeux. Toutes les idoles — ou presque —



politiques modernes, économiques et sociales tombaient dans cette zone grise (Winston, 1992). L'État souverain fournissait l'identité en se basant sur une collectivité imaginaire où la communication intersubjective prenait place. Il fournissait les moyens de socialisation par l'intermédiaire des symboles, des cérémonies, des hymnes nationaux, de la célébration et de l'éducation. Par-dessus tout, il fournissait une sphère publique pour permettre la responsabilité sociale et politique et l'obligation morale de se retirer après avoir fait leur temps. Maintenant, la question est de savoir à qui va la loyauté, ou quelle est la source de l'identité. Il nous faut prendre des mesures politiques et juridiques pratiques, comme la reconnaissance de la double, voire triple, citoyenneté, pour aider les individus à faire face à l'avènement des identités multiples.

Quoique la mondialisation n'ait pas mis un terme à l'importance des États mêmes, elle a diminué l'importance des frontières. Elle a agi sur l'ampleur du pouvoir des États et a créé un problème pratique intéressant, le sort des collectivités et des États marginaux ou manqués (Ayoob, 1995 et Buzan, 1991). Même ici, l'effet de la mondialisation est paradoxal. Elle a rendu les États puissants encore plus puissants et les États précaires encore plus précaires et fragiles. Les statistiques sont plus explicites. Entre 1989 et 1996, 96 conflits armés se déroulaient dans le monde, dont 91 étaient des conflits internes et la plupart avaient lieu dans des pays en développement. Selon le journal annuel du *Stockholm International Peace Research Institute* de 1996 (SIPRI, 1996), en 1991, tous les conflits armés importants étaient internes. Est-ce la conséquence de la mondialisation ? La réponse est oui, jusqu'à un certain point. Le spécialiste en sciences politiques, Fred Riggs (1964, 1973) était persuadé que plusieurs sociétés en développement avaient perdu leur cohésion interne à cause de leur rencontre avec la modernité. De fait, l'introduction de la modernité dans ces sociétés a agi comme un prisme, les réorientant et les transformant en un État ni traditionnel, ni moderne. La nature complexe de la mondialisation a redoublé cette faiblesse naturelle. Au même



moment, la mondialisation a créé sa propre classe, une « cosmocratie » et, par le fait même, a marginalisé une grande partie de la classe moyenne de ces sociétés. Certaines collectivités nationales sont donc devenues le centre de querelles internes et ont, en conséquence, été marginalisées. Est-ce la solution pour restaurer l'État ? La mondialisation a-t-elle le potentiel de réaliser un tel projet ?

La disparition ou l'affaiblissement des frontières ne se limite pas aux barrières physiques et géographiques. L'écrivain conservateur William Gairdner (1998, p. 65) a publié une série d'essais sur la quête de « la liberté, la vertu et l'ordre ». Les auteurs se plaignaient de la faiblesse de la famille, de la démocratie parlementaire, des systèmes d'éducation, des médias et du bien-être social — institutions desquelles ont attend la paix, l'ordre et le bon gouvernement. Ces institutions ont été victimes du nouveau monde déconstruit et globalisé. Les auteurs prétendaient que le nouveau mode de penser encourage la pire forme d'individualisme radical. Un tel individualisme fait fi des tensions inhérentes entre les demandes organiques de la collectivité, surtout dans son unité élémentaire, la famille, et les impulsions de la personne atomisée (Gairdner, 1998). Nous faisons face à une crise de l'autorité au sein de la famille, de la collectivité et des institutions religieuses, une crise du pouvoir (voulant dire que notre compréhension traditionnelle des relations de pouvoir ne vaut plus rien) et une crise des valeurs (voulant que tout soit considéré comme relatif). Bref, la mondialisation a discrédité toutes les formes de hiérarchie.

Le résultat combiné de ces défis théoriques et pratiques est que nous ne nous sentons plus maîtres de la situation. Notre banque centrale ne réussit pas à fixer la valeur de notre devise. Notre gouvernement central ne peut pas protéger notre sécurité. Notre famille n'est plus le refuge où nous retourner en cas de besoin. La gestion des affaires publiques est devenue synonyme de questions mondiales. Quelle devrait être notre réponse ?



LES RÉPONSES

Chaque nouvelle création tend vers la déconstruction de plusieurs institutions familières en place, des mœurs et des coutumes et les remplace par de nouveaux. Une nouvelle création nous invite à renoncer au familier et à adopter l'inconnu — un défi tout à fait démoralisant. Comment peut-on réagir face à une situation aussi menaçante ?

LA TYPOLOGIE DES RÉPONSES

Arnold Toynbee a relevé deux positions extrêmes dans les réponses des personnes face à tout nouveau défi : celles des zélotes et celles des hérodiens. Ces deux concepts ont pris naissance dans la réaction juive face à l'hellénisme dans la première partie du deuxième siècle av. J.-C. Les zélotes étaient ceux qui ont rejeté la civilisation grecque et les hérodiens étaient les partisans et les admirateurs du roi Hérode I^{er} le Grand, qui préconisait l'emprunt de tous les hauts faits des Grecs. Les zélotes croyaient qu'ils devaient rester plus en contact avec leurs propres coutumes indigènes, plutôt que de permettre à la nouvelle civilisation de définir leur identité. Ces points de vue ne sont pas opposés mais les deux côtés d'une même médaille. Les deux réponses : « sont en pratique des tentatives désespérément défensives d'ignorer ou de prévenir une nouvelle situation provoquée par l'introduction d'un nouvel élément dynamique dans la vie d'une société » (Toynbee et Caplan, 1972, p. 442).

Une acceptation extrême ou un refus buté de tout phénomène mène à des réactions radicales : la première exige la conformité absolue et la deuxième réclame le déni absolu. Ce sont des extrêmes qui reviennent au long de l'histoire moderne. Après la révolution industrielle, l'humanité a eu de semblables réactions. Les meilleurs exemples de déni furent les luddites et les amish et les meilleurs exemples de conformité furent les réformistes séculiers du monde non occidental, comme Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) en Turquie et Riza Chah

Pahlavi (1877-1944) en Iran, qui préconisaient le modèle de la civilisation occidentale à une époque où les membres de la classe religieuse traditionnelle préconisaient le détachement complet.

La plus célèbre montée contre l'industrie moderne est peut-être le mouvement luddite au Royaume-Uni. Les luddites furent ainsi nommés du nom de leur chef, « roi Ludd » ou « Ned Ludd ». Ils s'organisèrent contre les percées technologiques dans l'industrie du textile pendant la Régence anglaise, de 1811 à 1816. Ils croyaient que ces progrès menaçaient leur façon de vivre et leurs moyens d'existence. La révolte s'est terminée lorsque le Parlement a envoyé 12 000 soldats et que les chefs du mouvement furent soit exécutés soit déportés en Australie. Un autre exemple est celui du peuple amish des États-Unis qui a résisté paisiblement à l'industrie moderne et a vécu selon un concept de « servitude-obéissance » à une autorité supérieure — Dieu, l'Église, les aînés, les parents, la communauté ou la tradition, mais pas l'État séculier moderne. Leur principe exige l'obéissance, l'humilité, la soumission, la tempérance et la simplicité. Selon les amish, la foi et la tradition devraient laisser filtrer tous les aspects de la pratique sociale. Par exemple, le service téléphonique introduit dans le comté de Lancaster en Pennsylvanie en 1879 fut officiellement banni de la communauté amish en 1909. Ils persistent à rejeter la technologie moderne, encore aujourd'hui, et vivent une existence simple, mais ne sont pas actifs dans leur opposition.

Atatürk et Riza Chah préconisaient le calque systématique de l'industrialisation. Un important protagoniste de l'*hérédianisme* dans la région imagina la phrase « l'occidentalisation de la tête aux pieds » (Taqizadeh, 1920, p. 1). Un imposant projet de réforme d'en haut fut appliqué en Iran et en Turquie et le tissu social de chaque pays fut immensément perturbé. En Iran, ce processus a provoqué une révolution du « retour à soi » telle que pressentie par des activistes révolutionnaires comme le sociologue Ali Shariati (1982). Les musulmans traditionnels



ont répondu en prônant l'abandon complet de l'industrie et de la modernité, contribuant largement par le fait même à la réapparition du fondamentalisme religieux après que la modernisation et la sécularisation eurent fait preuve d'inefficacité.

La mondialisation a provoqué des réactions extrêmes semblables. Les soi-disant génies de l'informatique croient que la solution à tous leurs problèmes viendra des nouvelles technologies de l'information, alors que les groupes et les individus d'opposition active et radicale croient que la mondialisation est la cause de la dégénérescence de la vie sociale et culturelle. Le plus célèbre cas d'opposition individuelle à la mondialisation est celui du « unabomber » dont le manifeste était un rejet de tout ce qui est moderne ou technologique. De fait, il a commencé en écrivant que « la révolution industrielle et ses effets ont été néfastes pour le genre humain [...]. Le développement continu de la technologie aggraverait la situation » [traduction libre] (introduction, <http://www.utec.nel/jbetts/unimanifesto.html>). Pour donner un exemple d'opposition de groupe, on peut prendre les disciples de l'extrême droite, autant en Occident qu'ailleurs dans le monde. Ce segment du mouvement islamique qui prône l'exclusivité et adopte une politique d'élimination de « l'autre » est aussi nuisible que son homologue occidental qui préconise la « cohésion sociale » en limitant l'immigration et du fait même, éliminant « l'autre ». Les talibans d'Afghanistan sont prêts à se servir des armes les plus modernes pour recréer et préserver la plus traditionnelle et tribale forme de société !

Des comportements d'allégresse et d'immutabilité correspondent respectivement à la confiance aveugle et à l'insécurité. Alors que le premier encourage l'approbation inconditionnelle, le deuxième encourage un retour nostalgique au passé, au fondamentalisme radical et trop d'introspection, d'intolérance et d'étroitesse d'esprit. Je propose un troisième comportement possible : vigilance prudente. Elle reconnaît les conséquences négatives et positives de la mondialisation et le fait que rien ne soit inaltérable. Pourtant, elle reconnaît



également la nécessité d'associer l'humanité autant avec le passé que l'avenir et de voir la continuité et le changement comme deux piliers de l'existence humaine.

J'ai compris le troisième comportement en 1996 lorsque j'ai senti l'obligation morale de retourner à ma terre d'origine, l'Iran, pour y enseigner. En voyant ma détermination, Kenneth W. Thompson, théoricien des relations internationales, m'a souhaité bonne chance mais voulait que je n'oublie pas la prudence et la vigilance. L'Iran était au milieu d'une des plus sanglantes et longues guerres classiques du XX^e siècle (1980 à 1988, faisant plus d'un million de victimes des deux côtés). Également, je me suis plongé dans une conjoncture postrévolutionnaire dans laquelle la révolution était encore en croissance et, à l'occasion, dévorant ses propres enfants. Quoique ce ne fût pas facile, une combinaison de vigilance et de prudence a assuré ma survie. Elle pourrait, en partie, être une bonne recette pour survivre lors de révolutions de l'information et de la technologie. Mais la vigilance et la prudence ne peuvent suffire à la tâche, parce qu'elles nous permettent seulement d'éviter les erreurs et les dangers potentiels. L'initiative créatrice est également nécessaire pour garantir la croissance mondiale et séculière, autant que spirituelle et morale. De manière surprenante, la meilleure façon d'atteindre ces objectifs est ce qui est propre à l'humanité depuis le début des temps, c'est-à-dire faire preuve de bon sens²⁹.

La réponse logique reconnaît que la mondialisation n'est pas synonyme d'homogénéisation ou de conformité. Elle ne signifie pas non plus la poursuite du projet d'un autre. Il s'agit plutôt d'un processus selon lequel les parties deviennent un tout, non seulement sur le plan de l'interconnectivité physique, mais aussi en se dirigeant vers une collectivité humaine mondiale regroupant plusieurs sociétés. La logique reconnaît que la modernité et le projet de modernisation ont créé des obstacles de taille dans la mise sur pied d'une telle collectivité. Le

²⁹ Dans un ouvrage important, Garnett montre les bienfaits de cette méthode en politique internationale (Garnett, 1984).



processus double suivant constitue un élément remarquable de cet héritage : d'une part, la modernisation a coupé l'humanité de toutes ses racines – famille, terre, clan et traditions – en transformant chaque personne en un bourgeois déraciné et dispersé. D'autre part, elle a exigé le nationalisme, c'est-à-dire la loyauté absolue envers les objectifs officiels de l'État. Malgré de tels obstacles, la réaction logique est de voir la nouvelle phase de la civilisation humaine comme une invitation à expérimenter de nouvelles idées, approches et méthodes. Le bon sens nous dit que plus de modération fait son apparition au sein des mouvements radicaux des deux dernières décennies, c'est-à-dire, la revitalisation islamique dans un monde musulman, le fondamentalisme chrétien évangélique partout dans le monde, la revitalisation hindoue en Inde et la revitalisation judaïque en Israël. Je suis conscient que des groupes radicaux font toujours preuve d'un zèle messianique à la veille du nouveau millénaire et que cela peut assombrir tout vent d'optimisme. Toutefois, d'importantes possibilités s'offriront à nous dans l'avenir. Il est possible de trouver des domaines nécessitant un changement radical, d'autres requérant une modification et d'autres, enfin, qui doivent être préservés. Mais il faut se laisser guider par la prière sincère : « Mon Dieu, donnez-moi le courage de changer les choses que je peux changer, la patience d'accepter ce que je ne peux changer et la sagesse d'en connaître la différence » [traduction libre]. Il n'est donc pas surprenant que j'aie lu cette bénédiction pour la première fois dans un ouvrage en philosophie politique (Spragens, 1976, pp. 53-54).

Quels sont certains de ces domaines ? La réponse du bon sens est de voir que la tâche principale est d'atteindre la production prolongée de la civilisation en utilisant une structure théorique appropriée, des institutions créatrices ainsi que des mécanismes et des règles du jeu exhaustifs. Le but ultime, dont nous devons nous rappeler, est de réduire la souffrance humaine et l'anarchie et d'établir un ordre juste. L'ordre sans la justice tend vers la tyrannie et la justice sans l'ordre se fond dans le chaos. Par exemple, la mondialisation a non seulement



réduit les frontières physiques mais a également réduit la signification morale des frontières nationales. En surface, ce commentaire paraît simple. Cependant, du point de vue du système occidental des États, fondé sur le territoire et les frontières fixes, il annonce l'affaiblissement d'une des plus importantes institutions des temps modernes, nommément l'État.

Les États créaient habituellement l'ordre, à la fois national et international, quoique injuste parfois. La centralisation de l'État et son monopole de l'usage de la violence, comme l'a défini Weber, ont été les symboles de l'injustice pour plusieurs. Maintenant, les États ne sont plus les seuls protagonistes. Plusieurs sentent que l'affaiblissement du pouvoir de l'État a laissé s'échapper une nouvelle tyrannie, le capitalisme économique mondial. L'État avait l'habitude de préserver l'équilibre entre les forces politiques et économiques. Il garantissait également un certain degré de justice distributive. Le capitalisme ne se soucie que d'optimiser ses intérêts et d'augmenter ses gains en capital. Mais maintenant, le capitalisme planétaire a atteint son apogée. Comme l'a dit Kenneth Galbraith lors d'une entrevue à CBC le jour de son 90^e anniversaire de naissance, le 14 octobre 1998, si l'économie capitaliste est laissée à elle-même, il en résultera un autre cataclysme, pire que celui des années 30. Par conséquent, notre réponse à la mondialisation doit être à la fois englobante et bien préparée et doit s'attaquer aux défis autant théoriques que pratiques.

116



LES RÉPONSES THÉORIQUES

La principale réponse théorique serait de formuler une nouvelle structure pour comprendre « l'autre », alliant le local et l'universel. Elle devrait inclure tout le monde quoique chacun doive sentir son caractère unique reconnu et apprécié. Comment peut-on accomplir cette dure tâche ?

La compréhension de la notion de l'autre est un point de départ important. Le D^r Samuel Johnson (1709-1784) a déjà fait remarquer que dans une société civilisée, nous dépendons

tous l'un de l'autre. Les notions de « chacun » et « autre » peuvent contribuer considérablement au soutien de la civilisation, lui permettant de persévérer et de s'épanouir. Il est impératif de définir ces concepts. Pendant longtemps, l'humanité a perçu ses différents segments comme des mondes différents, distinctement l'un de l'autre. Dans notre monde uni, ils ne sont plus simplement interdépendants et mutuellement inclusifs mais également, j'ose le dire, un seul et même au sens physique, mais la notion de l'autre s'est maintenue. Le fait reste que la notion de l'autre va de pair avec l'humanité. Les « autres » englobent les milieux civilisationnels pris non seulement synchroniquement mais également diachroniquement ; ils existent au delà des frontières géographiques et du temps.

L'historien britannique des civilisations, Arnold Toynbee (1934), a recensé plus de 20 civilisations en tant que « autres ». Quoiqu'un enrichissement intercivilisationnel ait eu lieu, ce n'est que dernièrement que ces civilisations ont développé des liens si étroits. Donc, jamais auparavant avons-nous ressenti ce besoin pressant de vivre en harmonie et d'apprécier les réussites des uns les autres. Les civilisations d'autrefois avaient-elles la notion de l'autre ? Oui, mais pas de la même façon que nous le comprenons de nos jours. Jusqu'à l'époque de la Renaissance, l'on croyait que l'histoire de l'humanité opérait à l'intérieur d'un ordre cosmologique sacré, à l'intérieur duquel tous, incluant l'autre, faisait partie d'un ordre supérieur d'être. Mais, qui est l'autre ?

On a prétendu que la destruction de l'ordre du monde cosmologique, qui a donné naissance au « je » cartésien, ou la personne moderne, a également donné naissance à la notion d'exclusivité de « l'autre » (Nasr, 1981). Malgré le fait que l'ancien monde ait eu une quelconque notion de « l'autre », il n'a pas étiqueté cette partie de la populace en tant qu'irrationnelle, primitive ou marginalisée. Dès l'instant où les autres ont admis et accepté le système de croyance dominant, leur « dissimilitude » disparaissait automatiquement et ils étaient inclus en tant que membres de la collectivité. Le penseur



postmoderne, Michel Foucault (1926-1984) a consacré sa vie à ce qu'il a appelé la technologie du soi, pour comprendre comment l'Occident a développé la connaissance du soi. Il s'est concentré sur les autres intérieurs, comme le fou, le déviant, le prisonnier, le délinquant et le meurtrier. Le théoricien littéraire, Edward Said, a porté son attention sur la construction de l'autre international dans ses deux ouvrages *Orientalism* et *Culture and Imperialism* (Said, 1978, 1993). Said (1965) et Foucault (1977) ont tous deux affirmé que la notion de l'autre est une construction mentale utilisée pour manipuler les gens à la faveur du pouvoir.

118



Déraciné de toute tradition, attache familiale, nature et métaphysique, agissant uniquement selon le système de penser prédominant machiavélien, le « je » cartésien apparaît sur Terre pour la dominer. Il n'est pas étonnant que la connaissance soit définie comme un pouvoir et favorise la notion que « la raison du plus fort est toujours la meilleure ». Le « je » moderne voit l'histoire comme des moyens de dominer le passé, la sociologie et la politique comme des moyens de dominer ses semblables et la technologie comme un moyen de dominer la nature. Celui qui veut survivre au sein de cette lutte constante pour la vie doit prouver qu'il en est digne. Le changement de paradigme vers la modernité n'a pas transformé la nature des êtres humains ; il a plutôt changé les priorités de l'humanité. L'histoire nous renseigne sur la dissimilitude dans d'autres époques, mais cette dissimilitude était différente de celle de l'ère de la modernité.

Comment était-elle différente ? D'abord et avant tout, il y avait la compréhension holiste du monde ordinaire et des créatures qui y vivent. Dans cette vision cosmologique du monde, le monde était vu comme une création organique, dans laquelle, dans le langage du philosophe musulman et mystique Mahmud Shabestari (†1320) : « Si un petit paquet devait être retiré de la totalité de cet ordre, le monde s'effondrerait » [traduction libre]. Cette compréhension philosophique et ontologique de l'humanité se manifeste socialement et légalement dans un

système hiérarchique qui définit les privilèges et les obligations des gens en ce qui a trait au statut social. Donc, la *pax romana* était fondée sur un système juridique romain puissant composé de *jus civile* et *jus gentium*, et la *pax islamica* était fondée sur le système juridique islamique (la *charia*), avec règles et règlements distincts pour les musulmans et pour les autres « peuples du livre », c'est-à-dire, les partisans d'autres religions monothéistes. Néanmoins, une caractéristique inclusive de tous ces systèmes est qu'ils ne permettaient pas à des événements comme le génocide arménien, les réfugiés kurdes, l'holocauste, l'apartheid, les réfugiés palestiniens et le nettoyage ethnique de la Yougoslavie, du Ruanda, de l'Albanie et du Kosovo de se produire. Aucun document relatant de tels événements ne peut être trouvé dans l'histoire de l'humanité avant l'ère de la modernité. L'individu fragmenté de l'ère de la post-Renaissance est responsable de l'approche exclusive de la compréhension et de la construction de la condition reflétée par ces événements.

Le terme « autre » a été défini de deux façons. Les uns font référence à une collectivité dont les principaux membres du système historique prévalent ont un ensemble de droits et de responsabilités et les « autres », des droits et responsabilités qui leur sont propres. Les autres évoquent le cadre de la modernité et mettent à l'écart ceux qui ne participent pas au projet de modernité. La compréhension moderne de l'autre a été beaucoup plus exclusive que celle de la prémodernité. Aujourd'hui, si l'on considère que la notion de dissimilitude a toujours fait partie intégrante de l'humanité et que la mondialisation a regroupé les différents éléments civilisationnels de la communauté humaine, comment peut-on établir un cadre où les « nous » et les « eux » ont été remplacés par « nous tous » ?

La première étape pour mettre au point de nouvelles options serait de découvrir la source de la notion de dissimilitude. On peut considérer deux sources possibles de cette notion. L'une est la crainte de l'inconnu. L'histoire qui suit, une histoire qui m'a été racontée par un sage de mon village, il y a très longtemps, m'a profondément marqué. Un homme



avait été arrêté pour trahison au milieu du désert. On l'a traîné devant le chef de sa tribu et lui a offert le choix entre se suicider avec un pistolet ou faire face à ce qui se trouvait derrière un rideau noir. L'homme s'est tué avec le pistolet, car il craignait l'inconnu qui se trouvait derrière le rideau noir. En fait, le rideau cachait une porte qui s'ouvrait sur la rue et sur la liberté.

Une autre source possible de la notion de dissimilitude est le fait que l'autre nous apparaisse comme notre propre image, nous réfléchissant ce que nous sommes vraiment, sans la cacher sous des paroles édulcorées et des clichés agréables. Il nous offre un portrait précis de ce que nous sommes. La sensation de l'inconnu, du dépouillé et de la critique est désagréable. « Lorsque le miroir reflète qui tu es ou ce que tu es, ne brise pas le miroir, regarde-toi de plus près », explique un poème persan. Mais comme le démontrent la vie et la mort de Socrate, l'auto-examen, le questionnement et l'audace face à l'inconnu peuvent être une démarche dangereuse. Il est toujours plus facile de jeter le blâme sur l'autre, fracasser le miroir ou empoisonner Socrate.

Toutefois, il y a de l'espoir. L'humanité a vénéré Socrate et se souvient de lui justement à cause de ces mésaventures audacieuses en questionnant l'inconnu et en nous enseignant « qu'une vie sans interrogation ne vaut pas la peine d'être vécue ». Pour cette raison, l'inconnu n'a pas toujours été vu comme une source de danger, mais parfois comme un défi constructif pour nos esprits. Les deux protagonistes de la scène mondiale — nommément « l'Occident » et « le reste » — sont l'inconnu de l'un et de l'autre ainsi que le reflet. Toutefois, chacun peut faire de l'autre une source de puissance plutôt qu'une menace. Rappelez-vous l'adage : « qui ne risque rien n'a rien ». Les grands esprits à qui l'on doit les découvertes, les inventions, les explorations, la contemplation et même les révélations nous ont laissé des héritages importants justement parce qu'ils se sont aventurés dans l'inconnu et qu'ils sont allés au delà du monde familier.



Que devons-nous faire de « l'autre » ? J'ai déjà fait allusion au spécialiste en sciences politiques Abraham Kaplan, qui faisait la distinction entre la logique interne et la logique reconstruite comme étant deux moyens de comprendre un phénomène. La première nous conduit au cœur de tout sujet pertinent, alors que la deuxième fait référence à une construction de notre part. La logique interne est « une cognition dont l'objectif est de comprendre la matière à l'étude, alors que la logique reconstruite est "en effet, une hypothèse" » [traduction libre] (Kaplan, 1964, p. 8). Cette distinction est primordiale pour la compréhension et le développement de notre attitude envers l'autre. L'on doit soit s'introduire dans la logique interne d'un phénomène ou en construire un et l'appeler savoir. Comme l'a écrit Edward Saïd dans son ouvrage classique *Orientalism*, jusqu'à maintenant, les chercheurs occidentaux, les écrivains et les globe-trotters ont construit une compréhension imaginaire de l'Est parce qu'ils voient les habitants de cette région en tant qu'autres. Récemment, « l'autre », surtout le monde islamique, a été vu comme la nouvelle menace pour la politique mondiale. Ces jours-ci, l'expression « la menace islamique » attire l'attention (Esposito, 1992 ; Halliday, 1996). Les prédictions d'affrontements et de malheur exagèrent le degré selon lequel l'humanité peut décider de la position ou de la ligne de conduite à adopter.

L'on peut soit choisir de composer un portrait limité et égoïste de l'autre avec pour objectif la domination et la quête, soit opter pour une vision élargie et comprendre la logique interne de l'autre pour la production de la civilisation et la vie sociale et communautaire à long terme. La deuxième approche requiert quelques changements importants dans la perception de l'autre et de l'attitude qu'a un individu envers l'autre et la prise de conscience que les barrières doivent être démantelées. Le président du Mali, Alpha Ouma Konaré, s'est ainsi exprimé en 1993 :

Aussi longtemps qu'une civilisation exercera sur ses semblables une pression politique, intellectuelle et morale sur la base de ce que la



nature et l'histoire lui ont donné, il ne saurait y avoir d'espoir de paix pour l'humanité. Car la négation des spécificités culturelles d'un peuple revient à la négation de sa dignité.

– Cité dans UNESCO (1996, p. 57)

Des chercheurs, comme David Held (1996), ont analysé la théorie d'inclusion, laquelle évite de nier l'existence de quelque spécificité culturelle que ce soit et ont lancé des appels pour établir une collectivité internationale et créer une citoyenneté internationale, comme le garantit la démocratie cosmopolite (Held, 1996). Andrew Linklater, un théoricien des relations internationales, a conçu une théorie de la collectivité internationale. Il est préoccupé par l'étude de la collectivité politique et croit que les tentatives modernes pour construire une collectivité politique ont échoué parce que la conception de la moralité universelle de la modernité est « hostile aux différences culturelles » et parce que « le monopole des puissances au service des États souverains » a retardé la concrétisation du « potentiel sociétaire » [traduction libre] (Linklater, 1998, pp. 27-28). Il a été jusqu'à prétendre, à la manière de Habermas, que l'humanité a atteint un nouveau point de jonction dans ses principes moraux. Linklater a écrit :

Il y a trois étapes principales dans la compréhension morale : préconventionnelle, conventionnelle et postconventionnelle. Au niveau de la moralité préconventionnelle, les sujets obéissent à des normes de peur que la non-conformité ne mène à des sanctions imposées par une autorité supérieure ; au niveau de la moralité conventionnelle, ils obéissent à des normes par sens de loyauté envers des groupes sociaux existants ou des pairs ; au niveau de la moralité postconventionnelle, les sujets prennent du recul face aux structures d'autorité et aux loyautés de groupe et se demandent s'ils se conforment à des principes qui ont une validité universelle. [Traduction libre]

– Linklater (1998, p. 91)

Le principal et plus important élément de la moralité postconventionnelle est la notion de citoyenneté universelle fondée sur l'égalité des personnes. Elle est universelle, juste et inclusive. « Il faut avoir de bonnes raisons de traiter les individus différemment » [traduction libre] (Linklater, 1988, p. 57).



Une telle moralité mènera à la transformation de la collectivité politique actuelle avec l'aide de collectivités dialogiques, « qui ont une orientation cosmopolite, sont respectueuses des différences culturelles et sont engagées dans la réduction d'inégalités sociales et économiques, aux niveaux national et international » [traduction libre] (Linklater, 1998, p. 109).

Linklater a proposé d'importantes hypothèses, mais il a été trop idéaliste en pensant que le système de nation-État allait changer dans un proche avenir. Il souhaitait la transformation du système mondial dominant, avec un espoir qui frôlait l'impossible. Je crois que l'État, en tant que forme admise d'organisation pour une humanité scindée, demeurera pertinent. L'économiste J. Helliwell a démontré dans son nouveau livre (1998) que la croyance populaire voulant que la mondialisation ait créé des liens économiques internationaux aussi forts que ceux existant à l'intérieur des nations, était erronée. L'historien Eric Hobsbawm (1996) prétend que l'État demeurera pertinent pour notre vie politique dans le proche avenir et que l'idée d'un gouvernement mondial ou même d'une fédération d'États n'est que chimère dans un avenir concevable.

Comment peut-on formuler une théorie de l'autre qui serait inclusive tout en préservant les caractéristiques distinctes des éléments variés ? En 1991, les Nations Unies et l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) ont mis sur pied la Commission mondiale de la culture et du développement, sous la présidence de Javier Perez de Cuellar, l'ancien Secrétaire général des Nations Unies. L'UNESCO s'est associée plusieurs chercheurs et praticiens de renom. Son rapport peut nous aider ici. Comme le proposait le rapport, un gouvernement international se fonde sur une « éthique mondiale » qui englobe l'humanité de la terre entière :

De même, l'idée qu'il faut traiter autrui comme on voudrait soi-même être traité est présentée dans les enseignements moraux de toutes les grandes traditions religieuses. Cette « règle d'or » est, sous une forme ou une autre, formulée explicitement par le confucianisme, le taoïsme,



l'hindouisme, le bouddhisme, le zoroastrisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam, et implicitement reconnue par d'autres confessions. Le désir profondément humain d'éviter les souffrances inutiles et une certaine notion de l'égalité fondamentale, sur le plan moral, de tous les êtres humains constituent ensemble un indispensable repère et un solide point d'appui pour toute tentative visant à élaborer une éthique universelle.

– UNESCO (1995, pp. 38-39)

La théorie inclusive de l'autre devrait nous inviter à voir l'humanité comme une seule famille, fondée sur une collectivité d'âmes vulnérables. La devise « comprendre fait toute la différence au monde » devrait être invoquée encore une fois.

124



Une théorie qui englobe l'autre doit débiter par la compréhension, mais une compréhension de quoi ? Je me permets de revenir sur la notion d'une approche complexe et intégrante qui propose une vision holiste de l'humanité, dont j'ai parlé au premier chapitre. Pour commencer, il a été démontré que les êtres humains sont à la fois religieux, politiques, économiques et sociaux. Les puissantes tendances à l'individualisme et au communisme vont de pair. Les êtres humains ont besoin de leur espace individuel pour sentir que leur individualité est respectée. Ce paradoxe montre comment les êtres humains ont besoin des autres, sans être envahis par eux. Il y a suffisamment de chaque, mais peu des deux. En tant que citoyen, à la fois de l'Est et de l'Ouest, je suis toujours étonné par le fait que dans l'Ouest mon sentiment d'individualité se réjouit, alors que mon sentiment de la collectivité et d'attraction pour les autres souffre, et dans l'Est, je dois faire face à une situation opposée. Cette double impulsion peut rendre possible la création d'une théorie de « l'autre » qui préconise l'unité dans la diversité. Au niveau national, cela fut accompli grâce à la notion de pluralisme. L'unité à l'intérieur de la pluralité, dans un système juridique commun a fait de ce rêve une réalité. Maintenant, la mondialisation a modifié la distinction entre les domaines nationaux et internationaux. On pourrait également regarder « à fond ». La scène internationale n'est pas aussi anarchique (Bull, 1995) que l'on croyait, et la scène nationale n'est pas

aussi ordonnée que l'on présumait (Walker, 1993).

Il y a une importante question à se poser. Est-ce que les interactions des « autres » constituent une lutte des visions mondiales ou une lutte des idées ? Il apparaît que le premier état de choses aboutit à un jeu à somme nulle entre les partisans de ces visions mondiales, alors que la lutte des idées peut contribuer à l'interaction fructueuse, qui peut à son tour conduire aux « collectivités dialogiques » espérées par Linklater. Jusqu'à la guerre froide, l'on présumait qu'une lutte des visions mondiales dominait la politique mondiale et qu'elle aurait pour conséquence l'annihilation de l'humanité. John Foster Dulles, Secrétaire d'État américain pendant les années 50, a accusé les membres du mouvement neutraliste de soutenir le mauvais côté de la guerre entre le bien et le mal, en ne prenant pas position. Et, bien entendu, l'Ouest était du côté du bien. Décrire l'ère de la post-guerre froide de cette façon — ce que Huntington semble avoir fait — provoquerait des conséquences pires que celles subies au cours de la guerre froide. Ce qui nous rend humains, c'est notre tolérance à l'égard des différentes visions mondiales et notre capacité d'apprécier ceux qui ont des idées divergentes. L'appréciation de différentes pensées est au cœur du croisement civilisationnel.

La lutte des visions mondiales pourrait conduire à la guerre seulement à l'intérieur d'une collectivité fermée quelconque, alors qu'à l'échelle du système international d'État, elle peut présenter un défi d'auto-examen. La mondialisation propose un programme nécessitant une lutte des visions mondiales et une lutte des idées. Une lutte des visions mondiales est en cours entre une large partie de l'humanité qui a reconnu le mal dans les attitudes et les agissements inhumains et ceux qui croient encore dans l'exploitation et tiennent dur comme fer à la notion de supériorité d'un groupe ou d'une classe. Mais même ici, comme le retrait de Suharto du pouvoir en Indonésie l'a montré, la lutte des visions mondiales provoque des effets positifs — comme ici, la dénonciation de l'injustice et de la corruption.



Une théorie englobante de « l'autre » se fonde sur l'approche intégrante complexe, avec une vision organique des différentes forces à l'intérieur de chaque être humain, plutôt que la perspective compartimentée. Elle tolère ceux qui ont des visions mondiales totalement divergentes et acclament ceux qui ont des idées différentes.

LES RÉPONSES PRATIQUES

Plusieurs des réponses aux questions pratiques de la mondialisation nécessitent de nouveaux *modi operandi* si l'on espère résoudre quelques-uns de ces nouveaux facteurs mondiaux. Deux de ces facteurs semblent urgents. L'un est le besoin de nouvelles institutions et l'autre est le besoin de nouvelles règles du jeu. L'un des défis de la mondialisation touche la crise de l'autorité des anciennes institutions. Elles n'imposent plus la même légitimité. Comme le théoricien international I.L. Claude (1986) nous l'a rappelé, les États ont façonné et géré les institutions internationales en place (c'est-à-dire, les organisations gouvernementales internationales) et ont établi les fonctions de ces institutions. Ceci était vrai lorsque les États étaient les seuls protagonistes à l'échelle mondiale. Qu'en est-il maintenant, étant donné le pluralisme actuel des protagonistes ?

Les institutions-ponts

De nouveaux acteurs apparaissent et la nature pluraliste de la scène internationale nécessite une nouvelle formule d'institution pour agir comme pont entre les États, les individus et la société civile mondiale. Quelle forme devrait prendre la nouvelle institution ? Comment de telles institutions peuvent-elles servir plusieurs maîtres à la fois ? L'expérience de l'Union européenne nous éclaire et fournit plusieurs réponses à de telles questions, mais avec une réserve importante. L'Union européenne est le Commonwealth des pays européens, lesquels ont partagé au fil de l'histoire plusieurs us et coutumes culturelles et sociales. La condition importante pour la création



d'une sorte de cohésion sociale était déjà en place. Une expérience semblable peut-elle être répétée à l'échelle planétaire ?

Le débat suivant entre deux spécialistes en sciences politiques est très enrichissant. Il y a quelques années, Adda Bozeman (1971) voyait peu d'espoir pour l'avenir de la loi internationale en tant qu'ensemble de règles collectives du jeu des nations. En réponse, James Piscatori (1986) expliquait comment les pays musulmans se sentaient à l'aise avec les règles internationales du jeu, malgré les différences culturelles entre les musulmans et les États modernes séculiers. Depuis ce débat, plusieurs événements — comme l'*anderolepsia* de 1979 en Iran (alors que des diplomates américains étaient gardés en otage pendant 444 jours) — ont confirmé le pessimisme de Bozeman, alors que l'invasion irakienne du Koweït venait confirmer le raisonnement de Piscatori. D'importants pays musulmans sont venus épauler les forces alliées pour punir l'Irak d'avoir violé un principe de base de la loi internationale moderne, nommément le caractère sacré des frontières (Piscatori, 1991).

David Held, professeur de politique et de sociologie à l'*Open University* du Royaume-Uni, a prétendu qu'il était possible de créer des institutions-ponts. Il fondait son raisonnement sur le concept de « démocratie cosmopolite », qu'il définit comme étant « des perspectives libérales de participation civique aux prises de décisions à l'échelle régionale et globale » [traduction libre] (Held, 1996, p. 354). Il a proposé une institution-pont pour relier les nouveaux protagonistes qui apparaissent sur la scène mondiale avec les joueurs traditionnels, toujours importants, comme les États-nations :

Le cas de la démocratie cosmopolite est le cas pour la création de nouvelles institutions politiques lesquelles pourraient coexister avec le système d'États mais qui risque de ne pas tenir compte des États dans des sphères d'activité clairement définies où ces activités ont des conséquences transnationales et internationales manifestes.

[Traduction libre]

— Held (1996, p. 354 ; voir également 1995, chap. 10)



Les nouvelles règles du jeu

Un message prépondérant de la part du *Ottawa conference* (GOCN, 1998) sur le régime public fut la notion que les liens devraient être créés non seulement entre diverses institutions à l'échelle nationale, mais également entre protagonistes nationaux et internationaux. Il faut prendre en considération les dimensions internationales en prenant des décisions même nationales. La conduite des affaires publiques nécessite un processus de prise de décisions complexe, dans lequel les aspects nationaux et internationaux sont devenus extrêmement interdépendants. De plus, les groupes et les individus qui sont devenus des protagonistes internationaux mettent maintenant de la pression sur la loi internationale traditionnelle, laquelle se préoccupe principalement des relations entre nations.

En 1993, le philosophe John Rawls a suggéré que « la loi des peuples » soit constituée pour normaliser les relations entre les différentes collectivités (Rawls, 1993). Ceci était le prolongement de sa représentation de la justice en tant qu'équité, qu'il avait exposée dans son ouvrage controversé, *A Theory of Justice* (1971), environ 20 ans plus tôt. La loi des peuples est fondée sur la tolérance. Tel qu'on le déclare dans la charte du Tribunal international, les origines de la loi publique internationale traditionnelle sont les traités, les coutumes, les principes de loi maintenus par des gens civilisés et les opinions de juristes internationaux notoires. Les deux dernières sources ont une sonorité et un contenu manifestement eurocentriques. Rawls s'est servi de la notion de la loi des peuples pour tenter de changer cela. Il a débuté par cette question : « Quelle forme prend la tolérance des sociétés non libérales ? » Puis il a poursuivi :

Assurément, les régimes tyranniques et dictatoriaux ne peuvent être acceptés en tant que membres en bonne et due forme d'une société raisonnable de personnes. Mais également, tous les régimes ne peuvent pas raisonnablement exiger d'être libéraux : autrement, la loi des personnes elle-même ne pourrait pas exprimer le principe de tolérance même du libéralisme pour d'autres façons d'ordonner la société ni non plus tenter de trouver une base partagée à l'accord entre les personnes raisonnables. [Traduction libre]

– Rawls (1993, p. 37)



Rawls a distingué trois types de société : libéral, hiérarchique et tyrannique. Seul le troisième ne devrait pas être toléré parce que les régimes de tyrannie ne respectent pas les conditions minimales pour la conduite des affaires mondiales, laquelle s'appuie sur le respect des droits de la personne.

Toutefois, Rawls n'a pas pris la peine de s'occuper de la question du fondement philosophique des droits de la personne au plan international dans cet ouvrage, même s'il traite d'une question plus générale ailleurs (Rawls, 1971). Pour le fondement philosophique de ces droits, nous devons nous tourner vers le penseur humaniste allemand Hans Kung (1990, 1994, 1996), qui a consacré sa vie à promouvoir la notion de l'éthique internationale. À la base de cette nouvelle éthique est l'acceptation de ce que Kung a appelé *humanitas*, ou véritable humanité³⁰. Cela semblerait si significatif pour Kung qu'il aurait conclu que même la crédibilité de la religion dépend de sa manière de promouvoir la dignité humaine. Les nouvelles règles du jeu ne sont pas, dès lors, fondées sur le principe courant du « monde civilisé », mais sur la façon dont les nouvelles règles contribuent à maintenir l'essence même d'un être humain.

De là, qui établit les droits et les devoirs de l'individu dans une société de l'information mondialisée ? La Commission européenne a institué certaines règles, fondées sur une « vision partagée et des principes communs », dont celui-ci :

L'accès à l'information est un droit primordial pour tout citoyen. L'infrastructure de l'information sera d'importance vitale pour l'interaction et l'intégration sociales et économiques. Les bienfaits de la société de l'information ne doivent pas se limiter aux entreprises mais doivent être disponibles pour la société tout entière. La cohésion sociale, à la fois dans un contexte national et à l'échelle mondiale, demande que tous les citoyens, où qu'ils vivent, puissent profiter des services essentiels de l'information à un prix abordable.

³⁰ Kung a proposé cette représentation lors d'une réunion de l'ONU (Organisation des Nations Unies). Voir Kung (1990).



Une nouvelle langue vernaculaire

Ceux qui définissent les termes du discours établissent le programme pour l'avenir. En janvier 1998, le président nouvellement élu de l'Iran, Muhammad Khatami, a donné une entrevue exclusive au Cable Network News (CNN). Muhammad Khatami a déclaré, notamment, que la méfiance dominait les relations entre l'Iran et les États-Unis. Il faisait référence aux relations américo-iraniennes depuis la révolution. Les États-Unis ont coupé les relations diplomatiques avec l'Iran en 1980. L'Iran avait surnommé les États-Unis « le Grand Démon » et les États-Unis avait appelé l'Iran « l'État rebelle ». Grâce à l'entrevue de Khatami, un discours hostile vieux de 20 ans avait changé d'un coup.

Un autre exemple de la puissance d'un changement dans le discours se trouve dans les échanges hostiles entre l'Ouest et le bloc soviétique lors de la politique mondiale qui a suivi la Deuxième Guerre mondiale. Le tout débuta lorsque Winston Churchill fit son célèbre discours au collègue Westminster à Fulton, au Missouri, le 5 mars 1946, après avoir reçu un doctorat honorifique. Voici le plus célèbre extrait : « De Stettin sur la Baltique à Trieste sur l'Adriatique, un rideau de fer s'est abattu sur le continent » [traduction libre] (Churchill, 1946, p. 7290). L'expression « rideau de fer » décrivait la division entre les pouvoirs occidentaux et l'Union soviétique. Ce discours fut inspiré par la politique d'endiguement, tel que l'imagina l'homme d'État américain George Kennan (1947). L'endiguement constituait la principale langue vernaculaire des relations Est-Ouest. Nikita Khrouchtchev a proposé le principe de la « coexistence pacifique », ce qui a non seulement changé le discours de la politique, mais a également profondément bouleversé les décisions politiques pratiques.

Un discours de circonstance est également de mise pour l'ère mondiale. Un nouveau mode de raisonnement est nécessaire pour établir le ton pour un dialogue des civilisations. Un tel dialogue requiert une nouvelle théorie de « l'autre », un nouveau mode de penser et un nouveau *modus operandi*.



Des questions inexplorées

Un certain nombre d'autres questions méritent notre attention. La première se rapporte au futur rôle des médias. Traditionnellement, on voyait les médias comme des moyens de communication. Toutefois, ils sont devenus d'importants protagonistes sur la scène mondiale. Par exemple, CNN est devenu une puissante institution internationale. Quel est l'impact de cet important événement sur la conduite des affaires mondiales ? Ce nouveau rôle change-t-il la fonction des médias dans l'arène politique ?

La deuxième question se rapporte à l'impact de la mondialisation sur le système éducatif. Quel modèle d'éducation est pertinent pour la nouvelle génération ? On a demandé à un étudiant, dans une société évoluée, d'où venaient les fruits et la réponse de l'étudiant fut qu'ils venaient d'une boîte de conserve. À quelle sorte de réponse peut-on s'attendre de quelqu'un qui vient d'une génération dont le monde est modelé par la réalité virtuelle du multimédia ? Quel est l'impact de la société de l'information sur l'éducation ? Que voulons-nous dire par « histoire du monde » ? La réponse immédiate des institutions éducationnelles face à la révolution de l'information a été d'informatiser les écoles. Personnellement, je doute qu'une plus grande quantité de gadgets puisse assurer la qualité de l'éducation nécessaire à la nouvelle génération.

Une troisième question aborde le thème de l'internationalisation du crime. L'affaiblissement des frontières et l'émergence de protagonistes qui ne viennent pas de l'État ont favorisé les activités criminelles à l'échelle mondiale. On peut dire que ce n'est pas nouveau. Il y a eu des cas historiques de hors-la-loi qui furent d'importants acteurs politiques. Par exemple, Braudel fait remarquer que les pirates étaient d'importants protagonistes internationaux à l'ère de Philippe II (1527-1598), roi d'Espagne (Braudel, 1972). Cependant, à l'ère de la loi internationale, de la démocratisation et de la conduite des affaires mondiales, l'on aurait pu s'attendre à ce que le crime international soit maîtrisé. En réalité, il s'est intensifié. La



contrebande et le blanchiment d'argent sont deux exemples de la croissance du crime à l'échelle de la planète ; il est si répandu que, lors du Sommet du G7 à Naples en 1994, des pays ont fait la déclaration suivante : « Nous sommes alarmés par la croissance du crime organisé transnational, incluant le blanchiment d'argent et l'usage de procédés illicites pour prendre le contrôle d'entreprises légitimes. Cela est un problème mondial et les pays en transition deviennent de plus en plus la cible d'organisations criminelles » (Sommet du G7, 1994). De fait, nous devons maintenant faire face à une mafia informatisée. Voilà qui semble une contradiction : Comment des organisations clandestines peuvent-elles survivre à l'ère de l'information, pour laquelle la transparence et l'ouverture de la société sont des conditions fondamentales ?

Une quatrième question regarde la nature changeante des concepts de politique traditionnelle et internationale. On a laissé entendre que la nature du pouvoir aurait changé. Maintenant, la puissance douce est beaucoup plus importante que l'armée traditionnelle et les armes. Est-ce que pouvoir signifie la même chose qu'avant ? Comment peut-on définir la sécurité ? Qui est responsable de l'ordre si les États s'effondrent ou sombrent dans la nébulosité ?

Une cinquième question se rapporte à la vitesse remarquable avec laquelle la classe moyenne s'estompe. Le nombre de très riches et de très pauvres a augmenté au cours des deux dernières décennies. Le mode de production industriel requérait une forte proportion de main-d'œuvre et reposait sur une grande quantité de bureaucrates, technocrates et de travailleurs industriels, engendrant une classe moyenne très forte. Le mode de production de l'information se fonde, au contraire, sur l'intellect, requérant seulement une cosmocratie restreinte. L'effet principal a été la radicalisation du domaine public et l'avènement d'une ère d'extrémisme. Simple exemple, la main-d'œuvre est divisée entre les gens qui sont lettrés en information et technologie et reçoivent d'énormes salaires et ceux qui n'ont rien de cela. Plus important que l'immense fossé



entre les salaires est le fait que la loyauté de la cosmocratie de l'information et de la technologie ne soit pas tournée vers les collectivités locales ni même l'État, mais vers une société commerciale abstraite qui déplace ses employés autour du globe. Cela change la nature du débat politique en donnant la priorité au partisan au détriment de la politique nationale. Comment peut-on modifier cette tendance ? Est-elle inévitable ?

Une sixième question, urgente selon plusieurs, est celle de l'environnement. Notre mode d'exploitation des ressources de la Terre menace la biosphère. C'est comme « s'asseoir sur une branche et couper le tronc d'arbre », comme le dit si bien la sagesse orientale. Comment peut-on parvenir à l'équilibre avec la nature, de manière à s'en servir sans en abuser ?

Une septième question concerne le changement démographique. Premièrement, la population mondiale a atteint sa pointe de 6 milliards et on s'attend à ce qu'elle atteigne 7 milliards d'ici 2010 et 8,2 milliards d'ici 2025. Deuxièmement, la population des aînés augmente également. Alors que la croissance moyenne de la population en général augmente de 1,5 % par année, celle des personnes âgées de 65 ans et plus augmente à un taux annuel de 2,7 %. Puis il y a la disparité entre les pays industrialisés et les pays en développement sur le plan de la croissance démographique. Dans les pays industrialisés, le taux de natalité est très bas et l'âge médian de la population frôle la quarantaine ; dans les pays en développement, les populations sont de plus en plus jeunes. En outre, la famille élargie de plus en plus petite chez l'un et sa croissance rapide chez l'autre sont à l'origine d'une qualité variable au niveau de la population. Quelle sera l'incidence de ces facteurs sur la conduite des affaires mondiales ?

Je n'ai attiré votre attention que sur quelques questions. D'autres ont une incidence directe sur la conduite des affaires mondiales. Ces questions, combinées à d'autres questions et à des tendances dont j'ai déjà fait mention, confirment le postulat du début du présent ouvrage, à savoir que l'humanité se trouve devant une nouvelle création qui est complexe, saisis-



sante, exhaustive et inclusive. Pour reprendre les propos du spécialiste en philosophie politique Tom Darby :

En tant que civilisation, l'Occident a fait ses choix, et en devenant mondial a atteint le but de son voyage. Les chemins qui ont mené à la conquête planétaire ont été justifiés par la chrétienté, par « le fardeau de l'homme blanc », et puis par l'occidentalisation, la « modernisation », le « développement » et maintenant la « mondialisation » ; chacun plus abstrait que son prédécesseur, dès lors plus inclusif. Mais l'humanité est partie à l'aventure et lorsque l'aventure commence, il n'y a pas de retour en arrière. [Traduction libre]
 – Darby (1996, p. 23)

134
 →

Notre nouvelle aventure englobe l'humanité en entier, avec pour conséquence qu'aucune puissance hégémonique ne tient la barre. L'État, défini comme le seul acteur sur la scène mondiale, a plusieurs concurrents, des organisations non gouvernementales aux sociétés civiles en passant par les individus. Maintenant, la question est de savoir qui devrait prendre la responsabilité de la conduite des affaires mondiales.

La politique de la civilisation planétaire, si elle doit assurer la conduite des affaires mondiales, peut partir de l'hypothèse que tous les membres de l'humanité sont les citoyens de l'entité naissante que l'on a appelée « une civilisation, plusieurs civilisations ». Ceci ne signifie pas l'égalité ou un statut égal pour tous. Ce serait une forme d'homogénéisation extrême qui n'est ni désirée ni supportable. La distinction est la marque de la société humaine. Une société égale et homogène serait ennuyeuse et je pense que personne ne voudrait y vivre. « Égalité » veut plutôt dire que la civilisation mondiale devrait agir avec isonomie, c'est-à-dire offrir un accès égal autant aux libertés négatives (manque de retenu dans la pratique de ses droits) et aux libertés positives (disponibilités des moyens pour concrétiser son potentiel) (Berlin, 1958). Les premières proposent la liberté sous forme d'ingérence, de harcèlement et de discrimination — bref, toutes formes d'exclusion. Les deuxièmes suggèrent la disponibilité des moyens et des possibilités de perfectionnement de l'humain.

Quoique Berlin (1990) ait eu le sentiment que l'intégrité humaine soit menacée dans les sociétés où l'on a massivement recours à l'ingénierie sociale pour parvenir à un monde utopique au nom de la liberté positive (Berlin, 1990), la nouvelle civilisation humaine requiert un certain degré d'ingénierie sociale responsable. Mais elle ne devrait pas être dirigée par un État en particulier ou une organisation ; c'est plutôt aux individus de la prendre en charge, selon leurs moyens et leur vision de l'avenir. Par exemple, Charles, prince de Galles, s'est lancé dans la culture biologique pour contrebalancer les effets néfastes des années 50 et 60, l'apogée de l'ère du progrès et de l'industrialisation, partout. Fait intéressant à souligner, c'est aussi à cette époque que le Club de Rome a publié son rapport rappelant à l'humanité les limites du progrès (Meadows, 1972). Il revient à chaque individu d'agir en citoyen du monde responsable.



This page intentionally left blank

Conclusion

Comme le dit si bien le dicton, « plus ça change, plus c'est pareil ». Sans aucun doute, le processus de mondialisation a engendré une nouvelle création, prédestinée à modifier nos perceptions du temps et de l'espace, mais je doute qu'il ait modifié la nature, les craintes ou les prédispositions fâcheuses de l'humanité. Je ne crois pas non plus que la nouvelle création de l'ère mondiale, le village planétaire, ou le *World Wide Web*, n'aient marqué la fin de l'Histoire ou créé le Dernier Homme. Arnold Toynbee a judicieusement fait remarquer que les défis et les réactions incessants sont l'apanage de la saga humaine. La mondialisation a lancé un nouveau défi et elle exige une nouvelle réponse.

Le défi de cette nouvelle création semble quelque peu différent de ceux qui ont précédé, en raison de son universalité : il englobe l'humanité entière, soit activement ou passivement, et il provoque des effets théoriques et pratiques sur toutes les sphères politiques, économiques, culturelles et même religieuses. Pourquoi est-ce différent des défis de l'industrialisation et de son histoire associée à l'occidentalisation, qui furent également universels et englobants ? Contrairement au projet de la modernité, la mondialisation ne prétend pas détenir la vérité. Le discours postmoderne a présenté un correctif au monopole de la vérité objective, scientifique et confirmée. Des penseurs comme le spécialiste en sciences politiques Tom Darby (1982) et le théoricien littéraire et critique social Edward Said (1993) ont judicieusement indiqué que le projet



de la modernité, les domaines du savoir-faire et de la technologie, la théorie et la pratique, se sont dangereusement effleurés. La connaissance était au service du pouvoir plutôt que de la vérité. Les écrivains promouvaient leurs intérêts particuliers, plutôt que l'amour de la sagesse, et les universités étaient devenues des institutions professionnelles, plutôt que des lieux d'excellence et, en langue platonicienne, de conversion, où les êtres humains modifiaient leur trajectoire et dirigeaient leur esprit vers la vérité. Si l'histoire a une fin, c'est cette compréhension de ce qu'elle était qui est parvenue à une fin.

138



Dans le projet de la modernité, l'histoire a été réduite à cette phase de la saga humaine durant laquelle la modernité et l'industrialisation ont uni leurs forces pour créer une ère nouvelle dans l'existence de la collectivité humaine et produisirent le paradoxe que « tout ce qui était solide et stable est ébranlé ». On s'attendait à ce que la science, avec son « progrès illimité dans la "conquête de la nature" » (Strauss, 1959, p. 93), garantisse la règle hégémonique d'humanité « développée » au détriment de la nature et des autres personnes. Après avoir dissous le monde dans lequel la vision cosmologique mondiale de l'ordre divin et naturel oscille, la solution de la modernité pour garantir l'ordre politique a été le pouvoir et la *sécurité*, définis en termes de pouvoir. La mondialisation et l'unification du processus de l'information et de la pensée postmoderne firent non seulement fondre les constructions de l'être humain moderne, mais les firent évaporer, ce à quoi Hobbes (1971, p. 5) fait référence dans son introduction au *Léviathan* comme étant « d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel ». Les « contrats sociaux » enchâssés dans les constitutions nationales et le « système international » anarchique d'État se sont effondrés à la fin du XX^e siècle.

Bien avant d'être à la mode, Tom Darby (1982, pp. 158-170) a parlé de la fin de cette histoire et l'a attribuée à l'émergence de « l'État universel et homogène ». Selon Darby, la modernité et, jusqu'à un certain point, la mondialisation ont produit une telle homogénéité. Cependant, je crois que ce qui

a fait de la modernité une force homogène fut le « récit occidental » de la modernité et, à son tour, l'occidentalisation, qui a pris, pendant un certain temps, la forme de l'eupéanisation et plus tard devint l'américanisation. Pendant les années 60 et 70, prétextant le développement, les États-Unis ont commencé à défendre la cause de la réforme économique, par la tête, comme « un dictateur illuminé », pour régler les problèmes du Tiers-Monde. L'Iran était vue comme la plus belle réussite du genre, mais, comme l'a si bien décrit Halliday dans *Iran : Dictatorship and Development* (Halliday, 1979), ce pays ne se modernise pas et son dirigeant, Muhammad Riza Pahlavi (Chah d'Iran de 1941 à 1979) n'est pas illuminé. De fait, le programme de réforme économique a ouvert la voie à la révolution islamique et l'établissement de l'État islamique. C'est pourquoi plusieurs voient la mondialisation comme l'américanisation du monde économique et de la culture mondiale, à travers des multinationales et Hollywood.

Comme nous l'avons vu précédemment, la mondialisation est bien plus qu'un projet. C'est un processus complexe qui requiert une nouvelle façon de faire et de penser. Même si elle a commencé comme projet, elle a changé complètement : 1989 a vraiment marqué « la fin de l'histoire » selon le récit occidental de la modernité et a inauguré une ère nouvelle, dont les caractéristiques principales sont encore en chantier. Au cours des chapitres précédents, j'ai décrit quelques-unes de ces caractéristiques, me fondant sur quelques signes manifestes : le pluralisme, la société ouverte, la sphère publique universelle et la légitimité des multiples récits sont les éléments du nouveau phénomène « une civilisation, plusieurs civilisations ». La révolte des masses a complété le cycle. L'actualisation du pouvoir des masses populaires, sous la forme d'organismes non gouvernementaux à l'échelle internationale et de la société civile à l'échelle nationale, est frappante. Je me limiterai à l'exemple de l'Iran. Alors que les pressions des ONG aux Nations Unies ont mené à certaines résolutions en faveur des droits de la personne en Iran, avec des vérifications ponctuelles de ses



politiques des minorités, le soutien politique actif et la société civile ont mené le réformiste et modéré président Mohammad Khatami au pouvoir, marquant ainsi le thermidor de la révolution islamique (Rajaei, 1999)³¹.

La mondialisation n'a pas rendu le monde homogène et son universalisation n'a pas eu plus d'impact. En effet, il n'est pas surprenant que Samir Amin, économiste perspicace, ait pu penser que la mondialisation puisse être définie par son renforcement de la distribution inégale des richesses entre les différentes régions du monde et par la croissante disparité entre les pays développés, les pays en développement et les régions du monde (1966). Cependant, il me semble que depuis des temps immémoriaux, toute organisation humaine a fait preuve d'ordre hiérarchique, avec différents groupes ou des membres individuels possédant des statuts distincts et des privilèges particuliers. Aucune collectivité humaine ne permet la totale égalité à ses membres. Isonomie — c'est-à-dire l'égalité devant la loi — est une chose, mais être égaux en tout est une chose bien différente.

Le défi d'une nouvelle création est de trouver une nouvelle façon de penser la mondialisation et de formuler les priorités. L'objectif du paradigme holiste et intégrant de la restauration est de fournir uniquement cette façon de penser, avec, pour éléments principaux, le pluralisme, le dialogue, la célébration de l'autre, la civilité, la responsabilité globale et l'apprentissage permanent. Cette dernière notion d'apprentissage, telle que comprise par le spécialiste en philosophie politique, Michael Oakeshott, est la clé qui libère le secret de la nouvelle création. Pour Oakeshott, « apprendre n'est pas seulement acquérir de l'information [...] ce n'est pas non plus seulement améliorer son esprit ; apprendre, c'est reconnaître des invitations spécifiques à partir à l'aventure dans la compréhension de soi » [traduction libre] (Oakeshott, 1989, p. 29). À l'aube du

³¹ *Thermidor* fait référence au 11^e mois du calendrier de la Révolution française. Après que le coup d'État du 9 thermidor (27 juillet 1794) eut renversé Robespierre et mit un terme au Règne de terreur, le groupe qui prit le pouvoir fut connu sous le nom de thermidoriens. Ils prirent le contrôle économique, provoquant l'inflation et instaurant une certaine liberté de culte. Le terme *thermidor* désigne maintenant la fin de toute ère révolutionnaire.



nouveau millénaire, il est d'autant plus important d'adopter cette façon de regarder la nouvelle structure pour comprendre la mondialisation, alors que la condition humaine est si fragile.

La mondialisation a donné le pouvoir à plusieurs et l'a retiré à beaucoup d'autres. Ceux qui n'ont aucun pouvoir ne devraient pas se laisser prendre par la politique de la conformité et ceux qui détiennent le pouvoir ne devraient pas avoir recours à la politique de la rancune. Poursuivre des intérêts personnels au nom des demandes d'un individu ou se retirer de la sphère publique s'avéreraient tous deux aussi dommageables pour la production de la civilisation à long terme. Je crois que les deux réponses iraient bien avec la conception de Elshtain de « l'individualisme » comme distinct de « l'individualité » (1995, p. 74). L'individualité mondiale devrait remplacer l'individualisme mondial. L'individualisme conformiste échoue à saisir les occasions offertes par la mondialisation — comme une *tabula rasa* historique — et l'individualisme rancunier échoue à reconnaître les défis de la nouvelle création. La mondialisation ne mène ni à l'utopie ni au désastre ; il s'agit plutôt d'une nouvelle époque, avec ses caractéristiques propres et ses défis, encourageant l'humanité à relever ces défis. Comme l'expérience l'a démontré dans le passé, toute nouvelle aventure occasionne à la fois de la crainte et de l'espoir. La mondialisation fournit de la même façon des possibilités et présente des dangers. Cela nous aide à découvrir l'inconnu en ouvrant de nouveaux horizons. Mais cela menace également d'ébranler les fondations de notre monde connu. Il revient à l'humanité d'agir avec sérieux et proactivement. Il est également important de considérer la représentation de la vie dans la poésie du poète contemporain iranien, Siyavash Kasra'i :

*Oh, oui. Oh, oui, la vie est belle
La vie n'est rien d'autre qu'un vieil être
Si vous allumez le feu
La danse de sa flamme sera visible de très loin
Et si non, il fera noir
Ce pour quoi vous serez le seul blâmé. [Traduction libre]*

Kasra'i (1999, p. 70)



This page intentionally left blank

Bibliographie

RÉFÉRENCES CITÉES

- Amin, S., 1996, « The challenge of globalization », *Review of International Political Economy*, vol. 3, n° 2, p. 216–259.
- Anderson, B., 1991, *Imagined communities : reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres (Royaume-Uni), Verso.
- Arendt, H., 1967, *Essai sur la révolution*, traduction M. Chrestien, Paris (France), Gallimard.
- 1970, *On violence*, New York (États-Unis), Harcourt, Brace and World.
- 1972, *Le système totalitaire*, traduction J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris (France), Seuil.
- 1983, *Condition de l'homme moderne*, traduction G. Fradier, Paris (France), Calmann-Lévy.
- Aristote, 1970, *La politique*, traduction J. Tricot, 2^e édition, Paris (France), Vrin.
- 1987, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Paris (France), Vrin.
- Axworthy, L. et Taylor, S., 1998, « A ban for all seasons : the Landmines Convention and its implications for Canadian diplomacy », *International Journal*, vol. 53, n° 2, p. 189–203.
- Ayoob, M., 1995, *The Third World security predicament : state making, regional conflict, and the international system*, Boulder (États-Unis), Lynne Rienner Publishers.
- Ayoub, M., 1999, « Encounter of cultures, Islam, a religious pluralism », communication présentée lors de la conférence « The Islam and the Challenge of the New Millennium », les 9 et 10 avril, Université McGill, Montréal (Canada), Institut des études islamiques, Université McGill.
- Bannan, T.S., 1988, *Ibn-Taymiyyah's theory of political legitimacy*, Lincoln (États-Unis), University of Nebraska, thèse doctorale.
- Barber, B.R., 1995, *Jihad vs McWorld*, New York (États-Unis), Times Books.
- Bell, D., 1966, *The end of ideology : upon the exhaustion of political ideas in the fifties* (édition revue et corrigée), New York (États-Unis), Free Press.
- 1973, *The coming of post-industrial society*, New York (États-Unis), Basic Books.
- 1979, « The social framework of the information society », dans Dertouzos, M.L. et Mosesin, J., *The computer age : a twenty-year view*, Cambridge (États-Unis), MIT Press, p. 163–211.

- Benhabib, S., 1992, *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Londres (Royaume-Uni), Routledge, Chapman and Hall Inc.
- Berlin, I., 1958, « Two concepts of liberty », discours inaugural présenté à l'Université Oxford le 31 octobre 1958, Clarendon, Oxford (Royaume-Uni).
- 1990, *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*, Londres (Royaume-Uni), Murray.
- Bernstein, R.J., 1985, *Habermas and modernity*, Cambridge (États-Unis), MIT Press.
- Bienenstock, R. et Homer-Dixon, T., 1998, « The end of pop economics », Toronto (Canada), *The Globe and Mail*, 3 septembre, p. A21.
- Bozeman, A.B., 1971, *The future of law in a multicultural world*, Princeton (États-Unis), Princeton University Press.
- Braudel, F., 1969, *Écrits sur l'histoire*, Paris (France), Flammarion.
- 1972, *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Phillip II*, traduction S. Reynolds, vol. 1, New York (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- 1973, *Capitalism and material life, 1400–1800*, New York (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- 1980, « The history of civilizations: the past explains the present », dans Braudel, F., *On history*, Chicago (États-Unis), University of Chicago Press.
- 1987, *Grammaire des civilisations*, Paris (France), Éditions Arthaud.
- 1994, *The history of civilizations*, Londres (Royaume-Uni), Penguin Books.
- Bull, H., 1995, *The anarchical society: a study of order in world politics* (2^e édition), New York (États-Unis), Columbia University Press.
- Burger, P.L., 1996, « Secularism in retreat », *The National Interest*, 46 (hiver), p. 3–12.
- Bush, G., 1991, « Public papers of the presidents of the United States, 1990, vol. 2 », Washington (États-Unis), Bureau des publications du gouvernement des États-Unis.
- Buzan, B., 1991, *People, states and fear: an agenda for international security studies in the post-Cold War era* (2^e édition), Boulder (États-Unis), Lynne Rienner Publishers.
- Carrasco, D. et Swanberg, J.M., 1985, *Waiting for dawn: Mircea Eliade in perspective*, Boulder (États-Unis), Westview Press.
- Churchill, W., 1946, « The sinews of peace », 5 mars 1946, dans James, R.R. *Winston S. Churchill, his complete speeches, 1897–1963*, vol. 7, New York (États-Unis), Chelsea House Publishers, p. 7285–7293.
- Claude, I.L. Jr., 1986, *The record of international organizations in the twentieth century*, Taipei (Taiwan), Tamkang University.
- Coate, R.A., Alger, C.F. et Lipschutz, R.D., 1996, « The United Nations and civil society — creative partnerships for sustainable development », *Alternatives*, vol. 21, n° 1, p. 93–122.
- Commission mondiale de la culture et du développement, 1996, *Notre diversité créatrice*, rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement, Paris (France), UNESCO.
- Coran, 1979, traduction J. Grosjean, Paris (France), Philippe Lebaud.



- Cox, R.W., 1992, « Towards a post-hegemonic conceptualization of world order: reflections on the relevancy of Ibn Khaldun », dans Rosenau, J.N. et Czempiel, E.O., *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press, p. 132-159.
- 1995, « Civilizations: encounters and transformations », *Studies in Political Economy*, vol. 47, été, p. 7-31.
- Dahrendorf, R., 1959, *Class and class conflict in industrial society*, Stanford (États-Unis), Stanford University Press.
- Darby, T.W., 1982, *The feast: meditations on politics and time*, Toronto (Canada), Toronto University Press.
- 1986, *Sojourns in the New World: reflection on technology*, Ottawa (Canada), Carleton University Press.
- 1996, « Globalization, resistance and the new politics », *The Literary Review of Canada*, vol. 6, n° 9, 3-8.
- 1998a, « On globalization: 1st essay, the right to rule the planet », *Kritika and Kontext*, vol. 2, p. 8-19.
- 1998b, « On globalization: 2nd essay, power and wisdom: politics as destiny », *Kritika and Kontext*, vol. 3-4, p. 106-118.
- Derrida, J., 1982, *Margins of philosophy*, Chicago (États-Unis), Chicago University Press.
- Deutsch, K.W., 1957, *Political community and the North Atlantic area: international organization in the light of historical experience*, Princeton (États-Unis), Princeton University Press.
- 1966, *Nationalism and social communication: an inquiry into the foundations of nationality* (2^e édition), Cambridge (États-Unis), MIT Press.
- 1988, *The analysis of international relations* (3^e édition), Englewood Cliffs (États-Unis), Prentice-Hall.
- Djalal-al-Din Rumi, 1990, *Mathnawî, La quête de l'absolu*, traduction E.V. Meyerovitch et D. Mortazavi, Monaco (Monaco), Éditions du Rocher.
- Docherty, T., 1993, *Postmodernism: a reader*, New York (États-Unis), Columbia University Press.
- Drucker, P.F., 1986, « The changed world economy », *Foreign Affairs*, vol. 64, n° 4, p. 768-791.
- Duverger, M., 1966, *The idea of politics: the uses of power in society*, Londres (Royaume-Uni), Methuen.
- Easton, D., 1953, *The political system: an inquiry into the state of political science*, New York (États-Unis), Alfred A. Knopf.
- Ellul, J., 1990, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris (France), Economica.
- Elshtain, J.B., 1995, *Democracy on trial*, New York (États-Unis), Basic Books.
- Esposito, J.L., 1992, *The Islamic threat: myth or reality?* Oxford (Royaume-Uni), Oxford University Press.
- Fasching, D., 1981, *The thought of Jacques Ellul: a systematic exposition*, New York (États-Unis), Edwin Mellen Press.
- Featherstone, M., 1990, « Global culture, an introduction », *Theory, Culture and Society*, vol. 7, p. 1-14.

- Fisk, R., 1997, « Threat, lies and videotape: reporting the Middle East », Ottawa (Canada), communication présentée le 18 avril, Carleton University.
- Foucault, M., 1965, *Madness and civilization: a history of insanity in the Age of Reason*, New York (États-Unis), Pantheon.
- 1972, *The archaeology of knowledge*, Londres (Royaume-Uni), Tavistock Publications.
- 1973, *Birth of the clinic: an archaeology of medical perception*, New York (États-Unis), Pantheon Books.
- 1977, *Discipline and punish*, New York (États-Unis), Pantheon.
- Fromm, E., 1968, *The revolution of hope: toward a humanized Technology*, New York (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- Fukuyama, F., 1989, « The end of history », *The National Interest*, vol. 16 (été), p. 3-35.
- 1992, *The end of history and the last man*, New York (États-Unis), Free Press.
- 1999, « The great disruption: human nature and the reconstitution of social order », *The Atlantic Monthly*, vol. 283, n° 5, p. 55-86.
- Gaddis, J.L., 1999, « Living in Candlestick Park », *The Atlantic Monthly*, vol. 283, n° 4, p. 65-74.
- Gairdner, W.D., 1998, *After liberalism: essays in search of freedom, virtue, and order*, Toronto (Canada), Stoddart.
- Garnett, J., 1984, *Commonsense and the theory of international politics*, Albany (États-Unis), State University of New York Press.
- Gasset, J.O.Y., 1960, *The revolt of the masses*, New York (États-Unis), Norton.
- Geertz, C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York (États-Unis), Basic.
- Gellner, E., 1983, *Nations and nationalism*, Ithaca (États-Unis), Cornell University Press.
- 1993, *Postmodernism, reason and religion*, New York (États-Unis), Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Ghazali, M., 1978, *Imam Ghazali's Ihya 'Ulum-id-din*, 4 vol., Lahore (Pakistan), Book Lovers Bureau.
- Gill, S., 1995, « The global Panopticon? The neoliberal state, economic life, and democratic surveillance », *Alternatives*, vol. 2, p. 1-49.
- GOCN (Global Opportunities and Challenges Network), 1998, « A conference, the Government of Canada's Policy Research Initiative », Ottawa (Canada), 1^{er} et 2 octobre.
- Godelier, M., 1978, « The concept of the "Asian mode of production" and Marxist models of social evolution », dans Seddon, D., *Relations of production: Marxist approaches to economic anthropology*, Londres (Royaume-Uni), Cass, p. 209-257.
- Gordon, A. et Ali, N.K.M., 1998, « They shall not pass », *Islamic Review* (juillet-août), Internet : www.abim.com/majala/ireview.
- Gramsci, A., 1985, *Selections from cultural writings*, Londres (Royaume-Uni), Lawrence and Wishart.
- Gress, D.R., 1997, « The drama of modern Western identity », *Orbis*, vol. 41, n° 4, p. 525-544.
- Grossberg, L., Nelson, C. et Treichler, P., 1992, *Cultural studies*, New York (États-Unis), Routledge, Chapman and Hall Inc.



- Habermas, J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, traduction C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris (France), Gallimard.
- 1993, *L'espace public*, traduction M.B. Launay, Paris (France), Payot.
- 1996, « Further reflections on the public sphere », dans Calhoun, C. *Habermas and the public sphere*, Cambridge (États-Unis), MIT Press, p. 421–461.
- Halliday, F., 1979, *Iran: dictatorship and development*, Harmondsworth (Royaume-Uni), Penguin Books.
- 1996, *Islam and the myth of confrontation: religion and politics in the Middle East*, Londres (Royaume-Uni), I.B. Tauris.
- Hassan, I., 1985, « The culture of postmodernism », *Theory, Culture and Society*, vol 2, p. 123–124.
- Hegel, G.W.F., 1940, *Principes de la philosophie du droit*, traduction A. Kaan, Paris (France), Gallimard.
- 1991, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Paris (France), Aubier.
- Held, D., 1996, *Models of democracy* (2^e édition), Stanford (États-Unis), Stanford University Press.
- Helliwell, J., 1998, *How much do national borders matter?* Washington (États-Unis), The Brookings Institution.
- Hobbes, T., 1971, *Léviathan*, traduction F. Tricaud, Paris (France), Éditions Sirey.
- Hobsbawm, E., 1990, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- 1996, « The future of the state », dans Hewitt de Alcantara. C. *Social futures, global visions*, New York (États-Unis), Blackwell, p. 55–66.
- Hodgson, M.G.S., 1974, *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, 3 vol., Chicago (États-Unis), Chicago University Press.
- Hourani, A.H., 1991, *A history of the Arab peoples*, Londres (Royaume-Uni), Faber and Faber.
- Hughes, G., 1999, *The politics of the soul: Eric Voegelin on religious experience*, Lanham (États-Unis), Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Hunter, O.J., 1992, « Technological literacy », *Educational Technology*, vol. 32, n° 3, p. 25–31.
- Huntington, S., 1993, « The clash of civilizations », *Foreign Affairs*, vol. 73, n° 3, p. 22–49.
- 1996, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York (États-Unis), Simon & Schuster.
- 1997A, « The clash of civilizations — a response », *Millennium*, vol 26, n° 1, p. 141–142.
- 1997b, « The erosion of American national interest », *Foreign Affairs*, vol. 76, n° 5, p. 28–49.
- Ibn Khaldun, 1978, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, traduction V. Monteil, 2^e édition, 3 vol., Paris (France), Sindbad.
- Ibn Taymiyyah, 1966, *Ibn Taimiyya on public and private law in Islam: or public policy in Islamic jurisprudence*, traduction Omar A. Farrukh, Beyrouth (Liban), Khayyats.
- Innis, H.A., 1951, *The bias of communication*, Toronto (Canada), University of Toronto Press.



- Iqbal, S.M., 1951, *The reconstruction of religious thought in Islam*, Lahore (Pakistan), Muhammad Ashraf Co.
- Jaspers, K., 1963, *Autobiographie philosophie*, traduction P. Boudot, Paris (France), Aubier.
- Johnson, B.D., 1999, « The second coming: as the newest Star Wars film illustrates, pop culture has become a new religion », *Maclean's*, 24 mai, p. 14-18.
- Kaplan, A., 1964, *The conduct of inquiry*, San Francisco (États-Unis), Chandler.
- Kaplan, R.D., 1994, « The coming of anarchy », *The Atlantic Monthly*, vol. 273, n° 2, p. 44-76.
- Kasra'i, S., 1999, *Az khun-e Sijavash*, Tehran (Iran), Sokhan Publishing House [en Perse].
- Kennan, G. (Mr X), 1947, « The sources of Soviet conduct », *Foreign Affairs*, vol. 25, n° 4, p. 566-582.
- Kepel, G., 1985, *The prophet and pharaoh: Muslim extremism in Egypt*, Londres (Royaume-Uni), Al Saqi Books.
- Kung, H., 1990, « Towards a world ethic of world religions, fundamental questions of present-day ethics in a global context », dans Kung, H. et Moltmann, J., *The ethics of world religions and human rights*, New York (États-Unis), Concilium, p. 102-119.
- 1992, *Global responsibility: in search of a new world ethic*, New York (États-Unis), Continuum.
- 1994, *Infallible? An unresolved inquiry*, New York (États-Unis), Continuum.
- 1996, *Yes to a global ethic*, New York (États-Unis), Continuum.
- Landes, J.B., 1998, *Feminism, the public and the private*, Oxford (Royaume-Uni), Oxford University Press.
- Lawrence, B.B., 1989, *Defenders of God: the fundamentalist revolt against the modern age*, San Francisco (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- Linklater, A., 1998, *The transformation of political community: ethical foundations of the post-Westphalian era*, Oxford (Royaume-Uni), Polity Press.
- Lippmann, W., 1956, *The public philosophy*, New York (États-Unis), Mentor Books.
- Lisensky, R.P., Pfnister, A. et Sweet, S.D., 1985, *The new liberal learning: technology and the liberal arts*, Washington (États-Unis), Council of Independent Colleges.
- Lytard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris (France), Éditions de Minuit.
- Mahdi, M., 1957, *Ibn Khaldun's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, Londres (Royaume-Uni), Allen Books.
- Makdisi, G., 1990, *The rise of humanism in classical Islam and the Christian West, with special reference to scholasticism*, Edinburgh (Royaume-Uni), Edinburgh University Press.
- Marcuse, H., 1964, *One dimensional man: studies in the ideology of advanced industry industrial society*, Boston (États-Unis), Beacon Press.
- Markoff, J., 1995, « If medium is the message, the message is the Web », *New York Times*, 20 novembre, p. A1 et D5.



- Marx, K., 1972, *Contribution à une critique de l'économie politique*, traduction M. Husson et G. Badia, Paris (France), Éditions sociales.
- Marx, K. et Engel, F., 1983, *Manifeste du parti communiste*, traduction L. Lafargue, Paris (France), Champ libre.
- Maslow, A.H., 1970, *Motivation and personality* (2^e édition), New York (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- Masuda, Y., 1990, *Managing in the information society: releasing synergy Japanese style* (2^e édition,), Oxford (Royaume-Uni), Blackwell.
- McClelland, C.A., 1969, « International relations: wisdom or science » (édition revue et corrigée), dans Rosenau, J., *International politics and foreign policy: a reader in research and theory*, New York (États-Unis), Free Press, p. 3-5.
- McLuhan, M., 1989, *The global village: transformations in world life and media in the 21st century*, New York (États-Unis), Oxford University Press.
- McNeill, W.H., 1963, *The rise of the West: a history of the human community*, Chicago (États-Unis), The University of Chicago Press.
- 1997, « What we mean by the West », *Orbis*, vol. 41, n° 4, p. 513-524.
- MCP (Members of the Clever Project), 1999, « Hypersearching the web », *Scientific American*, vol. 280, n° 6, p. 54-60.
- Meadows, D.H., 1972, *The limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the Predicament of Mankind*, New York (États-Unis), Universe.
- Meinecke, F., 1957, *Machiavellism: the doctrine of raison d'état and its place in modern history*, Londres (Royaume-Uni), Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Mill, John Stuart, 1968, *L'utilitarisme*, traduction G. Tanesse, Paris (France), Garnier-Flammarion.
- Morgenthau, H., 1946, *Scientific man vs. power politics*, Chicago (États-Unis), The University of Chicago Press.
- 1985, *Politics among nations: struggle for power and peace* (5^e édition revue et corrigée), New York (États-Unis), Alfred A. Knopf.
- Moussalli, A., 1992, *Radical Islamic fundamentalism: the ideological and political discourse of Sayyid Qutb*, Beyrouth (Liban), American University of Beyrouth.
- Mozaffari, M., 1998a, « Can a declined civilization be re-constructed? », communication présentée lors de la troisième Conférences sur les relations internationales paneuropéennes, du 16 au 19 septembre, Vienne, Autriche.
- 1998b, *Fatwa: violence and discourtesy*, Aarhus (Danemark), Aarhus University Press.
- Nasr, S.H., 1981, *Knowledge and the sacred*, Edinburgh (Royaume-Uni), Edinburgh University Press.
- Neufeld, M., 1995, *The restructuring of international relations theory*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- Niebuhr, R., 1932, *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, New York (États-Unis), Charles Scribner's Sons.
- Oakeshott, M., 1989, *The voice of liberal learning*, New Haven (États-Unis), Yale University Press.
- O'Brien, R., 1992, *Global financial integration: the end of geography*, Londres (Royaume-Uni), Royal Institute of International Affairs.



- Piscatori, J.A., 1986, *Islam in a world of nation-states*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- 1991, *Islamic fundamentalisms and the Gulf crisis, Fundamentalism Project*, Chicago (États-Unis), American Academy of Arts and Sciences.
- Platon, 1947, *Œuvres complètes, tome 6 (La république, livre I à III)*, traduction E. Chambry, Paris (France), Éditions Les Belles Lettres.
- Polanyi, K., 1944, *The great transformation*, Boston (États-Unis), Beacon Press.
- Postman, N., 1992, *Technopoly: the surrender of culture to technology*, New York (États-Unis), Alfred A. Knopf.
- Présocratiques (les)*, 1988, J.-P. Dumont (dir.), Collection « Bibliothèque de la Pléiade », Paris (France), Gallimard.
- RAC (Race and Class), 1998–1999, « The threat of globalism » (numéro spécial), *Race and Class*, a Journal for black and Third World Liberation, vol. 40, p. 2–3.
- Rajae, F., 1993, *Tahavol Andisheye Siyassi dar Sharqe Bastan* [Le développement des idées politiques dans l'ancien Orient], Téhéran (Iran), Qumes.
- 1994, « Intellectuals and culture: guardians of traditions or vanguards of development », dans Soemardjan, S. et Thompson, K.W., *Culture, development, and democracy, the role of the intellectuals*, New York (États-Unis), United Nations University Press, p. 39–52.
- 1997, *Ma'rekeye Jahanbiniha: dar Kheradvarziye Siyassi va Houiyate Ma Iranian* [La lutte des visions mondiales : rationalisme politique et notre identité iranienne] (2^e édition), Téhéran (Iran), Ehya Ketab.
- 1998, « On liberty: Isaiah Berlin and his legacy », *Political and Economic Ettela'at*, vol. 11, n° 125–126, p. 20–23.
- 1999, « A Thermidor of Islamic yuppies? Conflict and compromise in Iran's politics », *Middle East Journal*, vol. 53, n° 2, p. 217–231.
- Rauscher, M., 1989, *OPEC and the price of petroleum: theoretical considerations and empirical evidence*, Berlin (Allemagne), Springer-Verlag.
- Rawls, J., 1971, *A theory of justice*, Cambridge (États-Unis), Harvard University Press.
- 1993, « The law of peoples », *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 1, p. 36–68.
- Riggs, F.W., 1964, *Administration in developing countries: the theory of prismatic society*, Boston (États-Unis), Mifflin.
- 1973, *Prismatic society revisited*, Morristown (États-Unis), General Learning Press.
- Robertson, R., 1992, *Globalization: social theory and global culture*, Londres (Royaume-Uni), Sage.
- Rosenau, J., 1998, « Global affairs in an epochal transformation », dans Rayan, H. et Peartree, E., *The information revolution and international security*, Washington (États-Unis), Center for Strategic and International Studies Press, p. 31–57.
- Rumi, M.J. al-Din., 1977, *Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (traduction et commentaire de R.A. Nicholson), 3 vol., Londres (Royaume-Uni), E.J.W. Gibb Memorial.
- Ryan, S.J.W.S., 1995, *Culture, spirituality, and economic development: opening a dialogue*, Ottawa (Canada), Centre de recherches pour le développement international.



- Sa'di, 1930, *Le jardin de roses*, traduction J. Gaudin, Paris (France), Enseigne du Pot Cassé.
- Said, E.W., 1978, *Orientalism*, New York (États-Unis), Vintage Books.
- 1993, *Culture and imperialism*, New York (États-Unis), Alfred A. Knopf.
- 1998, « Bridge across the abyss », *Al Ahram Weekly*, 394, Le Caire, (Égypte), du 10 au 16 septembre, p. 4ff.
- Samuelson, R., 1998, « Asian boom + Asian crisis = total mystery », *International Herald Tribune*, 20 mars, p. 12.
- Sayer, D., 1991, *Capitalism and modernity: an excursus on Marx and Weber*, Londres (Royaume-Uni), Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Scarre, G., 1996, *Utilitarianism*, Londres (Royaume-Uni), Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Shariati, A., [1362] 1982, *Majmuae Asar, Bazgasht* [La conception du retour], vol. 4, Téhéran (Iran), Nashr Asar.
- Shaw, M., 1997, « The state and globalization: towards a theory of state transformation », *Review of International Political Economy*, vol. 4, n° 3, p. 497-513.
- Shiva, V., 1993, *Monocultures of the mind: perspectives on biodiversity and biotechnology*, Londres (Royaume-Uni), Zed Books.
- SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute), 1996, *1996 year-book, armaments, disarmament and international security*, Oxford (Royaume-Uni), Oxford University Press.
- Sivananda, A., 1998-1999, « Globalism and the left », *Race and Class, a Journal for Black and Third World Liberation*, vol. 40, n° 2-3, p. 5-19.
- Snow, C.P., 1959, *Two cultures and the scientific revolution*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- Sommet du G7, 1994, Communiqué du Sommet, Toronto (Canada), 9 juillet, University of Toronto, Internet : www.library.utoronto.ca/g7/summit/1994naples/communique/index.html.
- Spragens, T. Jr., 1976, *Understanding political theories*, New York (États-Unis), St-Martin's Press.
- Statistique Canada, 1996, *Annuaire du Canada 1997*, Ottawa (Canada), Industrie Canada.
- Stone, L., 1979, *The family, sex and marriage in England* (édition abrégée), New York (États-Unis), Harper and Row.
- Strauss, L., 1958, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago (États-Unis), The University of Chicago Press.
- 1959, *What is political philosophy? and other essays*, Glencoe (États-Unis), The Free Press.
- Tagliabue, J., 1998, « In Europe, steps toward a common language », *New York Times*, 19 juillet, p. 1 et 4.
- Taqizadeh, S.H., 1920, *Tajjadod* [Modernity], Kaveh, 1, Berlin, 22 janvier, p. 1ff.
- Taylor, F.W., 1947, *Scientific management: comprising shop management, the principle of scientific management and testimony before the Special House Committee*, New York, (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- Tonnies, F., 1955, *Community and association*, Londres (Royaume-Uni), Routledge and Kegan Paul.
- Toynbee, A., 1934, *A study of history*, 10 vol., Londres (Royaume-Uni), Oxford University Press.



- Toynbee, A.J. et Caplan, J., 1972, *A study of history: a new edition revised and abridged*, Londres (Royaume-Uni), Oxford University Press.
- UNESCO, 1995, *Our creative diversity: report of the World Commission on Culture and Development*, Paris (France), Publication de l'UNESCO.
- Voegelin, E., 1952, *The new science of politics: an introduction*, Chicago (États-Unis), The University of Chicago Press.
- 1956, *Order and history, Vol. 2: The world of the polis*, Baton Rouge (États-Unis), Louisiana State University Press.
- Walker, R.B.J., 1988, *One world, many worlds: struggles for a just world peace*, Boulder (États-Unis), Lynne Rienner Publishers.
- 1993, *Inside/outside: international relations as political theory*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- Weber, M., 1958a, « Politics as a vocation », dans C.W. Mills, *From Max Weber: essays in sociology*, New York, (États-Unis), Oxford University Press, p. 77–128.
- 1958b, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, New York (États-Unis), Scribner and Sons.
- Weidenbaum, M., 1994–1995, « The business response to the global marketplace », édition annuelle : *World Politics*, Guilford (États-Unis), p. 186–192, Dushkin Publishing Group Inc.
- Weizenbaum, J., 1976, *Computer power and human reason: from judgment to calculation*, San Francisco (États-Unis), W.H. Freeman and Company.
- Wilkinson, J., 1964, « Jacques Ellul as the philosopher of the technological society », dans Ellul, J., *The technological society*, New York (États-Unis), Vintage Books, p. ix–xx.
- Wilson, E.O., 1998, *Consilience: the unity of knowledge*, New York (États-Unis), Alfred A. Knopf.
- Wriston, W.B., 1992, *The twilight of sovereignty: how the information revolution is transforming our world*, Charles Scribner's & Son, New York (États-Unis).
- Zakaria, F., 1997, « The rise of illiberal democracy », *Foreign Affairs*, vol. 76, n° 6, p. 22–43.

AUTRES LECTURES

- Amin, S., 1989, « Eurocentrism », *Monthly Review*, New York (États-Unis).
- Ansell-Pearson, K., 1994, *An introduction to Nietzsche as political thinker*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- Berlin, I., 1969, *Four essays on liberty*, Londres (Royaume-Uni), Oxford University Press.
- Berman, M., 1988, *All that is solid melts into air: the experience of modernity*, New York (États-Unis), Penguin Books.
- Bernal, M., 1987, *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, Londres (Royaume-Uni), Free Association Books.



- Berry, B., Lobley, J., Conkling, E.C. et Ray, D.M., 1997, *The global economy in transition* (édition revue et corrigée), Upper Saddle River (États-Unis), Prentice-Hall.
- Buck, S.J., 1998, *The global commons: an introduction*, Washington (États-Unis), Island Press.
- Castells, M., 1994, *Technopoles of the world: the making of twenty-first-century industrial complexes*, Londres (Royaume-Uni), Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- 1998, *End of millennium*, Malden (États-Unis), Blackwell.
- Cornford, F.M., 1957, *From religion to philosophy*, New York (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- Council of Europe, 1998, *Virtual new world?: debates*, Strasbourg (France), Conseil de la Presse européenne.
- Dahrendorf, R., 1997, *After 1989: morals, revolution and civil society*, New York (États-Unis), St-Martin's Press.
- Drucker, P.F., 1950, *The new society: the anatomy of the industrial order*, New York (États-Unis), Harper and Row Publishers.
- 1992, *Managing the future: the 1990s and beyond*, New York (États-Unis), Dutton.
- 1993, *Post-capitalist society*, New York (États-Unis), HarperBusiness.
- Elias, N., 1994, *The civilizing process: the history of manners and state formation and civilization*, Oxford (Royaume-Uni), Blackwell.
- Ellul, J., 1980, *The technological system*, New York (États-Unis), Continuum.
- Falk, R., 1993, « The making of global citizenship », dans Brecher, J., Childs, J.B. et Cutler, J., *Global visions: beyond the new world order*, Boston (États-Unis), South End Press.
- Franklin, U.M., 1992, *The real world of technology*, Concord (Canada), House of Anansi Press.
- Grant, G., 1969, *Technology and empire: reflections on North America*, Toronto (Canada), House of Anansi Press.
- Held, D., 1995, *Democracy and global order: from modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge (Royaume-Uni), Polity Press.
- Innis, H.A., 1986, *Empire and communications*, Victoria (Canada), P. Porcepic.
- Leebaert, D., 1991, *Technology 2001: the future of computing and communications*, Cambridge (États-Unis), MIT Press.
- Lefkowitz, M.R. et Rogers, G.M., 1996, *Black Athena revisited*, Chapel Hill (États-Unis), University of North Carolina Press.
- Masuda, Y., 1980, *The information society*, Tokyo (Japon), Institute for the Information Society.
- Mitcham, C., 1994, *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*, Chicago (États-Unis), University of Chicago Press.



BIBLIOGRAPHIE

- Mittelman, J.H., 1996, *Globalization: critical reflections*, Boulder (États-Unis), Lynne Rienner Publishers.
- Nasr, S.H., 1996, *Religion and the order of nature*, New York (États-Unis), Oxford University Press.
- Nietzsche, F., 1990, *Beyond good and evil*, New York (États-Unis), Penguin Books.
- Reich, R., 1992, *The work of nations: preparing ourselves for the 21st century* (nouvelle édition), New York (États-Unis), Vintage Press.
- Robertson, R., 1992, *Globalization: social theory and global culture*, Londres (Royaume-Uni), Sage.
- Sen, A.K., 1992, *Inequality reexamined*, New York (États-Unis), Russell Sage Foundation.
- Snarr, M.T. et Snarr, D.N., 1999, *Introducing global issues*, Boulder (États-Unis), Lynne Rienner Publishers.
- Splichal, S., Calabrese, A. et Sparks, C., 1994, *Information society and civil society: contemporary perspectives on the changing world order*, West Lafayette (États-Unis), Purdue University Press.
- Tehrani, M., 1999, *Global communication and world politics: domination, development, and discourse*, Boulder (États-Unis), Lynne Rienner Publishers.



L'AUTEUR

Farhang Rajaei est professeur agrégé invité au Collège des sciences humaines de l'Université Carleton à Ottawa (Canada). Il a obtenu un doctorat en affaires étrangères de l'Université de Virginie en 1983, où il a travaillé avec Kenneth W. Thompson et Inis Claude Jr. En 1984, il a été membre de la délégation iranienne de l'ONU et, de 1985 à 1996, il a été professeur à l'Université de Téhéran, à l'Académie iranienne de philosophie et à l'Université (nationale) de Behesti. En 1990 et 1991, le professeur Rajaei a été titulaire à l'Université Oxford. Son livre *Ma'rekeye Jahanbiniha* (« *The Battle of World Views* », Ehya Ketab, 1995 et 1997) a établi sa réputation d'interprète des mouvements islamiques et de l'Islam politique.

This page intentionally left blank

L'ORGANISATION

Le Centre de recherches pour le développement international (CRDI) croit en un monde durable et équitable. Le CRDI finance les chercheurs des pays en développement qui aident les peuples du Sud à trouver des solutions adaptées à leurs problèmes. Il maintient des réseaux d'information et d'échange qui permettent aux Canadiens et à leurs partenaires du monde entier de partager leurs connaissances et d'améliorer ainsi leur destin.

L'ÉDITEUR

Les Éditions du CRDI publient les résultats de travaux de recherche et d'études sur des questions mondiales et régionales intéressant le développement durable et équitable. Les Éditions du CRDI enrichissent les connaissances sur l'environnement et favorisent ainsi une plus grande compréhension et une plus grande équité dans le monde. Les publications du CRDI sont vendues au siège de l'organisation à Ottawa (Canada) et par des agents et des distributeurs en divers points du globe. Vous pouvez consulter le catalogue des Éditions du CRDI sur le Web à l'adresse http://www.idrc.ca/booktique/index_f.cfm.