

## **Índex / Índice / Summary**

Europe from Abroad

ERLANGER, Steven

Le patrimoine des idées

GLUCKSMANN, André

Els nous instruments (educació en les noves tecnologies)

MAJÓ, Joan

Quelles valeurs ? Pour quelle Europe ?

MONGIN, Olivier

Democracy in Europe: The Challenge of Right-wing Populism

MOUFFE, Chantal

Las instituciones y la gestión del conflicto

RIDAO, José María

La terre et les hommes

TODD, Emmanuel

Memoria y conflicto. Les violencias del siglo XX

TRAVERSO, Enzo

## Europe from Abroad

L'autor/El autor/Author  
Bibliografia/Bibliografía/Bibliography

Steven Erlanger

Versió original en anglès  
Versión original en inglés  
Original version english

In the last twenty years I've spent something less than four years in my own country, in the United States. I'm about to go back to live in New York and be senior editor at the paper, but it's also made me think quite a lot about America and its place in the world. And I think about Europe and its place in the world too, and that's really what I'd like to talk to you about tonight, this intersection. Usually in America, though, the family metaphor we use about Europeans is «teenagers asking for the car keys».

I'm coming from Berlin, where I live and, no doubt, will give you more German references than you probably want. I sometimes think of what Mark Twain, a famous American humorist, said about Wagner's music. He said, «It's better than it sounds», and it is relevant when I think about America's relations with Europe. I think they're actually worse than they sound.

A lot of people have devoted their whole careers to this relationship. Your Javier Solana is one of them, and they do very good work. Their whole lives have been invested in maintaining a kind of post-war consensus. But my argument tonight is that this consensus is breaking down. It may be inevitable. It may actually be dangerous, but I think an honest person would have to admit that it's true.

Did September 11 change the world? There are lots of conferences after the fact that ask this question and a lot of people rush to say «yes». I think it certainly changed the conversation and, if you remember, in the months before September 11, the George Bush who had been anointed as president (but some think never really quite elected because he didn't have as many votes as Al Gore, but nonetheless had won our electoral college), had begun to really annoy friends and allies everywhere.

If you remember, there was the Kyoto Treaty and the American position about the International Criminal Court, and people were already making snide comments about Bush the cowboy, and the Americans going alone, about what I like to call «gratuitous unilateralism», a unilateralism that wasn't really very serious. It was unilateralism about not very important things, but it fed into the ideology of the Republicans who, after all, had been out of office. And suddenly September 11 happened, and suddenly *Le Monde* declares, «We're all Americans now». And I said to myself, «That won't last», firstly because we're not all Americans –thank God, because then the world would be quite boring– but also because our interests really are quite different.

And it is certainly true you don't hear people going around saying «*Ich bin ein New Yorker*» any more. It's not just these issues of Kyoto and the International Criminal Court (ICC) and Guantanamo. The world for Americans has changed. I don't think it's yet changed for Europeans but I think it is changing, and part of my point tonight is that Europe has to think a little more seriously about how it is changing, the world around it, and whether Europeans have a more serious obligation to shape this new

world than they are currently taking.

Part of the way the world changed was simply the collapse of the Soviet Union. To be banal, when the enemy disappears it makes it possible for friends to have arguments. I looked forward to that, and I think that most Americans think that was a good thing. And it began to happen very quickly after 1989, after the Wall fell, then even faster after Mikhail Gorbachev lost power, and disputes between Americans and Europeans over trade came to the fore.

There were debates over little things, it seemed, but they were worth quite a lot of money: air landing rights, and did Pascal Lamy have the right to pass certain legislation that affected American companies, and did Mario Monti have the right to decide whether Honeywell could merge with Bull. These were not existential issues but extremely important and, for some people, very expensive ones.

But on September 11, everyone talks about New York and the World Trade Center and what happened there, and everyone understands. But I think not enough people realize that one plane hit the Pentagon, and another plane, which crashed in Pennsylvania, appeared to be headed either toward Congress or the White House. This was not a normal act of terrorism. It was an act of war.

And Americans responded as a country that had been attacked in a war. So this has changed. Americans think they're at war. Europeans do not think so. This has added an extra layer of difference and upset to the natural kind of differences that were arising once the false unity created by the common enemy, the Soviet Union, disappeared. So tonight my larger theme is Europe as a geopolitical fantasyland.

For a long time, I think, after the fall of the Wall, Europeans –Americans too, certainly Germans– have felt we're all living in a post-modern world with no real threats. Joschka Fischer, the Foreign Minister of the Greens, came into office promising his party that a vote on NATO would never be necessary. NATO as an institution would not be called for in this new post-modern, post-conflict world. Sometimes I like to joke with German friends (and then, of course, I have to remind them that it's a joke), that I think they think that the only real threat in the world comes from mixing brown glass and green glass. Otherwise the world to them seems a very peaceful place where no one could possibly have any conflicts with them because, after all, we know that the new Germans, like the new Europeans, only have peace in their hearts, they only want to do good in the world, they have no enemies that are visible, they want to spread goodness, good ecology, a kind of universalist notion of human rights and law –all things I support, by the way– over the world like a kind of treacle, like a kind of honey. It is a kind of secularized religion. But it is being promoted with a kind of unthinking assumption about what the world is really like.

The European Union is a great experiment in shared sovereignty. It's a great experiment in the dissolution of traditional understandings of sovereignty. It is something that changes the nation state. On one level, the nation state becomes much less than it was, the idea being that, as a whole, Europe will have more power than it's had, will have greater influence. But what it does to patriotism, what it does to nationality, to citizenship, are unresolved questions. People talk about these questions. They listen to debates.

You have a great debate going on now in the European convention. But there are serious open questions now about what this Europe is going to be, even how

democratic it's going to be. Are you going to elect a president? Will you have one? Will there be a European citizenship? Will there be a European army? Will there be a common foreign policy? Will there be a common system of laws? How much strength and sovereignty will individual nation states keep? Will the French allow a common foreign policy if it means giving up their Security Council seat? Will the British?

These are very serious and fundamental questions made worse, or perhaps more interesting, by the enlargement of Europe to places that have only been independent since the fall of the Wall. If you're a Pole, do you really believe in this notion of a dissolved sovereignty, only ten or fifteen years after you've actually been sovereign for the first time since the Second World War? Again, serious questions about Europe, about what it means, what it's going to be, that I don't think get asked often enough in this larger clichéd debate about what America is, what Europe is and what our shared interests may be.

But while the European Union is a great experiment in shared sovereignty, its ends are unclear. The notion of a Europe that finds the world a benign and unthreatening place –given Europeans' own history– is both bizarre and self-defeating, and it creates a dependency on the United States to protect it that is annoying to both parties, to us certainly as well as to Europeans. And I think it is also probably unhealthy. And if that's something that bothers Europeans, then you have to ask yourselves what you can do, what Europe can do, what your own countries can do, to change it.

As Chris Patten, your Commissioner for External Relations, likes to say, «Complaining is not a foreign policy». A foreign policy has to be based on interests. Interests have to be based on a clear argument about what Europeans care about. In the end, interests are based on a clear understanding of what Europeans are willing to fight for. These are the kinds of questions I find, as an American, even after having lived here for a very long time, never seem to get asked. It puzzles me.

Unfortunately, as an American, I also find myself deeply skeptical that Europe will find the will and the cash, especially the cash, to be able to back up its policies with credible force, or to find a common foreign and defense policy, that is anything other than the lowest common denominator of member states.

Soft power, aid, about which Europe is quite rightly proud, is important. Europe right now –the European Union, to put it more strictly– provides 57% of the world's development aid, which is something I think Europeans can be proud of. But soft power without hard power is important, but it is neither sufficient nor self-sustaining. There's another argument that people make after September 11, and perhaps it will mean more to you here. People say, «We Europeans are used to terrorism. We've been dealing with terrorists for a long time. We have the Basques. We have the Corsicans and we have the Irish Republican Army. We know what terrorism is».

But I think that is really to misunderstand what al-Qaeda is and what happened on September 11. Al-Qaeda is not about autonomy in a region. It's not about regional independence. It's not about sovereignty of one people, in one concrete, discrete area of land. It's a fundamentalist war against the United States and American foreign policies. That seems to me different. It's something Adam Michnik –a Polish dissident, a man I admire a great deal, whom many of you, I am sure, have not only heard of but read– Adam Michnik sees al-Qaeda as a new totalitarianism. Now, perhaps you might say, as I did when I first heard him, «Well, of course he would, wouldn't he? I mean, he's an anti-communist dissident so he's bound to see any new

challenge in the context of the very war his whole life has been devoted to fighting».

But his argument is that al-Qaeda, much like communism, much like other illiberal notions of utopia, promises a transformed world that's acutely religious. It promises that [transformed world] through the necessity of war, of sacrifice, of a kind of dictatorship of an elite, an elite that will define for others what transformation means. And in that sense, al-Qaeda is both a great deal more complicated than the Bush Administration sees it, and a great deal more difficult to fight, and I think a great deal more lasting than many Europeans seem to wish it to be, because if Adam Michnik's analogy is correct, al-Qaeda is not something you're going to be able to fight purely with force of arms.

Force of arms mattered in the fight against communism, deterrence mattered, NATO mattered. It's going to be something you fight through education, through a form of propaganda, through an effort to explain what western values are, or for the Americans to explain what American values are to an Islamic world which has lots of reasons to feel atomized, to feel abandoned, to feel manipulated, to feel angry.

But Europe has a role to play in this too. Again, if Europe wants to be taken seriously by the Americans, Europe is going to have to take itself seriously. Europe is going to have to come up with an alternative, a set of policies, a set of plans, a set of ideas about what this larger fight –I won't say war– against this very angry part of the world means to it. Because, don't confuse yourselves, this is a European problem too. France has more Muslims in it than any country in Europe, and there are issues of immigration here, walking the streets of Barcelona. There are whole areas of Paris where a white-skinned Frenchman is afraid to go. Al-Qaeda (having spent a lot of time in Hamburg investigating the roots of Mohammed Atta and his group of followers, the people who actually carried out some of the attacks on September 11), the problem of Atta, is not just a problem of the Middle East.

It is a problem of first- and second-generation European immigrants who have no sense of identity, who are not accepted in the societies in which they are living, who feel alienated by what they see around them, no matter how fluent their Spanish or their German or their French, who get picked up by the police and radicalised in prisons, funnelled through radical mosques in Hamburg, in London, in Barcelona and who get recruited, recruited to go to Afghanistan, now perhaps to go to the Philippines, to go to Indonesia, to carry out this sense of Jihad. Europe has a responsibility too.

One of the questions one asks, «Why this atomization?» In America we have a myth of the melting pot. You know, like many American myths, we usually don't live up to our own aspirations. But in Europe there's *no* process, *no* European identity, *no* way for such a person as Mohammed Atta to feel German, to be accepted as German, to take a place, a normal place in a German society. There's no way for a Moroccan in France.

Another question: Europe has promised Turkey, perhaps in a grand mistake, twenty, twenty-five years ago, a place at the European table, membership in the European Union. Europe is offering membership to states that have applied not very long ago. Europe is offering a starting date for negotiations with everyone except Turkey. Europe is creating itself a Christian club and, if you're a Turk, what are you supposed to judge from this? Yes, you can say we need to do better on human rights, yes, we need to do better on this and that. But, you know, have the Czechs really proved themselves in the ten years since the Wall fell, to be the kind of Europeans that you

want? I think they've done fine, but a lot of these same questions have not been asked about other people. How does Europe help re-legitimate moderate Islam in the world, as an alternative to Jihad, as an alternative to the fundamentalist critique of the failure of Islam to respond to the needs, not just of its own population but of the Palestinians? Does Europe have a role to play? I think it does. Is it accepting this role? I don't see it doing so.

This year, the United States is increasing its defence spending by 48 billion dollars. That figure is higher than the entire defence budget of the United Kingdom, which has the highest European defence budget outside Turkey, I believe. The gap between the United States and our allies is growing. I think that's very unhealthy.

It's not that the United States and Europe have the same interests. We don't always. The United States worries about Taiwan. It worries about containing fundamentalism in Indonesia. It has a global reach that Europe need not have but, if the alliance is going to mean anything at all, it means that your soldiers and our soldiers need to at least be able to fight alongside one another, if necessary, to communicate to one another through secure radios, to be able to tell each other apart in the air, friend from foe, to be able to refuel from each other's tanker aircraft, to be able to use smart bombs, dropped so that you're actually hitting military targets and not civilians. All these things are not rocket science, ladies and gentlemen, and they're not even all that expensive.

But Europeans are not doing this. In the Kosovo war the number of casualties to Serb civilians and to the very Albanians we were trying to save was much higher than it should have been because of the failure to have and to use simple smart weapons that can take their targeting from geo-stationary satellites and fall where they're supposed to be. Those packages you can put on the bottom of a dumb bomb. They cost about 28,000 euros. They're not radically expensive. NATO now begins to talk about these issues and perhaps, as I say, perhaps something will come out of them. But I don't feel –and this goes back to my main theme of the geopolitical fantasy world of Europe– I don't feel that in this lovely bourgeois paradise Europeans are creating for themselves, they're taking seriously the notion that what they're creating is worth defending. And it's going to be a little bit more expensive to defend it than perhaps they thought. Perhaps (I don't think people understand) the world has shifted. I don't think they understand what al-Qaeda means. I don't think they understand their role to play and I worry, simply worry, that, as usual, rather than bring enough to the table to make Washington pay attention to European views and attitudes, which are serious, Europeans instead will resort to a kind of complaining about the inevitable.

George Bush isn't the first cowboy president. He's not the first right-wing Republican who thought he understood the difference between good and evil. There was a guy named Ronald Reagan and Europeans didn't much like him either. Neither did I. Ronald Reagan had one big idea, which was communism was evil and should fall. I think it was going to fall anyway. Maybe he pushed it just a little bit but, at the time, I remember, as a very young correspondent in Bonn, there were huge demonstrations in the streets in the early to mid-eighties. The issue was medium-range nuclear missiles. The Russians had put medium-range nuclear missiles capable of hitting Europe in the Ukraine and areas of Eastern Europe. The Americans and NATO had agreed they would install western medium-range missiles inside Europe capable of hitting Moscow, to deter an attack. Europe was split. There was violence in the streets. The German government was being attacked at the time for having reluctantly backed this NATO decision because Germans said, quite rightly, if there's a war it will be fought on our heads, it will be fought on our soil, and we'll be the

victim in this larger battle between East and West.

The difference now (having just covered the last German election), is that you had a German government for the first time taking a clear position against a relatively unified western position, that the force of the United Nations should at least be used, a threat of force, to get inspectors back into Iraq. That was a sea change for Germany. I don't think Germans have yet come to terms with it but –to conclude, and this really is the point that I'm trying to make, because then what I'm hoping is that enough of you will be upset or angry enough to ask questions that we can then discuss– to repeat, Europe has to take itself seriously if it's going to be taken seriously by the United States.

Europe has to produce enough hard power, enough defence spending and enough credible traditional military backing for its policies to be taken seriously at the table. To go back, I started with an analogy to music from Mark Twain and Wagner, and I'll end with something said by Friedrich the Great: «Diplomacy without soldiers is like an orchestra without instruments». That's a choice I think Europeans need to think more seriously about.

#### **L'autor/El autor/Author**

Cap de la corresponsalia del *New York Times* a Europa i els Balcans, amb seu a Praga.

Connectitut (Estats Units), 1952.

Va estudiar filosofia política a Harvard, on es va graduar el 1974. Va ser professor d'aquesta universitat fins al 1983, any en què es traslladà a Londres com a corresponsal encarregat de l'àrea europea per al *The Globe*.

Des del 1987 treballa al *New York Times*, diari per al qual ha cobert el sud-est asiàtic (1988-1991) i Rússia (1992-1996). Entre el 1996 i el 1999 va ser el cap del departament diplomàtic del *New York Times* a Washington.

Escriu habitualment a les revistes *Spectator*, *New Statesman*, *New Republic*, *Financial Times* i *Columbia Journalism Review*.

L'any 1981 va rebre el premi Robert Livingston de periodisme pel seu treball sobre l'Europa de l'Est.

#### **Bibliografia/Bibliografia/Bibliography**

Je vous annonce, tout de suite, que je suis un peu gêné par le sujet qui est indiqué ici sur le patrimoine des idées. Je crois que le propre de la pensée occidentale, d'origine grecque, c'est justement la remise en question de la notion de patrimoine. Ce qu'il y a de plus fort et de plus merveilleux dans la pensée européenne, c'est sa capacité de faire face à l'actualité, c'est-à-dire de penser à l'actualité. Je vais essayer de faire ici la même chose. Vous serez donc juges de ce que je raconte tout simplement, parce que je parlerai de l'actualité qui n'est pas spécialement la mienne et tout autant la vôtre. Cette capacité de mettre en lumière l'actualité, de la prendre à bras-le-corps, est une capacité qui fait le patrimoine de la pensée européenne.

Voilà ce que je pensais à un moment où j'étais assez seul quand je me trouvais il y a deux ans au mois de juin en Tchétchénie. Illégalement, bien sûr, parce que les Russes ne donnent pas de visas pour visiter le territoire où ils exercent leurs talents guerriers. J'étais chez des familles tchétchènes, et je circulais grâce à la résistance tchétchène, en toute illégalité. Quelquefois dans des maisons défoncées, il y avait quand même une télévision et je la regardais avec les gens qui m'abritaient à leurs risques et périls, parce que si l'on me trouvait dans une habitation tchétchène, c'étaient d'abord eux qui risquaient d'avoir de graves conséquences. Dans ce pays, on voyait parfois des paysages qui nous rappelaient l'Europe occidentale. Cela faisait une drôle d'impression dans un endroit où l'on ne pouvait pas mettre le nez dehors sans risquer d'être arrêté ou tué; tandis qu'à ce moment-là, à Rome, à Berlin, à Madrid ou à Paris, les gens se baladaient librement et s'ils avaient un peu chaud, ils se baignaient, de temps à autre, dans la fontaine sans aucun problème. De fait, quand on se trouve dans ces capitales occidentales, on ne pense pas que notre liberté est exceptionnelle.

C'était à l'époque où Poutine visitait l'Europe. Il était allé à Madrid et à Rome. Pendant sa visite, je me demandais justement ce que représentait l'Europe. C'était celle qui recevait Poutine et c'était, en même temps, celle qui jouissait d'une liberté qui faisait envie à tout le monde. Celle qui recevait l'homme qui martyrisait ce petit peuple.

Il faut dire que la Tchétchénie a 700 000 habitants. Elle est donc toute petite et elle lutte depuis trois cents ans contre le grand voisin russe qui veut absolument faire régner sa propre loi dans ce petit pays. C'est une guerre coloniale qui dure depuis trois cents ans, qui a commencé avec Pierre le Grand et qui s'est terminée à plusieurs reprises en catastrophes absolues pour les Tchétchènes.

La première fois, c'était quand 300 000 soldats russes ont réussi au bout de vingt ans à prendre possession du territoire. Il faut vous rappeler que 50 000 soldats anglais ont suffi pour prendre les Indes. C'est dure la résistance de ce petit peuple.

La deuxième fois, c'était en 1944 quand Staline a fait absolument déporter toute la population tchétchène, sauf les vieillards qui ne pouvaient pas se déplacer et qui ont

été brûlés dans les mosquées.

Ainsi, il s'agit d'un peuple qui a déjà souffert de deux catastrophes et qui aujourd'hui en subit une troisième au bout de deux guerres. Le musée de l'Holocauste à Washington qui n'est pas vraiment islamiste, comme on peut s'en douter, a classé le cas tchéchène, le cas de la population tchéchène en cas numéro un de menace actuelle de génocide. Ils appellent cela «genocide watch». Voilà le destin de ce peuple, le destin qu'il affronte.

Le fait de regarder l'Europe libre, l'Europe communautaire, l'Espagne, la France et la Tchétchénie, conduit effectivement à se demander quel est le patrimoine de l'Europe.

Personnellement, j'ai vécu en quelque sorte deux façons de penser au patrimoine de l'Europe. La première façon était celle de mes aînés, de l'université d'avant la Seconde Guerre mondiale qui consistait à penser que l'Europe était la lumière du monde et qu'elle éclairait de sa civilisation toutes les autres régions auxquelles elle fournissait des hôpitaux, des écoles, fût-ce à la pointe des baïonnettes dans nos colonies africaines... Il y avait donc une certitude européenne d'être à l'avant-garde de la civilisation.

Après 1945, aussi ai-je vécu une deuxième façon de penser à l'Europe qui était exactement l'inverse de la première. C'était la pensée des vaincus, c'était l'idée que l'Europe était uniquement porteuse de colonialisme, de racisme, de nazisme et de fascisme et si l'on y ajoutait la révolution communiste qui n'était pas brillante, cela faisait un sacré paquet-cadeau que l'Europe a donné au monde. Il est vrai que dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'Europe a été l'école des guerres et des révolutions pour toute la planète et que ces guerres et ces révolutions qu'elle a inventé dans ce siècle ont été absolument catastrophiques pour le monde entier.

Mais, réduire l'Europe à cela me paraît complètement faux et surtout très facile, car on se fait une bonne réputation en crachant sur l'Europe, en disant que l'eurocentrisme est absolument affreux. Quand j'étais en Tchétchénie, je n'avais pas de livres. J'avais *l'Illiade* et je me retrouvais quelquefois dans des *plans*, c'est-à-dire, dans des cachettes où je passais mon temps à réfléchir. Je ne faisais qu'écouter des témoignages et discuter avec les gens. Je me retrouvais parfois tout seul et je réfléchissais. Bien que l'Europe me parût simplement un enfer et le patrimoine européen une chose mauvaise, une peste, l'Europe m'aidait à penser. Certes, je rencontrais en Tchétchénie des êtres qui avaient leurs pendants dans la culture européenne, des femmes qui servaient d'agents liaison, qui résistaient, qui pouvaient être prises tout le temps par la troupe russe. De plus, comme elles étaient femmes et aussi résistantes, elles étaient promises au viol et à la mort. Ces événements me faisaient penser à Antigone et à la résistance pendant le fascisme.

Il y a donc tout en Europe dans le patrimoine et pour être plus philosophique, je vous dirai cela : j'ai l'impression que l'histoire de l'Europe est essentiellement une histoire répétitive.

En effet, c'est une impression qui avait eu un jeune professeur d'histoire en 1914. Il s'appelait Arnold J. Toynbee et il expliquait Thucydide à Oxford. Avec les nouvelles de la guerre de 1914 qui éclatait au mois d'août, il disait les mots suivants : «J'ai eu l'impression, non pas d'expliquer un classique, quelque chose qui s'était passé il y a deux mille ans, mais d'expliquer l'actualité». Je crois que cela est la force de la culture européenne.

Ce n'est pas un hasard si je vous parle de Thucydide parce que si l'on y réfléchit, on trouve que l'histoire se répète. Thucydide commence par la grande dispute entre deux cités-état, Athènes et Sparte. Peu après, la guerre du Péloponnèse se déclenche. Thucydide nous montre que cette guerre s'est produite à cause des luttes internes. Par conséquent, on passe de la guerre entre États aux guerres civiles; à l'intérieur de chaque cité il y a deux partis qui s'étranglent et qui se massacrent. Cet historien grec affirme qu'il existe encore un autre moment. Ce n'est pas un troisième moment, c'est un autre moment qui apparaît dans les guerres civiles ou dans les guerres entre cités. Ce moment-là, il le décrit comme la peste à Athènes. Mais la peste à Athènes, ce n'est pas la guerre étrangère, ce n'est pas la guerre civile, c'est la guerre intérieure, c'est la guerre dans la tête, c'est la guerre dans la conscience. C'est le moment où tout saute, où la bataille est dans la cervelle elle-même. La description qu'il fait de la peste à Athènes n'est pas une description de médecin physiologue. Il ne décrit pas des bubons; il décrit des comportements collectifs, qu'il désigne sous le nom de peste et que pendant deux mille ans l'Europe appellera la peste avant que Pasteur ne spécifie qu'il s'agit de tout ce que vous savez médicalement. Ce que pendant ce temps on appellera la peste, c'est une folie collective individualisée à l'intérieur de chacun. C'est le moment à Athènes où tout le monde couche avec tout le monde sur les autels consacrés aux dieux, en ne respectant strictement plus rien, en trahissant tout le monde, en trahissant la parole, etc. Un moment de folie collective, c'est ce que Thucydide a appelé la peste, c'est ce que Lucrèce a appelé la peste, c'est ce que Boccace a appelé la peste... Ainsi, cette façon de voir la guerre, non pas comme un simple événement entre deux nations, même pas comme une guerre civile, ni une révolution, mais de la voir comme un malheur, comme une maladie qui prend la tête de chacun, est probablement la pensée la plus éclairée que nous pourrions avoir sur le XX<sup>e</sup> siècle.

En outre, si c'est un patrimoine, il doit nous servir à penser à l'actualité qui signifierait à la lumière de Thucydide que :

1. Nous avons vécu une guerre étrangère, celle de 1914, la guerre des nations européennes.
2. Nous avons vécu des guerres civiles, ce que l'on a aussi appelé révolutions, des guerres à l'intérieur de chaque pays, à l'intérieur de chaque État comme en 1940 avec la Seconde Guerre mondiale.

Nous avons vécu et nous vivons encore cette guerre intérieure que Thucydide appelait peste. Ce moment où tout saute, où tous les interdits, tous les scrupules, toutes les promesses sautent, où les mots n'ont plus leur sens, où le courage veut dire le contraire de courage et où la lâcheté veut dire le contraire de lâcheté. La planète vit aujourd'hui ce moment-là : le moment du nihilisme.

Évidemment, cette façon de voir la situation n'est pas la façon reçue. Pourtant, un certain nombre de gens ont pensé à Thucydide à la fin de la guerre de 1914. Ils ont trouvé qu'il était très savant à propos de la Première Guerre mondiale. À la fin de la guerre de 1940, d'autres ont également constaté que Thucydide éclairait. C'est pourquoi, je vais essayer de démontrer que cet historien grec nous a aidé à comprendre la situation actuelle lors de la chute des tours jumelles à Manhattan. Voilà le premier point.

Quant au deuxième point, si l'on réfléchit sur le patrimoine de la pensée, on songe presque nécessairement à Platon. On pense à celui qui fut le premier à parler de philosophie et qui a essayé de définir ce que c'était une réflexion philosophique. Mais

dîtes-vous bien que Platon est arrivé juste après Thucydide. La façon que j'ai de comprendre Platon qui n'est guère académique ni spontanée, c'est de penser qu'il a pris le problème à partir de la question posée par Thucydide.

Qu'est-ce qu'on fait lorsqu'on est en proie à soixante-dix ans de guerres, de temps en temps, interrompues, mais continues dans les cervelles, qui aboutissent finalement à la perte des traditions, à la perte des sécurités, à la perte du sens des mots pour se retrouver dans la peste ? C'est le moment de Platon, c'est le moment où il a essayé de présenter quelqu'un, Socrate, qui a affronté cette peste. Depuis ce temps-là, nous lisons Platon et nous ne sommes pas d'accord sur la manière dont il a vu les choses, car nous ne savons pas exactement ce qu'il a voulu dire. Ainsi, nous sommes en plein dans son problème. Il y a de différentes et multiples interprétations de Platon, mais ce que j'en retiens, c'est sa difficulté. Le problème de Platon est qu'il y a un moment dans la cité où nous ne savons plus ce que les mots veulent dire et c'est là que Socrate se met à interroger. C'est là qu'il faut inventer la philosophie, parce que la tradition ne répond plus, parce qu'elle ne surmonte pas les malheurs et les ébranlements de l'actualité.

Nous sommes donc au milieu d'énormes problèmes, bien que la Guerre froide s'est terminée. Mais, croire que nous sommes au bout des guerres et que nous pouvons retourner à la quiétude du XIX<sup>e</sup> siècle, comme si le XX<sup>e</sup> siècle n'avait pas existé, parce que la Guerre froide n'existe plus et que l'empire soviétique a disparu, c'est se faire beaucoup d'illusions. Ces illusions ont été cultivées pendant dix ans. C'était Fukuyama qui a parlé de la fin de l'histoire. Cependant, cette idée n'était pas une propriété personnelle. C'était une idée générale qui soutenait que l'ère des grands conflits, des grands défis et des grands dangers était terminée. Pour cette raison, il s'agissait maintenant de vivre rationnellement, de développer l'économie d'une manière ou d'une autre sans oublier en tout cas que les grands malheurs étaient derrière nous.

Pour les gens les plus nantis, les plus centraux dans les grandes civilisations, dans les grandes capitales et les pays heureux, développés économiquement, Manhattan, entre autres, a signifié qu'il y avait toujours des grands dangers, des grands périls et des grands défis.

Aussi, dirai-je que la question que se posaient Thucydide et Platon était de savoir comment on sortait de la peste, comment on l'affrontait, comment on la dominait. Voilà la question du XX<sup>e</sup> siècle et celle du XXI<sup>e</sup> siècle. Croire qu'on s'en sortira en fermant les yeux, en retournant aux bonnes croyances de 1900, c'est se faire beaucoup d'illusions. En 1900, nul ne prévoyait ce qui allait suivre. C'est précisément à cause de cette imprévoyance que ce qui allait se produire s'est produit. En effet, en 1914 les gens sont partis à la guerre en pensant que la guerre durerait une, deux ou trois semaines, qu'elle se déroulerait selon les règles classiques. Néanmoins, elle a duré quatre ans. Elle a signifié une sorte de suicide pour l'Europe. Si l'on en revient à nos illusions de 1900, nous risquons de ne pas terminer le XXI<sup>e</sup> siècle.

Tout au contraire, si l'on prend à bras-le-corps le problème que posent Thucydide et Platon, à savoir : Qu'est-ce qu'on fait dans une planète atteinte de la peste ? Qu'est-ce qu'on fait après soixante-dix ans de guerres quand les gens sont détruits par la guerre ? Il faudra dire que si l'on prend ces questions au sérieux, le XXI<sup>e</sup> siècle sera philosophique à la manière dont Socrate était philosophe, en posant les bonnes questions, et que s'il n'est pas philosophique, il ne sera rien du tout et il risquera de ne pas s'achever.

C'est donc une affirmation un peu provocante. Vous pouvez penser que les religions, le savoir-faire du technicien en matière de monnaie et de développement, le bon sens économique et le fait d'être écologiste suffiraient pour résoudre tous les problèmes. Or, ce n'est pas si simple et je tiens à affirmer qu'il faut, au moins, s'interroger sur les problèmes que se posaient Thucydide et Platon qui font partie de notre patrimoine, ne serait-ce que pour survivre.

En ce qui concerne l'actualité, on parle beaucoup de terrorisme. Terme très vague qui qualifie ou, plus ou moins, disqualifie le camp d'en face. Le terroriste, c'est le méchant, le mauvais. Pourtant, le mot terrorisme a de nos jours une signification précise, une signification non pas inventée mais éclairée, pour ce qui s'est passé le 11 septembre à Manhattan.

J'appelle terrorisme l'attaque délibérée contre des êtres sans défense. Autrement dit, soit des actes isolés, soit la guerre contre les civils, c'est-à-dire, des actes de guerre contre des civils. Je précise, quand même, deux points :

Dans un premier point, terrorisme signifierait des actes délibérés contre des êtres sans défense, une agression délibérée, étant donné qu'il y a beaucoup de crimes dans la guerre qui ne sont pas nécessairement du terrorisme. Toute guerre, toute bataille peut être suivie de saccages. Le pillage des populations civiles est le bénéfice secondaire de la soldatesque. Ce n'est pas en ce sens du terrorisme, parce que ce n'est pas délibéré. On pille et on torture dans le feu de la bataille. Délibéré, car il existe une volonté dans le terrorisme et, par conséquent, il y a des crimes qui ne sont pas des crimes terroristes.

Quant au deuxième point, il faut parler de la population civile. Dans l'histoire, on a appelé terrorisme les gens qui n'attaquaient pas nécessairement des populations civiles, mais des militaires. Lorsqu'un homme sans uniforme lutte contre un militaire en uniforme, celui-ci a tendance à désigner ce partisan, ce guérillero, comme terroriste.

Cela a existé depuis que Napoléon a envahi l'Espagne. D'ailleurs, il y a eu des guérilleros qui étaient des combattants sans uniforme. Il y en a eu aussi en Russie. Certes, quand les Prussiens sont arrivés en France en 1870, il y avait également des francs-tireurs. Ils ont toujours été catalogués, d'une façon ou d'une autre, comme terroristes, parce qu'ils n'étaient pas des soldats réguliers.

Le terme terrorisme a un sens trop large. Il ne faut pas considérer le soldat irrégulier qui affronte une armée régulière comme un terroriste. Il peut avoir tort. Il peut avoir raison. C'est une autre affaire. C'est un combattant sans uniforme qui lutte contre des adversaires en uniforme, mais qui ne se bat pas contre des civils.

Ainsi, cette définition précise du terrorisme comme attaque délibérée de gens sans défense détermine ce que nous avons en tête quand nous parlons du péril terroriste au XXI<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, Manhattan n'a pas inventé mais a illustré cette définition du terrorisme. Il s'agit du meurtre délibéré, organisé de 3 000 personnes qui ont comme unique caractéristique qu'ils travaillent ou habitent dans ce quartier des affaires. Qu'est-elle son importance ?, pourquoi est-ce si important ? On nous dit que 3 000 personnes ont été tuées, mais il y a tellement plus de morts dans le monde ! Ce qui est important est l'acte délibéré de tuer n'importe qui.

Ce n'est donc pas une invention. Guernica a connu le même sort, puisqu'elle a été attaquée. C'est l'attaque d'une cité ravagée par la chasse hitlérienne. Une attaque sans aucune utilité stratégique. Guernica, c'est un acte terroriste. C'est pourquoi, Picasso s'est aperçu tout de suite qu'il s'agissait de quelque chose de fondamental dans le genre barbare. De fait, les gens qui ont vu l'écroulement des tours jumelles de Manhattan et qui ont eu pleins de compassion, parce qu'ils ont regardé le drame à la télévision, ont eu la même réaction que Picasso.

Vu la volonté criminelle délibérée derrière cet acte, il s'agit d'une chose fondamentale, même si 3 000 personnes ont perdu leurs vies, cela ne signifie pas la mort de l'humanité. Mais, qu'est-ce qui fait que cet acte commis soit si important pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?

C'est tout simplement que tout à coup, le terrorisme est vu par l'ensemble de l'humanité et que le pouvoir dévastateur, le pouvoir de mettre fin à la vie de l'humanité est, désormais, entre presque toutes les mains. Jusqu'au 10 septembre, la capacité de détruire l'humanité était entre les mains, si j'ose dire, de huit dirigeants des grandes puissances qui étaient armés nucléairement. À partir du 11 septembre, ce pouvoir de dévaster par morceaux ou en bloc l'humanité est à la portée d'à-peu-près tout le monde. Avec un cutter, avec un tout petit peu d'argent - toute l'opération a coûté le prix d'un appartement de huit pièces à Paris ou à Madrid- et avec une tête un peu fêlée, un peu déterminée, un peu fanatique, mais peut-être simplement rageuse, les attentats sont donc à la portée de toutes les mains, de toutes les bourses, de toutes les têtes. Ce pouvoir qui était le pouvoir des grands nucléaires est devenu un pouvoir un peu plus démocratique.

Rappelons-nous ce que disaient les intellectuels, mais aussi les politiciens lors de Hiroshima. Harry S. Truman, qui était le président des États-Unis, et qui avait pris la décision de lancer la bombe atomique a affirmé : «Désormais, le sort du monde est entre nos mains». Mais Sartre qui était un intellectuel a dit comme beaucoup de journalistes : «Nous voilà revenus à l'an 1000, chaque matin nous serons à la veille de la fin des temps». Or pendant cinquante ans, on s'est finalement habitué à la veille de la fin des temps. Celle-ci était possible, mais en fin de compte, elle était déléguée à cette puissance nucléaire. Par conséquent, c'était inquiétant, mais, personnellement, ce n'était guère préoccupant.

Tandis qu'il y avait 6 milliards de terriens qui vaquaient à leurs occupations quotidiennes, huit personnages se rencontraient tantôt aux Caraïbes, tantôt dans des grands repas, dans des grands déjeuners ou dans des grandes cérémonies. On était bien content de constater qu'ils se souriaient réciproquement, parce que s'ils ne le faisaient pas et qu'ils commençaient à se disputer, il y aurait des risques. C'était comme cela qu'on vivait, au fond, assez rassurés, car on avait délégué la responsabilité de la survie de l'humanité à quelques grands personnages.

À partir du 11 septembre, tout a changé. En effet, à partir de cette date, l'étudiant d'à côté est peut-être en train de manigancer un plan pour l'attaque, non pas des tours jumelles, parce qu'elles sont tombées mais d'un équivalent. Cela a été le cas à Hambourg où les étudiants allemands ont été très étonnés d'apprendre qu'un jeune étudiant en architecture avait commandé le meurtre de 3 000 personnes à New York. Il s'appelait Mohammed Atta.

Rappelez-vous que le périmètre en ruines au cœur de Manhattan s'est rapidement appelé Ground Zero. Or, qu'est-ce que c'est que Ground Zero ? On ne se l'est pas demandé. Personne ne l'a demandé. Personne n'a réclamé des droits d'auteur pour

avoir nommé de cette façon ce secteur de Manhattan où étaient tombées les tours jumelles. Personne n'a réclamé les droits d'auteur : «J'ai appelé ça Ground Zero. C'était une idée géniale». C'est venu spontanément, mais qu'est-ce Ground Zero ? C'est le nom du dernier terrain expérimental où le 16 juillet 1945 à 5h15 du matin, au Nouveau Mexique a été expérimentée pour la dernière fois une bombe atomique de laboratoire. La suivante fut jetée sur Hiroshima. Ground Zero, c'est le nom du terrain de dévastation expérimentale de la bombe atomique. Ainsi, quand du jour au lendemain, les gens ont appelé Manhattan déchiqueté Ground Zero, ils ont aperçu à l'horizon une sorte de Hiroshima à la portée de tout le monde. C'est cela qui fait la gravité, l'obsession du terrorisme. C'est la puissance nucléaire entre les mains de chacun.

Dans ce cas-là, on peut essayer de refouler cette découverte. Qu'est-ce qu'on dira ? On annoncera premièrement qu'il s'agit de quelques excités : «Il faut être complètement fou pour faire un truc pareil, ce sont des fanatiques musulmans, islamiques, la bande de Osama Ben Laden». Aussi, expliquera-t-on : «Nous, nous vivons comme des hommes civilisés complètement en dehors de ça, cela a été un accident». Un acte comme celui de Manhattan était avant impossible de prévoir. Après le sinistre, les gens d'aujourd'hui pensent que cet accident ne sera plus possible. «On va éradiquer ça», affirment-ils. C'est la théorie de la fin de l'histoire. Or qu'est-ce qu'elle dit la théorie de la fin de l'histoire ? Une théorie qui n'est pas simplement une spécialité de Fukuyama, qui est la théorie de tous les stratèges, qui a classé comme conflits de faible intensité tous les conflits qui ne mettaient pas en cause directement les capitales du monde occidental. La pensée dominante a dit que ce qui se passe dans les trois-quarts du globe n'a plus d'importance.

Du temps de l'Union Soviétique, la guerre du Vietnam était effectivement un grand défi entre deux systèmes opposés. Cependant, ces dix dernières années et depuis 1990, peu importe que les femmes soient encagées en Afghanistan, que les paysans musulmans soient martyrisés, coupés en morceaux par les islamistes en Algérie, peu importe que l'armée russe mette à sac un tout petit pays comme la Tchétchénie, peu importe qu'au Rwanda, il y ait eu en 1994 un génocide. Peu importe. Parce que si cela avait intéressé, on aurait pu envoyer 5 000 soldats de l'ONU et arrêter le génocide, qui a fait 1 million de morts. Peu importe maintenant, parce que cela a été classé comme des conflits de faible intensité. Faible intensité, non pas pour ceux qui les subissent, mais faible intensité pour nous, en Europe et aux États-Unis.

Cependant, ce que prouve tout à coup Manhattan, c'est que ce qui se passe à Kaboul a une importance pour le cœur des États-Unis, aussi bien pour les banlieues qui ne comptent pas que pour le centre de la civilisation qui vit en dehors des périls et des dangers. Le terrorisme devient donc un vrai défi, un vrai péril, une vraie adversité. On comprend du coup l'erreur qu'ont commise les classes dirigeantes pendant dix ans qui a été de croire que, parce qu'un adversaire disparaissait –dans ce cas l'adversaire absolu était le communisme-, l'adversité disparaissait également. L'adversité, c'est la capacité de détruire. Elle est entre beaucoup plus de mains qu'entre les mains des gérontes du Kremlin de l'époque. La capacité de détruire existe de multiples façons : elle peut être une armée, un groupuscule, des croyants et des athées. La capacité de détruire a fait ses preuves à Manhattan comme dans beaucoup d'autres endroits. Ainsi, l'erreur de la fin de l'histoire est simplement de croire qu'à cause d'un cessez-le-feu, à cause d'un adversaire qui désarme la Russie soviétique, la guerre est terminée et que ses conséquences sont effacées. Si nous admettons la théorie de Thucydide qui soutient qu'il existe une continuité, qu'il y a une maladie propre dans la guerre, il faudra dire que la Première Guerre mondiale, la Seconde Guerre mondiale et la Guerre froide ont transformé notre planète. Ce n'est pas parce que la Guerre froide s'est terminée ou a changé de forme que les gens qui ont été pendant

soixante-dix ans au cœur des tempêtes en reviennent calmes, pondérés, rationnels, et économiquement calculateurs.

Pour cette raison, le terrorisme n'est pas un petit terrorisme, un petit accident extérieur à l'histoire. Il est justement le produit d'une histoire qui est l'histoire du XXI<sup>e</sup> siècle et qui est l'histoire d'une maladie. Le terrorisme, c'est l'anti-histoire, c'est la capacité qu'on a de tuer une civilisation. Le terrorisme, ce n'est pas seulement un adversaire catalogué comme le sovietisme. Le terrorisme, c'est aussi le petit garçon de treize ans, qu'un de mes amis Hans Christof Buch, écrivain allemand, a rencontré au Liberia. Il était armé d'une kalachnikov, il était avec une bande de copains qui étaient eux aussi armés. Mon ami écrivain lui demanda : «Te rends-tu compte qu'avec ta kalachnikov, tu risques de tuer ta mère, ta sœur, tes frères ?» Et l'enfant lui répondit : «*Why not ?*» 'Pourquoi pas ?' Cette question du «*Why not ?*», «tout m'est permis, qu'est-ce qui m'interdit quoi que ce soit ?», c'est la question de la peste. Ainsi, elle est dans la tête d'un enfant de treize ans au Liberia, comme elle est probablement dans la tête d'un dirigeant russe qui arrive à raser une ville de 400 000 habitants. «*Why not ?*» : c'est la question de la peste, telle que l'a décrite Thucydide. Elle existe sur cette planète, c'est le moins qu'on puisse dire. C'est la question que se pose tous les gens qui ne peuvent plus vivre dans le cadre des traditions, des civilisations traditionnelles, des croyances éternelles et qui ne vivent pas encore - si l'on veut être optimiste (le «encore» est optimiste)- dans des États de droit comme ceux de l'Europe occidentale. Entre les deux, il y a les trois-quarts de l'humanité. Dans cet entre-deux, il y a la question du terrorisme, du nihilisme et de la philosophie. Si vous relisez les dialogues de Platon, vous y découvrirez que les jeunes Athéniens posent exactement les mêmes questions : «*Why not ?*». C'est ce que décrit Socrate : «Je me promène dans les rues d'Athènes, et puis les jeunes posent des questions et les sophistes leur posent des questions, et ces jeunes gens parfaitement honnêtes posent les mêmes questions à leurs parents. Pourquoi faut-il m'abstenir de coucher avec ma mère ? Pourquoi dois-je respecter l'État ?». Les parents sont des êtres traditionnels totalement incapables de répondre, parce qu'ils ne se sont pas posé la question et qu'ils vivaient selon les règles. Quand on les interroge, ils ne savent quoi répondre. Ainsi, Socrate a affirmé : «Avec ma philosophie, je répercute les questions». Dites-vous bien que les trois-quarts de la planète sont dans cet état, dans l'état des jeunes adolescents d'Athènes.

Alors, qu'est-ce que c'est que le nihilisme ?

Qu'est-ce que c'est que cette façon de poser des questions aux autres sans s'en poser soi-même ?, «*Why not ?*». Et je tue. Le nihilisme, c'est trois choses : une chose un peu éternelle dans l'humanité -un noyau anthropologique-, quelque chose d'historique et quelque chose de philosophique.

Le noyau anthropologique, l'éternité du nihilisme, c'est ce qui est repéré très vite dans toutes les sociétés comme la fureur guerrière. Dans toutes les sociétés, y compris les sociétés amazoniennes, sans écriture, il y a l'idée qu'un danger couve dans le jeune guerrier. C'est, pour cela, qu'on éduque les jeunes guerriers dans une forêt amazonienne. On les met dans une cabane spéciale, la cabane des jeunes guerriers, où ils apprennent, non seulement, à se battre, mais encore, à dominer surtout leur violence, à la collectiviser. Ce qu'on leur enseigne, c'est qu'il y a un interdit qui est celui de la violence absolue, de la violence sans limites, de la violence totale. On ne tue pas n'importe qui. C'est un interdit absolument présent dans toutes les sociétés.

Le deuxième interdit présent dans toutes les sociétés est la prohibition de l'inceste.

On ne couche pas avec n'importe qui. Ces deux interdits cités sont absolument structurés pour toute société. Mais s'il faut énoncer des interdits et éduquer les gens pour qu'ils les respectent, cela signifie que ces prohibitions interdisent quelque chose qui existe, c'est-à-dire, qu'elles interdisent des pulsions comme coucher avec n'importe qui et tuer n'importe qui. En ce qui concerne la violence, ces pulsions, ces noyaux constituent la fureur guerrière. Les exemples abondent. Je vous rappellerai un exemple romain, celui des Curiaces et Horaces. Les trois frères d'Horace tuent les trois frères de Curiace. Il reste un Horace, car les cinq sont morts. Celui qui s'est sauvé, qui est vainqueur, qu'est-ce qu'il fait ? Il tue sa sœur, parce qu'elle a le malheur de pleurer son fiancé Curiace. Voilà l'exemple type d'une fureur guerrière qui déborde. Dans la société romaine, il y avait tout un tas de rituels et de cérémonies pour doucher le guerrier, pour le refroidir, pour le ramener dans la cité. Cela existe dans toutes les sociétés. Qu'est-ce que le nihilisme ? C'est la fureur guerrière lorsqu'elle n'est justement plus dominée, lorsqu'elle n'est plus maîtrisée. Ce que j'ai dit des sociétés traditionnelles qui n'arrivent plus à dominer la fureur guerrière, explique pourquoi le nihilisme est une question qui frappe toute la planète.

Le deuxième noyau du nihilisme, ce sont les grandes idéologies. Si l'on veut, j'appelle nihiliste ce qu'il y a de commun dans toutes les capacités exterminatrices. Socrate disait : «Je donne le nom de forme caractéristique, idée ou *idéos*, à un essaim de vertus. Par exemple, si je demande ce que c'est que le courage, ne me répond pas : "le courage, c'est de ne pas reculer, parce qu'il y a quelquefois où il est très courageux de reculer". Et pour l'idée du beau, ne me répond pas "une belle fille", "le beau, c'est une belle fille", "c'est une belle casserole", "le beau, c'est un beau vase", ou "le beau, c'est une belle peinture" ». Qu'est-ce qui fait l'unité de tout cela ? Qu'est-ce qui est beau dans le beau vase, dans la belle fille et dans la belle action ?

Qu'est-ce qui fait que l'unité des idéologies du XX<sup>e</sup> siècle comme le fascisme, le communisme et l'islamisme soient exterminatrices ? C'est justement le noyau de nihilisme.

Qu'est-ce ce noyau nihiliste ? C'est le moment où l'homme de l'idéologie se dit et vous dit : «Tout m'est permis». C'est l'homme de fer du bolchevisme, c'est le général franquiste qui crie «Vive la mort !», c'est l'islamiste qui au nom d'Allah se permet tout. Tous se sentent capables de tuer et de tuer précisément les civils au nom de quelque chose. Au nom de quelque chose de différent : les uns au nom du paradis, les autres au nom de la foi, les autres au nom de la race, les autres au nom de la classe. Peu importe cela, peu importe les raisons. Les raisons sont diverses. Elles concernent le lendemain, le lendemain qui chantera, le lendemain heureux, le lendemain du paradis. Ce qui fait le nihilisme, ce n'est pas cela. Ce ne sont pas les raisons, c'est l'aujourd'hui, c'est le mode d'opération qui consiste à tout se permettre, à ne respecter aucun interdit. C'est cela le noyau nihiliste, commun aux trois grandes idéologies exterminatrices.

Mais ces trois grandes idéologies exterminatrices ne résument pas le nihilisme. On peut être nihiliste sans idéologie exterminatrice. On peut l'être en assassinant ses proches. On peut l'être comme l'enfant du Liberia. On peut l'être comme Poutine, quand il n'est absolument plus marxiste-léniniste, mais qui tue les tchéchènes avec autant de sang-froid et d'absence de scrupules. Il a dit qu'il allait les poursuivre jusque dans «les chiottes». Avec autant de froideur et d'absence de scrupules que les gens du KGB, où il a travaillé, tuaient au nom du marxisme apparemment.

Il existe ce noyau qui est commun à toutes les grandes idéologies. Il y a le noyau anthropologique, la fièvre de guerre; il y a le noyau idéologique qui est : «je justifie mes actes, c'est-à-dire, que je crois que tout m'est permis et je le dis au nom, d'X, Y,

Z ». Et puis, il y a le noyau proprement philosophique. C'est l'idée que le mal n'existe pas. Si vous regardez de près le tueur, idéologique ou pas, il n'a pas l'impression de faire le mal. Il y prend plaisir ou il n'en prend pas. Il le fait avec un sens du sacrifice ou il le fait en se suicidant à l'occasion. Mais ce qu'il n'a pas est l'idée que c'est mal. C'est cette absence de sens du mal chez le petit garçon du Liberia comme chez Poutine qui est philosophiquement une caractéristique du nihilisme. C'est pour cela qu'on peut parler de façon nihiliste. Chaque fois qu'on dit que le mal n'existe pas, on ouvre de grands boulevards au nihilisme. Or vous remarquerez que la moitié de l'humanité a beaucoup de difficultés à dire : «c'est mal». Il y a de multiples raisons, mais il y a énormément de difficultés. Par exemple, quand l'événement de Manhattan s'est produit, la moitié de l'humanité a plus ou moins refusé de dire : «c'est mal». On a expliqué : «C'est bien la faute des Américains, ils sont arrogants, ils sont impérialistes, ils sont colonialistes. Les victimes sont les coupables». C'est cela le résumé. De fait, dans ces cas-là, le mal disparaît. C'est la victime qui fait son propre mal. Elle est punie par où elle a pêché. Ainsi, il n'y a pas de mal, il n'y a qu'une sorte de justice, qui paie les péchés déjà connus.

De nos jours, nous sommes en face de deux sortes de nihilisme. D'une part, le nihilisme, pur, dur et cru de celui qui se croit que tout lui est permis. Il n'y a pas à chercher très loin. Il suffit d'ouvrir le journal et de regarder les informations du soir de la télévision. D'autre part, il y a une deuxième sorte de forme molle du nihilisme qui est la nôtre, qui est aussi de dire que le mal n'existe pas mais qui ne consiste pas du tout à le faire. Il s'agit donc de fermer les yeux et de répéter : «Oui, certes, ce n'est pas bien beau ce que je vois, mais c'est comme ça. Il n'y a pas un mal, tout est relatif. Après tout, les uns et les autres ne sont pas des anges. Il n'y a pas d'anges, donc il n'y a pas de mal. Il n'y a pas de bien, donc il n'y a pas de mal». C'est cette idée qui est plutôt dominante dans nos sociétés occidentales. Nous ne sommes pas des sociétés de tueurs, nous ne sommes pas portés à l'exercice même de la cruauté la plus sanglante. Mais l'idée que tout est relatif et qu'au fond, on peut vivre tranquille, sans se préoccuper du bien et du mal, puisque de toute façon c'est très difficile à définir ces concepts, est la plus communément reçue. Ce que la civilisation occidentale a de bien, c'est d'avoir osé vivre et parfois penser que le bien est relatif et que le mal est absolu.

Que le bien soit relatif a été de tout temps la vérité de l'Europe et de la civilisation occidentale. On s'est dit qu'il y a un bien suprême. Comme on l'a répété tellement de fois, on l'a finalement cru. Plutarque découvre qu'en Grèce classique, il y a environ 250 biens suprêmes, souverains biens. Chaque cité a son idée du souverain bien et elle a plusieurs différentes tendances de cultiver différentes idées du bien-vivre, du paradis, de la bonne façon d'honorer les dieux, de la bonne façon d'honorer ses pères et ses mères, etc. Selon Varon : «des idées du bien, il y en a 260 à 280 à Rome».

Par contre, des idées du mal, il y en a plutôt de précises. L'Europe chrétienne était divisée sur le bien. Il y avait Rome et Byzance. Plus tard, il y a eu les protestants et les catholiques. Après, il y a eu les hérétiques qui n'étaient pas sans idée du bien. Les Cathares et les Albigeois avaient une idée du bien. Les biens étaient donc multiples, même à une époque où l'Europe paraissait unie dans le christianisme.

En revanche, pendant deux mille ans, l'Europe chrétienne a imploré dans ses litanies le Seigneur, que ce soit Dieu ou que ce soit le prince, de la protéger de la guerre, de la famine et de la peste. La peste au sens de Thucydide, la peste au sens de la folie collective et individuelle, de la perte de l'esprit. Pas la peste de Pasteur, car elle n'était pas connue en tant que peste bubonique, parfaitement déterminée. Ainsi, la guerre, la famine et la peste étaient les trois maux contre lesquels on mobilisait la civilisation de l'Europe. Quand la maladie du nihilisme consiste dans notre Europe à

dire que «le bien est relatif, donc le mal est relatif», il y a une sorte de trahison d'un patrimoine, étant donné que le patrimoine déclarait que «le bien est divers». On ne disait pas relatif mais divers. Par contre, les maux peuvent être énoncés, catalogués.

Vu la puissance fantastique du terrorisme, de l'annihilation des populations civiles par des gens qu'on appellera terroristes et qui peuvent être de différents genres : des enfants, des chefs d'État, des chefs religieux, des armées organisées ou désorganisées, vu ce danger de terrorisme à la portée de toutes les mains, de toutes les bourses et de toutes les têtes, le problème du XXI<sup>e</sup> va être de repérer le mal, de nous faire une idée commune des maux, encore que sur le bien, sur les idées du paradis, nous aurons des idées fort diverses dans chaque société et entre les différentes sociétés. Le bien ne sera pas le même pour vous et pour moi, pour un Français et pour un Hindou. Mais le mal peut être le même. Cela peut être le camp de concentration, quelque soit le drapeau qu'il y a à la porte. Cela peut être la torture, quelles que soient les idées de celui qui torture. Cela peut être la mort. Cela peut être la faim, organisées et délibérées.

Pour conclure, je dirai que le débat d'idées du XXI<sup>e</sup> siècle sera, de fait, la définition du mal, du meurtre, de la capacité de détruire de chacun. Ce dernier mot, c'est simplement pour vous signaler que cette capacité de dévoiler le mal n'est évidemment pas réservée aux intellectuels, aux philosophes et aux hommes politiques. Là où cela se décidera, c'est là où vivent les hommes. Et au XXI<sup>e</sup> siècle, les hommes, dans leur majorité, vont vivre dans des villes qui ne seront pas des villes comme Barcelone, Paris ou New York. Ces villes seront des villes comme Lagos ou Karachi. Dans ces gigantesques bidonvilles de 15 millions ou de 20 millions d'habitants où il n'y a pas d'eau, où il n'y a pas de tout-à-l'égout, où il n'y a pas d'électricité, celui qui a une arme aura une tendance assez forte à prendre le pouvoir, à se faire des femmes, à se procurer des appartements, à gagner de l'argent sur le dos de ceux qui n'ont pas d'armes. Cela s'appelle être terroriste. Il fera cela au nom d'une idéologie ou parce qu'il est gangster ou religieux, peu importe. C'est là qu'il se décidera. Ce n'est pas en bombardant des bidonvilles qu'on résoudra le problème. Ce sont les gens des bidonvilles qui résoudront le problème. Ce sont eux qui devront choisir s'ils veulent vivre, d'une façon relativement civilisée, avec des filles qui ne risquent pas d'être violées dans la rue et avec des enfants qui peuvent étudier sans avoir besoin de payer à des gens armés. Ce sont ces gens-là, les gens des bidonvilles, qui décideront du sort de l'humanité, qui feront le choix entre la civilisation et le nihilisme dans ce XXI<sup>e</sup> siècle.

### **L'autor/El autor/Author**

Filòsof i escriptor francès. Va néixer a Boulogne-Billancourt el 1937. Va estudiar a l'École Normale Supérieure, on es va especialitzar en filosofia. Sota la direcció de Raymond Aron, va treballar al Centre National de Recherches Scientifiques com a expert en estratègia nuclear, dissuasió i guerra. Fou professor a la Universitat de la Sorbona de París i un dels intel·lectuals protagonistes del maig del 68 francès. Filòsof sempre polèmic, ha destacat per les seves reflexions sobre l'actualitat del moment en tractar temes com ara els fets de maig de 1968, la guerra d'Algèria o de Txetxènia, la fam d' Etiòpia, l'epidèmia de la Sida o l'11 de setembre nord-americà, entre d'altres.

## Bibliografía/Bibliografia/Bibliography

*Los maestros pensadores*, Anagrama, Barcelona 1978.

*Cinismo y pasión*, Anagrama, Barcelona 1982.

*La fêlure du monde*, Flammarion, Paris 1993.

*De Gaulle où est-tu?*, Lattès, Paris 1995.

*Le bien et le mal. Lettres immorales d'Allemagne et de France*, Hachette, Paris 1997.

*La troisième mort de Dieu*, Nil Editions, Paris 2000.

**Joan Majó**

**Versió original en català  
Versión original en catalán  
Original version catalan**

## **1.**

En general, quan es parla de «noves tecnologies» es pensa en les tecnologies relacionades amb la informació i el coneixement, encara que aquestes tecnologies també afectin molts altres sectors en els quals tenen molta importància. Si per a un filòsof la nostra preocupació fonamental a la vida seria la felicitat –i tots els seus possibles components–, vist des d'un punt de vista més material, l'ésser humà, per viure, necessita rebre de l'exterior un flux constant de dos elements. Les persones tenim una part de vida orgànica que no es pot mantenir si no és amb energia. És a dir, quan la capacitat de disposar d'energia s'acaba, s'acaba la vida orgànica. Per tant, l'energia, tant l'energia que mengem com la que fem servir per estar més confortables o la que utilitzem per moure'ns, és un element fonamental de la nostra vida. Sense energia no hi ha vida. Al mateix temps, no som només un cos amb uns organismes que necessiten energia, sinó que tenim una capacitat intel·lectual, que també es manté només si rebem estímuls de l'exterior. De tot el que ens entra pels sentits en podem dir, d'una manera àmplia, informació. O coneixements. Per tant, la nostra vida està molt condicionada, d'una banda, a la capacitat d'energia que tenim a l'abast i, de l'altra, a la quantitat o capacitat d'informació que tenim a l'abast. Afegim-hi un tercer element: per naturalesa, una de les finalitats intrínseques dels éssers humans és la reproducció, personal i social. Així, doncs, les tecnologies relacionades amb la captació d'energia, amb la captació d'informació i amb el sistema de reproducció són els tres tipus de tecnologies que actualment fan avançar la humanitat cap a un camí o cap a un altre.

És per això que l'expressió «noves tecnologies» no es pot referir només a les tecnologies de la informació: les tecnologies de la reproducció encara són més noves i d'aquí a uns quants anys tindran molta més importància. Igual que les tecnologies relacionades amb l'energia, que tornaran a tenir un paper clau en els propers anys, ja que el sistema tecnològic d'aprofitament dels combustibles fòssils que fa tres segles que hem encetat i que portem endavant és un model que s'acaba i que no és extrapolable a tota la humanitat, raó per la qual el món no podrà viure d'aquí a quaranta o cinquanta anys amb el mateix model energètic.

## **2.**

Ara bé, tenint en compte la importància actual de les tecnologies de la informació i del coneixement, convé fer una mica d'història.

Tothom té clar que l'energia, la informació i la reproducció són fonamentals per a la vida humana, però el que de veritat ens configura com a espècie, el que fa que l'espècie *homo* sigui l'espècie *homo*, és la relació que establim amb el coneixement. Els animals també necessiten energia i reproduir-se, però la nostra relació amb el coneixement és el que ens configura com a espècie. Les diferents branques que separen les espècies es formen per les característiques especials de cada una, per les especialitzacions que ha aconseguit. Hi ha espècies que es caracteritzen per córrer

molt i especialitzen uns músculs per fer-ho. Hi ha espècies que tenen una gran força, més capacitat maxil·lar, més visió, més profunditat de visió, etc. En l'espècie *homo*, des d'un punt de vista orgànic, el que augmenta no és la capacitat de córrer, ni la capacitat de resistir, ni la de mirar, sinó la capacitat cranial. El que ens distingeix de les altres espècies és la massa cranial, que implica més massa encefàlica, més nombre de neurones i, per tant, més interconnexions, més sinapsis entre neurones. I com que la capacitat intel·lectual és en funció del nombre d'interconnexions entre neurones, tenim una capacitat intel·lectual superior a la de qualsevol altra espècie. És a dir, tenim una capacitat intel·lectual que ens permet, millor que qualsevol altra espècie, recollir estímuls i informació. Hi ha espècies més hàbils per arrebregar estímuls, que hi senten, hi veuen o senten les olors molt millor que nosaltres. Però nosaltres som capaços de recollir tots aquests estímuls i, encara més important, processar-los per elaborar coneixements, característica que altres espècies tenen en un grau més petit.

Aquesta capacitat de generar coneixement, que arriba a uns nivells molt superiors quan apareixen, els darrers segles, els mètodes científics –manera metodològica i sistemàtica d'elaborar coneixements–, fa que siguem l'espècie que som i que siguem capaços de dominar les altres des de molts punts de vista. Aquesta capacitat de generar coneixement no ens serviria de res si al mateix temps no sabéssim utilitzar-lo. És a dir, el coneixement en si mateix no és el que ens ajuda a viure, sinó la capacitat d'utilitzar-lo a efectes útils. I això és la tecnologia. La ciència –amb paraules boniques– és la capacitat d'elaborar coneixements, i la tecnologia és la capacitat de fer-los servir per a la vida útil, per a la nostra vida quotidiana o no quotidiana. En qualsevol cas, però, el coneixement és l'element central de tot el procés.

Això vol dir que, si repassem la història de la humanitat i ens fixem en els moments que han passat coses importants i que han significat canvis radicals, gairebé sempre trobarem que coincideixen amb l'aparició d'elements que canvien la nostra relació amb el coneixement, és a dir, la nostra capacitat de generar, emmagatzemar, difondre o utilitzar coneixements. Cada vegada que en el nostre entorn hi ha alguna cosa important en aquest sentit, la humanitat fa un pas i canvia: entrem en un grau diferent.

Tots sabem perfectament com funcionava la transmissió de coneixements, per exemple, en una societat primitiva. Només hi havia un lloc on es generava coneixement: el cervell de les persones. I això continua sent així, ja que els coneixements només es generen al cervell humà. Però en una societat primitiva només hi havia un lloc on emmagatzemar-los: el cervell de les persones. És per això que les persones grans tenien tanta importància en aquelles societats. La mort d'un ancià significava la desaparició física, a més d'intel·lectual, del magatzem de coneixements. En aquestes societats primitives els coneixements només es transmeten oralment, de persona a persona. Aquest sistema exigeix que qui emet i qui rep estiguin junts, l'un davant de l'altre, i que s'entenguin, tenint en compte el llenguatge que utilitzen.

Aquesta etapa canvia radicalment el dia que es descobreix l'escriptura. És a dir, es descobreix la possibilitat de codificar materialment el coneixement, de tenir uns codis materials (que poden ser uns signes o uns alfabetes) que permeten codificar-lo. A partir d'aquell moment, tant els mecanismes d'emmagatzematge com els de transmissió canvien. Ja no cal emmagatzemar tots els coneixements al cervell de les persones. Ja hi ha una manera de fer-ho fora dels cervells humans. I ja no cal, per transmetre el coneixement, estar en una situació de coincidència presencial, és a dir, la transmissió del coneixement a través de l'escriptura es pot fer a distància en

l'espai i en el temps. Hi ha qui data el començament de la història a partir dels primers documents escrits, però em sembla més adequat pensar que la història comença perquè tenim l'escriptura, no perquè tenim documents escrits. En el moment en què algunes societats humanes són capaces d'emmagatzemar coneixements codificant-los amb signes s'inicia un procés totalment diferent.

Aquest procés avança a poc a poc: passa de la tauleta d'argila a la pedra tallada, d'aquesta al paper egipci, després apareix el pergami i, a l'edat mitjana europea, els còdexs dels monestirs, etc. Però explota una altra vegada el dia en què Gutenberg inventa la impremta. La impremta és una tecnologia, una conseqüència de la pròpia elaboració del coneixement humà, però que canvia totalment la possibilitat de transmetre coneixement i, per tant, dona un caire absolutament nou a les societats humanes. Pensem en els segles VIII, IX o X: quina devia de ser la taxa d'analfabetisme a Europa, o a Barcelona? Podria ser del 99%. No crec que arribés a l'1% la gent que sabia llegir. En sabien els monjos, als monestirs, els bisbes, perquè havien estat monjos... No crec que sabessin llegir i escriure tots els reis, que per això tenien els escrivans... No hi havia gent que sabés llegir, però tampoc no hi havia llibres per llegir. S'ha comentat moltes vegades que si Gutenberg no hagués existit, un fet com la Reforma protestant –que ens sembla fonamental en la nostra història europea–, hauria estat impossible. Per què? Doncs perquè la reivindicació fonamental de Luter davant l'Església de Roma era el dret del creient a llegir i interpretar la Bíblia per ell mateix i no haver de dependre de la versió de capellans i bisbes. Aquesta reivindicació revolucionària, que intentava trencar la manipulació i la interpretació de la Bíblia que feia la jerarquia eclesiàstica, només era possible perquè hi havia bíblies per llegir. Sense la impremta això hauria estat totalment impossible.

A partir d'aleshores, tot va canviar. La invenció de la impremta representa un canvi total en el món de la transmissió i l'emmagatzematge de la informació i del coneixement. En una època ja molt més propera a nosaltres, s'inventen noves tecnologies que permeten emmagatzemar informació i coneixement no escrit. La majoria són tecnologies electròniques, però no totes. La fotografia, per exemple, no és una tecnologia electrònica, és una tecnologia química, que permet emmagatzemar un tipus d'informació que són les imatges. Després, fent-ne passar unes quantes de seguides es converteixen en les imatges mòbils dels cinemes. L'electrònica i l'electricitat permeten la transmissió a distància de la veu, del so, de la música. Després arriba l'emmagatzematge en cintes de la veu, el so i la música. I tot això va multiplicant contínuament la capacitat de transmetre, d'utilitzar coneixements i d'augmentar-ne el cabal.

Fins fa uns trenta anys, en què apareix un altre fet totalment clau: la invenció del codi digital. Aquesta invenció és tan important com la invenció de l'escriptura, des del punt de vista del canvi històric que significa. Fins en aquell moment tota transmissió d'informació es feia a través d'algun codi que es basava en algun fenomen natural i, en un moment donat, conscientment o inconscientment, es va començar a pensar el següent: hi ha fenòmens naturals que ens permeten emmagatzemar o transmetre la veu, d'altres que ens permeten emmagatzemar o transmetre la imatge; hi ha fenòmens que tenen naturalesa química, d'altres, elèctrica, electrònica o física. Però sempre són elements naturals, i com que tot fenomen material es pot expressar numèricament, es va pensar a deixar d'utilitzar el fenomen i utilitzar-ne la mida numèrica. La digitalització no és més que això; tan senzill i tan elemental com dir que tots els codis que es fan servir són naturals, que utilitzen un fenomen. Amb la física hem après a descriure numèricament tots els fenòmens naturals. Per tant, utilitzem aquesta mesura numèrica.

Posem-ne uns quants exemples. El micròfon transforma les ones sonores, que són un fenomen natural, en ones elèctriques, que tenen molt més abast que les sonores. Les ones elèctriques arriben a un altaveu, que les torna a transformar en ones sonores. El que fan els micròfons digitals és mesurar la veu; en calculen la freqüència, la intensitat, etc. Pels fils no passen ones elèctriques, sinó aquests números, que arriben a un descodificador, l'altaveu d'abans. En el fons, un descodificador és un ordinador, que llegeix aquests números i sap que ha de crear una vibració amb aquelles característiques.

Fa uns quants anys, la música s'emmagatzemava en discos de vinil. El disc s'havia de posar al tocadiscos, on un mecanisme el feia girar i una agulla passava pels solcs i transmetia les vibracions a l'altaveu. Ara, als discos compactes només hi ha milions i milions de zeros i uns, els números que s'han anat gravant en el moment en què uns micròfons digitals han anat escoltant melodies davant del piano, del trombó, del violí, i han anat seguint pas a pas els sons, és a dir, han fet una mesura del so no cada mil·lèsima de segon, sinó cada milionèsima de segon.

Les imatges també s'han codificat numèricament: els vídeos són enregistraments analògics, i en els DVD, en canvi, només hi ha números. Les càmeres de fotografia digitals ja no utilitzen rodets, el procés químic ha desaparegut. Aquestes càmeres agafen una imatge i, per numeritzar-la, per digitalitzar-la, la divideixen en punts. Com més qualitat d'imatge es vulgui, més punts: 3 megapíxels, per exemple, són 3 milions de punts. El que fa la càmera digital és anar mirant d'un en un cada un d'aquests punts i mesurar-los. El procés de la televisió digital és molt semblant.

Aquest fenomen de la digitalització ha fet que s'acabin les especialitzacions tecnològiques. La fotografia sap tractar la imatge; la ràdio sap tractar la veu. Els ordinadors, només saben tractar números. Dintre d'un ordinador no hi ha res més que números. Però si les capacitats de l'ordinador de tractar, emmagatzemar i transmetre números van creixent contínuament, tot allò que sabem fer amb els números, ho sabem fer amb la informació, perquè tota la informació la sabem posar en forma de números. Aquesta és la gran revolució d'aquest moment. L'immens progrés que s'ha aconseguit amb aquestes tecnologies basades en la memorització i la transmissió de números fa explotar el món de la informació i del coneixement.

Fins a quin punt ha canviat això? Hi ha algunes xifres que val la pena tenir en compte: els primers ordinadors que es van dissenyar i fabricar al país, pels volts de l'any 1967, feien servir un xip de silici de la mateixa mida que el dels PC actuals. La memòria RAM era un xip negre que permetia emmagatzemar 100 bits. Els xips actuals, en el mateix espai, permeten emmagatzemar 128 megues, és a dir, 128 milions de bits. Això ha passat només en trenta anys.

Un altre exemple és la capacitat de transmetre números, bits, per un cable. Per poder mantenir una conversa per telèfon –que és el nostre mitjà normal de transmetre dades– amb una bona qualitat de so es fan servir uns 5.000 bits per segon, i, com a molt, 10.000. Si es vol navegar per internet amb una certa rapidesa, es necessita un mòdem d'uns 32 Kb, o millor un de 56 Kb, però les línies normals de telèfon no ho permeten, ja que per un cable de telèfon sense cap tecnologia especial (l'ADSL és una altra cosa) poden passar uns 30.000 o 40.000 bits per segon. Les ofertes comercials de fibra òptica ofereixen uns quants avantatges: navegar per internet a alta velocitat, rebre 100 canals de televisió, etc. Comparem les xifres de les dues possibilitats: per parlar per telèfon necessitem 10.000 bits; per una línia telefònica poden passar 40.000 bits per segon com a màxim. Per rebre un canal de televisió es necessiten 12 milions de bits. 12 megues per segon. Si algú ofereix 100 canals de televisió per fibra òptica, vol dir que ofereixen 1.200 milions de bits per

segon. És un canvi respecte als 30.000 bits de la línia telefònica. I això amb una fibra òptica normal, que ja és barata i que per això ens l'ofereixen, però ja existeixen i qualsevol dia es començaran a instal·lar, fibres òptiques que permeten transmetre no un canal de televisió, sinó mig milió de canals de televisió... El nombre de zeros ja s'escapa...

Tots aquests exemples han de servir per entendre l'enorme explosió tecnològica que ha suposat l'increment de la potència, de la capacitat de memòria i de la capacitat de processament dels xips. La fibra òptica i altres mitjans de transmissió han fet que les capacitats que tenim al voltant per transmetre, emmagatzemar i processar informació, sense incórrer en cap «element no correcte», siguin infinites. Entenem per *infinites* 'molt més enllà del que es pugui necessitar'. Per tant, la nostra relació com a societat i com a persones amb la capacitat d'obtenir informació o de rebre coneixements ha canviat radicalment. Els canvis més importants han estat, sobretot, en els aspectes que es comenten tot seguit i que porten al tema de l'educació, ja que cada un d'ells acaba amb un repte per al món de l'educació.

### 3.

En primer lloc, per molt que la informació hagi anat augmentant al llarg dels segles, la informació a les nostres societats gairebé sempre ha estat, per a la majoria, un recurs escàs. Sempre ha fet l'efecte que no es tenia prou informació. I és veritat. La quantitat d'informació que es recull és molt important, perquè el nostre cervell sobretot el que fa és rebre informació, processar-la i, d'aquest procés, obtenir coneixements útils. (També se n'obtenen d'inútils, que són igual de bons, però no es tracta d'això.) La capacitat d'obtenir coneixements útils depèn de la capacitat de processar, però també d'allò que es processa. Com més informació es té, més capacitat d'elaborar aquests coneixements. Durant tota la història de la humanitat, les persones, unes més i altres menys, han tingut poca informació. Per tant, estem acostumats a pensar que la raó per la qual les persones tenen pocs coneixements és que han tingut poca informació, és a dir, que la manca d'informació ha donat lloc a una manca de coneixements. Això continua sent així a molts llocs de la Terra i també a casa nostra, en alguns casos. Però per regla general, avui dia, que hi hagi moltes persones que tenen pocs coneixements no és conseqüència d'una manca d'informació, sinó d'un excés d'informació. I és així perquè la quantitat d'informació disponible, que ha deixat de ser escassa, no només s'ha convertit en abundant, sinó que s'ha convertit en excessiva. I mentre la informació s'ha convertit en excessiva, la capacitat de processament del nostre cervell no ha canviat. Ni la capacitat d'absorció de les entrades al cervell. Per tant, hi ha molta més informació al nostre entorn que la que podem absorbir, i el procés mitjançant el qual l'absorbim és absolutament aleatori, ja que no només no ens garanteix que la informació que rebem sigui la que ens interessa, sinó que gairebé ens garanteix que la majoria de la informació que rebem és la que no ens interessa i, en canvi, no rebem la que ens interessaria. Això té lloc en tots els àmbits de la vida (televisió, premsa, internet...), i genera una situació nova i radicalment diferent que demana repensar molts aspectes del procés educatiu. No és el mateix educar persones per viure en un món d'informació escassa que educar persones per viure en un món d'informació excessiva. No és el mateix educar persones per viure en un món en què l'important és la quantitat d'informació (com més millor) que educar persones per viure en un món en què l'important seria la qualitat de la informació. La informació no útil, d'altra banda, l'únic que fa és omplir el «magatzem» o taponar-ne les entrades i impedir que hi pugui entrar la que es vol.

Així, doncs, caldrà desenvolupar la capacitat de valorar i seleccionar la informació

abans de processar-la. El cervell humà té capacitat per fer-ho: quan dormim, hi ha sorolls que ens desperten i sorolls que no, i en general, això no està relacionat amb els decibels sinó amb el tipus o la qualitat de la informació que aporta el soroll. És difícil saber com podem aplicar aquesta capacitat en altres àmbits de la vida, però és clar que ens caldrà aprendre a fer-ho.

Mentrestant, en paral·lel o de manera simultània, haurem d'anar acceptant, com un element important de la nostra societat, els intermediaris de la informació, és a dir, persones, empreses o programes d'ordinador que ens facin aquesta selecció, amb tot el que això comporta i significa. A l'hora d'elaborar o seleccionar la qualitat la informació, aquests agents no tindran en compte només elements objectius (la veracitat de les fonts, la fiabilitat...), sinó també elements subjectius, perquè la qualitat de la informació no és la mateixa per a tothom. Totes aquestes coses són vàlides per a la nostra vida, però en el món de l'educació passarà el mateix: la capacitat d'obtenció d'informació augmentarà molt.

Però no només ha augmentat la quantitat d'informació, sinó que, com a conseqüència de la velocitat de transmissió, ha augmentat la velocitat a què circula la informació. Cada vegada hi ha més informació, i cada vegada va més de pressa, igual que ha passat al llarg de tota la història: la velocitat de circulació de la informació ha anat augmentant a mesura que les tecnologies ho han permès. En l'època de la batalla de Marató la velocitat era aquella a la qual va poder córrer el personatge que la va fer famosa, però a partir d'aquesta velocitat, que devien ser 43 km en unes dues hores i mitja, les tecnologies han anat permetent un augment de la velocitat de transmissió de la informació. Ara, en termes tècnics, aquesta velocitat és infinita, és a dir, immediata. Els bits no tenen pràcticament retard a qualsevol lloc de la terra. Això vol dir que els processos a través dels quals s'elaboren els coneixements també s'han accelerat, igual que els processos a través dels quals es difonen. Per tant, ha anat disminuint el cicle de vida dels coneixements. Perquè aquests neixen, es difonen, es debaten, s'hi afegeixen coses noves i, finalment, se'n descobreixen elements nous, fruit de tot això, que destrueixen els coneixements inicials i fan que es morin. És a dir, hi ha un cicle que va canviant els coneixements, i a mesura que passa el temps aquest cicle és més curt.

Ara bé, el que ha passat fa poc és que aquesta reducció ha fet que el cicle de renovació fonamental dels coneixements sigui molt inferior a la vida de les persones. Estàvem acostumats, durant segles, a una estabilitat suficient dels coneixements fonamentals al llarg de la vida d'una persona. I ara hem entrat en un moment en què, al llarg de la vida d'una persona, que a més s'ha fet una mica més llarga, una persona pot viure perfectament un, dos o tres cicles de coneixement. Una de les repercussions d'aquest fet és que el sistema educatiu ha fallat. El concepte de sistema educatiu com una feina per traspasar a les generacions petites i joves els coneixements que necessiten per a la vida, un sistema que ha funcionat millor o pitjor però que estava molt ben pensat, deixa de tenir sentit en la seva pròpia concepció, perquè el procés d'aprenentatge ja no és el de les primeres etapes de la vida, sinó que ha de ser un procés d'aprenentatge establert, metodològicament i sistemàticament establert, al llarg de la vida, i inclòs en el mateix sistema d'ensenyament. Evidentment, el sistema d'ensenyament en les primeres etapes de la vida continuarà existint, però no per fer el mateix que està fent. No és el mateix ensenyar a una persona coneixements per a la vida que ensenyar-li coneixements i, sobretot, capacitat d'anar adquirint coneixements i renovar-los al llarg de tota la vida. És diferent. Serà una altra cosa.

La relació del món educatiu amb les noves tecnologies no és ni molt menys que les noves tecnologies permetin noves eines educatives. S'han publicat documents sobre

educació i noves tecnologies en els quals s'explica com fer servir un vídeo o un ordinador, o bé com connectar-se a internet. Però això és el menys important. És cert que el sistema educatiu té unes noves eines que vénen de les noves tecnologies, però el que importa és que el sistema educatiu s'ha de replantejar de dalt a baix per culpa de les noves tecnologies, no de les noves tecnologies en l'ensenyament, sinó de les noves tecnologies en la societat. Les noves tecnologies han creat una situació nova a la qual el sistema educatiu ha de respondre. Per tal de fer-ho, les noves tecnologies ofereixen eines, però aquestes eines no són res més que coses que es necessitaran una vegada s'hagi replantejat el sistema educatiu. Dit d'una altra manera: les noves tecnologies obliguen, i al mateix temps permeten, repensar profundament el món de l'educació.

Un plantejament erroni d'això molt comú aquí i per tot Europa és introduir les noves tecnologies a l'escola i continuar fent el mateix que es feia. Això no serveix per a res, o serveix per a molt poc. Això no vol dir que d'aquí a uns quants anys no hi haurà escoles o no hi haurà mestres; és clar que hi haurà escoles i hi haurà mestres, ara bé, el que potser no hi haurà seran classes, entenent com a classe una metodologia que consisteix en un emissor i vint-i-cinc receptors, tots rebent el mateix i al mateix ritme. Segurament tothom veu que aquesta metodologia té dificultats, però fins ara no s'ha trobat la manera de canviar-la. Les noves tecnologies permetran fer-ho, perquè cada vegada serà menys important la tasca del mestre com a pur transmissor de les informacions o els coneixements, i cada vegada serà més important el seu paper com a tutor del procés d'aprenentatge de cadascuna de les persones al seu càrrec, que poden tenir currículums diferents, interessos diferents i ritmes diferents, que s'adaptin molt més a les seves necessitats d'aprenentatge. I això es podrà fer perquè hi haurà altres maneres de transmetre coneixements que no siguin purament l'explicació del mestre.

En aquests moments s'està sobrevalorant el fet de la introducció de les tecnologies a l'escola i s'està oblidant que no se sap per què s'introdueixen. Que els alumnes aprenguin a fer servir els ordinadors a l'escola no val la pena, perquè ja els aprenen a fer servir d'una altra manera. No vull oblidar, però, un element que per a mi és fonamental: l'escola pública. L'escola pública és un enorme equilibrador d'experiències per als nens i les nenes, experiències que a les famílies estan desequilibrades i que l'escola pública contribueix a anivellar. Això és molt important: dels nens que van a escola n'hi ha que tenen la Gameboy o la Playstation a casa i n'hi ha que no en tenen. I, per tant, és bo que l'escola pública ajudi, fins i tot des d'aquest punt de vista tan tecnològic, perquè tothom adquireixi unes habilitats. Però al marge d'aquest aspecte de l'escola pública que és el d'aconseguir una igualtat més gran, per a mi fonamental, la pura utilització de noves tecnologies no serveix de gaire si no es canvien els processos. Per tant, ja en parlarem més endavant, de les tecnologies. De moment, centrem-nos en els processos. Pensem que volem fer diferent, que necessitem fer diferent, que ens obliga tot això a fer diferent. I aleshores ens trobarem que per poder actuar d'una manera diferent necessitarem les tecnologies. Però si comencem per la tecnologia, provocarem fins i tot rebuig en alguns casos o com a mínim inutilitat i, per tant, una relació cost/benefici que no val la pena.

### **L'autor/El autor/Author**

President del consell d'empreses i membre del patronat de l'Institut Català de Tecnologia (ICT), i assessor de telecomunicacions i informàtica de la Comissió Europea.

Doctor enginyer industrial per la Universitat de Barcelona, posteriorment estudià ciència política a Madrid. Vinculat a les primeres empreses informàtiques espanyoles, ha estat director general d'Electrònica i Informàtica, i president d'Olivetti España i NISA.

Degà del Col·legi d'Enginyers Industrials entre els anys 1970 i 1982, va ser alcalde de Mataró després de les primeres eleccions democràtiques, i ministre d'Indústria i Tecnologia entre el 1984 i el 1985.

Actualment també és membre del patronat de la Fundació Cirem i vicepresident del patronat de la Fundació Bofill.

### **Bibliografia/Bibliografía/Bibliography**

*Xips, cables i poder*, Proa, Barcelona 1997 (traducció en castellà d'editorial Planeta, Barcelona 1997).

Y a-t-il encore des valeurs européennes? L'Union européenne est-elle portée par des valeurs sur le plan institutionnel ? Ces valeurs sont-elles des pièces d'un musée spirituel et philosophique? Ou bien peuvent-elles servir le processus institutionnel en cours?

Pour le dire autrement, l'Europe n'est-elle qu'une affaire de procédures? Ou bien est-elle aussi une affaire de convictions démocratiques? Aujourd'hui, l'Europe est très certainement au cœur des débats portant sur les valeurs mêmes de la démocratie.

Pourquoi n'arrivons-nous pas mieux à énoncer en termes de valeurs ces convictions démocratiques ? Est-ce parce que nos convictions démocratiques, quoi qu'il en soit de nos déclarations, sont des convictions faibles?

Toutes ces valeurs -les valeurs d'universalité, de tolérance, d'éducation et d'urbanité- sont-elles des résidus, les restes d'un esprit européen qui serait en voie de disparition?

Afin de souligner l'actualité intempestive de ce problème des valeurs, je m'arrête sur trois remarques préliminaires qui renvoient à trois débats en cours :

- La question de l'élargissement à la Turquie au sud et aux anciens pays du bloc communiste au Nord remet les pendules à l'heure. L'Europe peut-elle s'élargir et jusqu'où ? Cette question de l'élargissement n'est pas seulement une question technique. Doit-elle aussi passer par un débat sur les valeurs ? Assiste-t-on une fois de plus à une opposition entre les procédures et le processus institutionnel d'un côté, et les valeurs de l'autre qui renverraient à des principes trop abstraits ? Il faut réarticuler les valeurs et le politique. Le mieux est de rappeler qu'au XIX<sup>e</sup> siècle les penseurs du politique étaient eux-mêmes des acteurs politiques. À présent, nous vivons une séparation de la politique et de la pensée qui se paie très chère.
- Un autre débat central est le projet de constitution dont une convention présidée par Valéry Giscard d'Estaing, ancien président de la République française, a la charge. Le débat sur la Constitution de l'Europe à venir, une Europe à vingt-cinq, ne devrait-il pas donner lieu à des réflexions de divers ordres qui sont au centre du processus politique lui-même, à commencer par l'oscillation entre une pente fédéraliste et une pente intergouvernementale qui a toutes les chances de l'emporter ?
- J'évoquerai enfin un article, dont on parle beaucoup dans les rédactions européennes, publié aux États-Unis par un néoconservateur américain, Robert Kagan, et dont le titre est : «Puissance américaine et Faiblesse Européenne» (2002). Que nous raconte-t-il un an après le 11 septembre ? Il nous annonce : «Vous, les Européens, vous êtes un peuple posthistorique. Vous n'avez plus la puissance ni la capacité d'action militaire, vous n'avez au fond plus la volonté d'imposer votre propre type d'action». Loin de lui donner raison, je constate simplement que c'est l'image de

l'Europe aux États-Unis. Reste que le problème est posé fortement : «Vous n'êtes plus portés, vous, les Européens, par une énergie historique». Voilà ce qui nous est dit de l'autre côté de l'Atlantique. Robert Kagan affirme dans un article publié avant l'intervention en Irak : «Nous, les Américains, nous avons la puissance militaire, et nous avons une volonté politique». Je ne partage bien entendu pas cette position, mais si nous voulons répondre à cette déclaration, selon laquelle, nous, les Européens, nous n'avons plus de projets historiques, il faut peut-être effectivement repasser par une réflexion sur les valeurs.

### **Retour sur le contexte historique. Les Europes de 1945, de 1989 et de 2001**

Je voudrais tout d'abord revenir sur le contexte historique de l'Europe. L'institution européenne a été créée après la Seconde Guerre mondiale. Nous avons donc très souvent une représentation de la mission négative de ce qu'était l'institution européenne. Il ne s'agit nullement de critiquer ce fait, mais l'Europe est née à cause des charniers. Elle est, d'une certaine manière, une réponse à ce que le philosophe Jan Patocka a appelé les crimes du XX<sup>e</sup> siècle. Il faut faire l'Europe pour que cela ne recommence pas. C'est pourquoi, elle ne peut pas continuer à avoir cette image négative d'elle-même. Il est donc nécessaire de se demander si des valeurs inscrites historiquement en Europe ont encore une signification et si elles peuvent être redynamisées, reconstruites.

Encore faut-il, homme politique ou non, en parler. Encore faut-il avoir le courage d'évoquer ces valeurs. Autrement dit, on en revient inéluctablement à l'idée que l'Europe n'est qu'une procédure, qu'une institution juridique. Lorsqu'on souhaite s'élargir de quinze à vingt-deux puis à vingt-cinq, la procédure ne suffit plus à rendre crédible l'élargissement sur le plan historique. Que serait-ce sur le plan spirituel une Europe qui ne résumerait pas l'esprit de l'Europe d'après 1945 ?

Pour comprendre notre contexte historique et arriver progressivement au problème des valeurs, je voudrais évoquer un grand historien britannique : Eric Hobsbawm, qui a écrit une histoire du XX<sup>e</sup> siècle européen tout à fait remarquable. Le livre s'appelle *L'âge des extrêmes* (1994). Que nous explique-t-il ? Il nous dit que le XX<sup>e</sup> siècle a été un siècle court, car il a commencé en 1914 –au début de la Première Guerre mondiale–, et il s'est terminé en 1989 –lors de la chute du mur de Berlin–. Voici les séquences qu'il propose de prendre en considération. L'histoire de l'Europe de 1914 à 1945 correspond à ce qu'il appelle l'âge des catastrophes comme la montée des totalitarismes à partir de la Révolution de 1917. La deuxième séquence, qui dure de 1945 à 1975, correspond à ce qu'il appelle l'âge d'or et elle touche surtout les pays d'Europe du Nord. Qu'est-ce que l'âge d'or pour ces pays d'Europe du Nord, à savoir les social-démocraties ? C'est l'Europe sociale-démocrate des pays du Nord, essentiellement l'Europe scandinave, puisque l'Allemagne et la France connaissent aujourd'hui des ratés sur le plan de l'État providence. La période 1945-1975 est celle des Trente Glorieuses où s'impose un type de capitalisme socialisé qui permet la redistribution et la solidarité dans les pays qui bénéficient des États-providence. Mais le plus intéressant de tout ce que nous raconte l'historien Eric Hobsbawm, c'est qu'il considère que le vrai tournant date de 1975 sur le plan économique. C'est à partir de cette date qu'on va assister à une crise progressive de l'intégration sociale dans la plupart des pays du Nord de l'Europe. Cette crise de l'intégration sociale signifie que le système républicain d'intégration fonctionne moins bien. La date de rupture est donc 1975 et non pas 1989. Ce qui est paradoxal est que 1989 nous a fait découvrir une vision heureuse de l'histoire, parce qu'on parlait de nouvel ordre démocratique

mondial, de révolution démocratique, alors qu'après 1989 vont se produire rapidement des violences horribles en ex-Yougoslavie ou au Rwanda. Pour Eric Hobsbawm, on s'est retrouvé après 1989 avec des problèmes qui sont encore les nôtres aujourd'hui : celui d'un capitalisme débridé lié à un nouveau régime de croissance (celui qui rompait dès 1975 aux États-Unis avec le régime fordiste). En réalité, on est en face d'une question que se posait aussi bien le libéral Adam Smith que Karl Marx qui est la suivante : l'individu, n'est-il qu'un *homo economicus* ?

Au moment même où l'on sort de la Guerre froide, les questions assez radicales que pose un capitalisme débridé sont devant nous. Depuis, nous sommes en présence de débats souvent très obscurs ou caricaturés, qui renvoient sur la mondialisation. Le problème de l'Europe d'aujourd'hui est : l'Europe est-elle capable d'apporter une dimension plus humaine, plus éthique au nouveau régime de croissance économique qui a été mis en place aux États-Unis ? Existe-t-il un modèle social européen ? Ou bien sommes-nous au contraire progressivement poussés à adapter le modèle économique américain ? Le problème n'est plus seulement celui de l'après 1945. Il est celui d'un régime de croissance qui n'est pas celui qu'on a connu après la guerre. Pour mieux faire comprendre ma question, je cite maintenant un autre sociologue très connu, Zygmund Bauman. Ce polonais qui enseigne à Oxford a écrit un livre sur la mondialisation qui nous montre que nous sommes dans un monde de liquidité, pas uniquement au sens de la liquidité financière, mais au sens d'un monde qui a de moins en moins de frontières, d'un monde où le rapport avec le temps et avec l'espace est bousculé : le monde liquide est aussi un monde liquéfié. Aussi nous enseigne-t-il qu'un monde liquide est un monde où l'individu demande de plus en plus de sécurité. C'est bien pour cela que le débat sur la sécurité, on l'a vu en France plus qu'ailleurs, est au centre de la plupart des débats en Europe. Le problème n'est pas de savoir si le rôle de l'État est d'apporter la sécurité, mais de s'interroger sur le type de sécurité qu'il y aura. Est-ce une sécurité légitime qui peut aller dans un sens démocratique, ou d'une sécurité qui va progressivement saborder les ressorts de l'État de droit ? Cette question se pose d'un côté et de l'autre de l'Atlantique.

En outre, il y a une date qui résonne plus que jamais dans nos têtes, c'est celle du 11 septembre 2001. Il est bien évident que le 11 septembre n'a fait qu'exacerber des processus (cela ne secondarise pas l'acte terroriste) qui étaient déjà en cours dans le contexte d'une mondialisation qui n'est pas économique. Puisque la mondialisation n'est pas seulement un phénomène économique, elle devrait nous conduire, nous, les Européens, à reprendre un certain nombre de questions sur nos valeurs traditionnelles. Le problème peut être reformulé dans le langage de Colin Powell qui a dit aux Européens : «Nous avons ouvert un front multiple de longue durée». «Front multiple de longue durée» signifiait que la réplique ne devait pas être uniquement militaire. Par conséquent, il fallait intervenir sur le développement Nord-Sud, sur le problème de l'écologie, sur la question urbaine et sur un certain nombre d'autres problèmes comme la santé dans le monde, etc. Où sont aujourd'hui, plus d'un an après le 11 septembre, les exemples européens ou américains qui nous seraient donnés en réponse à Colin Powell ? On ne les voit guère. C'est pourquoi, Robert Kagan affirme : «Vous êtes faibles ou vous êtes puissants. Vous êtes puissants militairement et vous venez avec nous; vous êtes faibles et vous êtes hors de l'histoire». Or, nous avons peu vu l'Europe, c'est-à-dire, l'Europe de Bruxelles et de Luxembourg, présente sur d'autres fronts dont elle aurait pu prendre l'initiative.

Je pars donc de cette observation non pas d'une impasse mais d'une inaction effective, pour essayer de me poser des questions sur ces fameuses valeurs européennes et de voir si cela a ou aura encore un sens de les traduire politiquement dans un contexte qui n'est plus celui de 1945, mais qui est celui du tournant de la

mondialisation et de l'après 1989.

## **Les valeurs et le scepticisme européen**

Pourquoi évoquer les valeurs européennes ? Très souvent quand vous en parlez avec un homme politique, il répond : «C'est une histoire de philosophes, c'est une affaire d'historiens. Que voulez-vous faire ? Mettre un supplément d'âme au droit, à la gestion ? Ces valeurs, quelles peuvent être leur sens ?» Le discours sur les valeurs est un discours méprisé. J'ai encore entendu récemment que ce qui manque à l'économie, au social et au politique est les valeurs et la culture. Les valeurs sont-elles simplement ce qui manque, ou l'économie, le social, le politique ne devraient-ils pas être traversés par ces valeurs ? Comment réfléchir sur l'économie d'aujourd'hui, si l'on ne comprend pas que l'économie est travaillée par des valeurs ?

Si les valeurs ne sont pas un simple supplément d'âme, que représentent-elles ? On peut faire commencer l'Europe à différentes époques. Pour certains historiens, l'Europe est l'Europe chrétienne, indissociable de l'histoire de Rome à laquelle la Réforme protestante met un terme. Pour d'autres, l'Europe et ses valeurs sont portées moins par cette Europe chrétienne et romaine à la fois, que par l'Europe des humanistes et de la Renaissance, celle qui va se heurter aux conséquences de la Révolution française et des nationalismes. Ou bien on évoque la troisième Europe : l'Europe économique de l'après 1945, initiée par Jean Monnet et par d'autres pères fondateurs. Il faut souligner que ces «Europes», l'Europe chrétienne d'avant la Réforme et l'Europe humaniste, sont derrière nous. Nous avons donc à nous interroger sur la possibilité de réactiver certaines de ces valeurs. Parce qu'il est évident que le processus européen institutionnel accompagne aussi, malgré les moments difficiles, les tragédies et les totalitarismes, la mise en place de la valeur centrale pour l'humanité qui est celle d'égalité, qui est celle d'universalité.

Alors que de nos jours on parle de guerres des cultures, le problème est de savoir si l'Europe n'est plus qu'une culture parmi d'autres. La valeur principale qu'a promue l'Europe, c'est-à-dire, cette idée d'égalité, a été déterminée par une histoire longue qui passe par le judéo-christianisme, la philosophie, etc. D'autres vous ajouteront que les sociétés qui n'ont pas connu le processus européen doivent refaire, rejouer l'histoire européenne. Vous voyez bien le ridicule de cette constatation. Malheureusement, j'entends tous les jours à propos de l'Islam, à propos du monde arabo-musulman le suivant : «Le monde arabo-musulman doit faire son parcours européen». Cependant, les sociétés qui n'ont pas accompagné le parcours européen peuvent-elles porter les valeurs universelles que l'Europe a représentées longtemps et continue à représenter ? Comment privilégier certaines valeurs quand on parle de l'Europe ?

Il existe une triade de valeurs. Ainsi, le premier élément de cette triade est la Grèce qui possède des valeurs politiques liées à la cité. Si la Grèce est inégalitaire : ni les femmes ni les esclaves n'ont les droits des hommes citoyens. C'est pourquoi, elle invente quelque chose de très important : l'idée de consensus conflictuel. Cela signifie que nous allons nous mettre d'accord sur des procédures et sur des règles communes pour pouvoir marquer nos désaccords. C'est cela la démocratie. C'est le consensus sur des règles pour pouvoir manifester des divisions. Néanmoins, nous sommes de plus en plus pris dans une alternative : soit nous sommes tirés vers un monde où il y a du consensus, de la règle, de la procédure, soit on valorise *le dissensus*, le conflit pour le conflit. Pour un Grec, il s'agit de marquer des désaccords

qui ne nous entraînent pas vers la barbarie. Il n'y a pas de démocratie s'il n'y a que de l'entente entre nous et si la violence l'emporte trop sur les accords possibles. Cela est le grand apport de la Grèce à l'Europe qui va apprendre tout ce que doit être la démocratie, un aspect qui se propagera dans le vieux continent.

Le deuxième élément de la triade est Rome, une Rome portée par des éléments qui sont ceux du droit. C'est bien pour cela qu'aujourd'hui, on compare l'Europe qui est en train de se mettre en place à une Europe de type romain. C'est le retour à l'empire romain -déclarent certains-, qui est appuyé par des règles juridiques, beaucoup plus que par des règles politiques.

Le troisième élément de la triade est le judéo-christianisme, qui met en place les idées d'égalité et de respect d'autrui.

En outre, l'Europe a une autre caractéristique qui me paraît extrêmement importante, c'est le scepticisme indissociable de l'esprit critique. L'Europe est toujours un peu décalée, décentrée par rapport à ses croyances et à ses convictions. Il y a un scepticisme européen qui est quelque chose de très profond et qui puise dans plusieurs traditions. Ce scepticisme européen correspond à ce qu'il faut appeler la tradition critique qui porte sur le projet européen lui-même. C'est parce que l'inhumain est dans l'homme qu'il y a un profond scepticisme européen. Il s'agit donc de quelque chose d'essentiel. Ce scepticisme empêche-t-il de résister au mal et de construire des valeurs communes qui ne se résument pas à la réplique au mal ? C'est bien parce qu'il y a eu du mal qu'il faut répliquer, mais le problème est de savoir si nous sommes simplement dans une position réactive.

C'est l'occasion de rappeler que cette tradition sceptique est portée par plusieurs héritages. En effet, la tradition socratique traduit un double scepticisme vis-à-vis de l'expert et du savant, vis-à-vis de celui qui croit qu'il contrôle le savoir pour l'humanité entière -ce qu'on appelait l'*épistème* en Grèce- d'un côté, et vis-à-vis de la *doxa* -de l'opinion qui n'est pas séparable de nos médias- de l'autre. Socrate est quelqu'un qui argumente, qui oblige à l'argumentation, pour éviter la double dérive de la *doxa* et de la science. Sommes-nous toujours aujourd'hui à osciller entre la *doxa* et la science ? Entre la gestion et le bavardage quotidien de nos médias ? Je ne fais pas un procès ridicule, mais j'essaie de faire comprendre cette oscillation. Alors que nous devrions être capables de beaucoup plus d'argumentation, l'Europe ne sait pas argumenter sur elle-même, elle ne sait pas énoncer et transmettre ses propres valeurs.

Le deuxième héritage vient de la période humaniste. C'est le scepticisme Michel de Montaigne qui accompagne les premières grandes aventures coloniales, c'est-à-dire, le déplacement de l'Europe vers ailleurs. Christophe Colomb n'est pas loin. Le scepticisme de Michel de Montaigne n'est pas sans lien avec la morale provisoire de René Descartes.

Ce scepticisme va nous amener aux grands écrivains européens, ceux qui se disent encore Européens, comme les humanistes qui se considéraient Européens. Je ne citerai qu'un auteur qui est au cœur des questions centrales : Stefan Zweig. Il s'agit d'un auteur qui parlait des valeurs européennes et qui avait écrit un *Érasme* (1991). Il avait très bien compris que l'Europe est portée à la fois par Érasme, l'homme de paix, et par Luther, un personnage qui avait une conception plus violente de la religion et de l'action. Il faut lire *Érasme*, parce qu'il nous montre très bien l'oscillation permanente de l'esprit européen, entre un certain cosmopolitisme, un pacifisme et une position plus violente. C'est ce que j'ai appelé précédemment

le consensus conflictuel et ce que d'autres appelaient, autour de Jan Patočka, le grand philosophe tchèque mort dans les geôles de Prague en 1977, l'unité dans la discorde.

### **À propos de trois valeurs : l'universel, la tolérance et l'urbanité**

J'ai essayé de montrer que le contexte historique nous amenait peut-être à réactiver des valeurs. Je ne les ai pas encore vraiment soulignées. C'est pourquoi, j'en viens maintenant à des valeurs fondatrices pour me demander en quoi elles sont ou non remises en cause ou si le contexte d'aujourd'hui nous permet peut-être de les reprendre autrement.

Tout d'abord, qu'est-ce que l'universel ? C'est la reconnaissance de l'humain en chaque homme. C'est le thème de l'égalité lié à la tradition judéo-chrétienne qui sera repris par les trois grandes révolutions égalitaires : la britannique, l'américaine et la française.

Si je dis qu'aujourd'hui une grande partie du monde non européen est un monde qui n'est pas porté par les valeurs égalitaires, je mets nécessairement en cause mon idéal d'égalité, puisque l'égalité ne peut être partagée que par l'ensemble de l'humanité. C'est quelque chose de très central dans le contexte actuel, parce que cela signifie que l'Europe qui a été une Europe coloniale ne peut plus l'être. La France a été typiquement le pays républicain qui a essayé d'imposer son modèle d'homme, à l'extérieur, notamment en Algérie, au nom de son universalité. Il existe donc une représentation de nombreux pays européens comme des pays coloniaux, c'est-à-dire des pays qui ont imposé leur modèle d'universalité à l'étranger. De nos jours, on voit parfaitement que ce modèle colonial est très profondément remis en cause. D'aucuns diront qu'il y a des modalités d'acculturation, des modalités plus rusées d'aliéner d'autres parties du globe sur le plan économique.

Est-ce parce que nous avons renoncé à l'universaliser sur un mode colonial que cette valeur n'a plus de sens ? La valeur d'universalité que l'on se représentait sur un mode hégélien, c'est l'idée de fin de l'histoire que nous avons retrouvée avec Fukuyama. C'est l'idée que l'Europe tirait l'ensemble de l'humanité de la barbarie à la civilisation. Mais est-elle encore concevable ? Non, il n'y a plus de représentation ascensionnelle, pyramidale du progrès de l'histoire. L'Europe n'y peut rien. Elle ne peut être que postcoloniale. Est-ce pour cela qu'elle doit être considérée comme une Europe posthistorique ? Non, le problème est de comprendre -c'est un problème qui n'est pas philosophique, mais très empirique- si cette valeur que nous ne pouvons plus exercer en l'imposant aux autres, a disparu ? C'est le problème qui ressort de tous les côtés depuis que l'on parle de guerres des cultures et plus encore depuis le 11 septembre. Pouvons-nous donc, nous, les Européens, reprendre le débat sur l'universalité, sur les valeurs universelles dans un contexte qui n'est plus un contexte colonial ? Pouvons-nous ne pas renoncer à l'idée d'universalité tout en prenant nos responsabilités en ce qui concerne le respect des valeurs universelles ? Je ne fais que poser la question, une question qui peut paraître un peu abstraite. Cependant, il s'agit de la question centrale d'aujourd'hui. Si vous n'y répondez pas, d'autres entonneront le refrain de la guerre des cultures. On entend ce refrain du côté de l'Amérique avec Samuel Huntington notamment, mais il est chanté par d'autres. En Chine, on vous expliquera qu'on veut le capitalisme et l'ouverture du marché mais pas les valeurs européennes, pas les valeurs d'universalité, à commencer par les

droits de l'homme. On vous dira la même chose à Singapour, en Malaisie avec Mahatir Mohammad, etc. Si la mondialisation signifie actuellement ouverture du marché, globalisation économique, il est possible de prendre la mondialisation économique sans acquérir ces valeurs qui ont été la base de l'histoire européenne.

D'autre part, je voudrais souligner que les États-Unis n'ont jamais été un peuple colonial. Cependant, tout le monde ne sera pas d'accord avec cette pensée. C'est l'erreur que nous faisons, nous, les Européens, dans le conflit actuel avec les États-Unis. C'est nous qui avons été un peuple colonial et c'est à cela qu'il faut essayer de renoncer. N'oublions jamais que les États-Unis sont un pays d'accueil, d'immigration. Ils ont été créés par des enfants de l'Europe. Certes, au XVIII<sup>e</sup> siècle ce sont des puritains et des dissidents qui sortent de prison qui décident de s'installer dans le nouveau continent. Il en va de même pour l'Australie, pour l'Afrique du Sud et pour le Canada. Nous avons là affaire à des pays posteuropéens qui se représentent l'Europe comme un monde passé et dépassé, comme un espace-temps qui est déjà derrière eux. Leur problème n'est pas simplement celui des valeurs européennes, parce que l'Amérique est un pays qui ne s'occupe pas de l'ensemble des questions qui ont traversé l'histoire européenne. L'Europe doit se poser des questions qui ne seront jamais formulées en Amérique. C'est là que l'on peut retrouver le terrain des valeurs que j'évoquais tout à l'heure.

La seconde valeur qui me paraît centrale est la valeur urbaine. À quoi vous fait-elle penser ? Aux Grecs, à la cité, aux villes italiennes de la Renaissance où l'on commence à accoucher de la réflexion sur la république et la démocratie. Ce sont les conflits entre guelfes et gibelins qui vont faire amener Machiavel à penser qu'une unité, qu'une communauté politique tient avec des éléments qui veulent se diviser. L'espace urbain doit rendre possible l'unité dans la discorde. Nous appartenons à un même corps urbain, mais ce corps est divisé. On observe à présent que la mondialisation accompagne la montée en puissance des flux et de la société en réseau. Je n'insiste pas sur le rôle des nouvelles technologies, mais nous voyons que les valeurs urbaines traditionnelles sont remises en cause. Pour mieux comprendre cette idée, je ne citerai qu'un designer très connu et provocateur : Rem Koolhaas. Celui-ci a dit à peu près : «La ville européenne est morte, elle n'est plus qu'un musée. Vous vous faites plaisir avec des valeurs urbaines qui sont des valeurs en voie de disparition». Pourquoi est-elle morte, cette ville européenne ? Pour Rem Koolhaas, la ville européenne est morte, parce que le politique ne se préoccupe plus de l'équilibre urbain et du vivre-ensemble. J'insiste sur ce problème de la ville, de l'urbain, car les valeurs d'urbanité sont des valeurs de civilité qui appartiennent à la tradition européenne. Quelle est donc notre capacité de réactivation des valeurs urbaines si l'on ne souhaite pas dire simplement que nous avons affaire à une ville-musée ? ou que nous avons de plus en plus affaire à des lieux où les gens vivent chacun recroquevillé dans les bulles de la société en réseau ? La question urbaine est centrale car elle est au centre de la démocratie. Il s'agit de recréer des lieux dans un monde qui est un monde de flux. Cependant, sommes-nous capables de recréer des lieux dans un monde de flux, des lieux au sens de cités ? L'Europe, dans un monde qui sera de plus en plus un monde de flux, est-elle capable d'exister elle-même comme un espace autonome spécifique dans ses représentations et dans l'expression de ses valeurs ? Car, pour exister ainsi, encore faut-il être capable d'exprimer ses propres valeurs ! Cette question de l'espace est centrale parce que c'est là où se niche l'avenir des démocraties.

Parlons maintenant d'une valeur à laquelle j'accorde beaucoup d'importance parce qu'elle accompagne l'histoire de l'Europe et qu'elle fait écho à l'histoire actuelle : celle de la tolérance. On a tendance à dire très souvent qu'il existe une tolérance passive qui consiste à déclarer : «Je suis tolérant, parce que je ne peux pas faire autrement».

Je vais tout simplement évoquer, dans le sillage de Paul Ricoeur, ce qu'on pourrait appeler les cinq seuils ou les cinq étapes de la tolérance dans l'histoire européenne.

La première étape est extrêmement intéressante car elle nous rappelle que l'histoire européenne est indissociable d'une histoire violente qui est celle des guerres de religions. Quand nous nous préoccupons d'autres religions hors d'Europe qui nous paraissent plus violentes que les nôtres, nous ne devrions jamais oublier que l'Europe a accouché elle-même une guerre de religions. Je pourrais formuler ainsi le premier seuil de la tolérance : «Je supporte contre mon gré ce que je désapprouve, parce que je n'ai pas le pouvoir de l'empêcher. Je supporte ta présence à côté de moi parce que je n'ai pas le pouvoir de te mettre dehors». C'est ce qu'on a appelé la paix de Westphalie, et c'est ce qui va être remis en cause par la brèche de l'Édit de Nantes (1598). C'est très important de le rappeler : si nous ne voulons pas faire la morale au reste du monde, encore faut-il se souvenir que nous-mêmes nous avons appris à donner de plus en plus de consistance à ce qu'était l'épreuve de la tolérance réciproque.

Dans une deuxième étape, on retrouve les grands humanistes : Érasme, Leibniz, le premier œcuménisme. La formulation pourrait être la suivante : «Je désapprouve votre manière de voir, je ne suis pas d'accord avec vous mais je m'efforce de la comprendre sans pouvoir y adhérer». C'est un effort intellectuel que l'on fait ici, que l'on est tous prêts à faire. Ce deuxième sens ne met pas encore en cause mes convictions et il renvoie à un effort intellectuel et spirituel : «J'essaie de comprendre ta position. J'essaie de comprendre ta conviction».

Le troisième stade est celui de l'*Aufklärung*, qui va conduire à la Révolution française. Il peut être formulé de cette façon : «Je désapprouve votre manière de vivre, mais je respecte votre liberté de vivre, parce que je vous reconnais le droit de manifester publiquement cette liberté». Dans l'histoire européenne, c'est l'époque des Lumières. Certes, la désapprobation mutuelle persiste. Pour les gens des Lumières, les religieux sont des superstitieux et pour les religieux, la vérité reste religieuse et donc transcendante. Par conséquent, c'est dans ce climat de mutuelle désapprobation que vont se forger les libertés qui ont fait l'Europe : la liberté d'opinion, d'expression, d'association, de publication, de manifestation et d'enseignement. Mais là encore vous voyez bien qu'à ce troisième stade de la tolérance, de l'*Aufklärung* au XVIII<sup>e</sup> siècle, il existe «la volonté de ma part de faire en sorte que tu puisses t'exprimer, toi avec qui je suis en désaccord ». Il n'y a pas encore l'effort d'essayer de partager la conviction.

Quant au quatrième seuil qui est le seuil philosophique, la constatation est la suivante : «Dans tes convictions religieuses et pas uniquement religieuses, est-ce qu'il y a ou non une part de la vérité ? Est-ce que nos convictions participent ou non de la vérité ? Est-ce que ma conviction est un morceau de la vérité que de toute façon personne ne maîtrisera ?». Il y a cette idée d'un partage de la vérité qui serait possible : «Vous avez une parcelle de la vérité qui n'est pas la mienne, mais qui est dans la vérité». On a là une tolérance qui devient une tolérance quasi philosophique.

Puis, intervient le cinquième seuil, celui qui correspond à notre époque. On retrouve le débat sur les convictions et sur les valeurs par lequel j'ai commencé à exposer : «Au fond tes convictions m'importent peu, ma tolérance est extrême, totale et ma tolérance me rend indifférent à tes convictions». Simplement ce qui est très grave, c'est que cette hypertolérance se traduit par une indifférence à toutes les formes de convictions qui peuvent être les miennes comme mes convictions démocratiques et un certain nombre de mes convictions européennes. De plus, qui dit tolérance extrême dit retour de bâton, par conséquent, retour possible de racisme. L'extrême

tolérance a pour envers la possibilité d'un durcissement de mes positions.

Nous pouvons ainsi passer d'une représentation passive de la tolérance à une représentation plus active, celle qui fait en sorte que l'expression publique des convictions des autres existe. Mais, en même temps, cette tolérance active peut également déboucher sur ce qu'il faut bien appeler l'intolérance qui nous reconduit au premier seuil, c'est-à-dire à une tolérance par défaut : «Je te supporte, parce que je ne peux pas faire autrement. Mais si on me donne les moyens de conforter une position violente, peut-être que je vais la conforter».

J'ai évoqué ces trois valeurs pour démontrer qu'aujourd'hui, reprises dans le contexte de la mondialisation où l'Europe doit jouer sa partition et un rôle spécifique, ces valeurs gardent une très forte signification. Encore faut-il être capable, non pas de les actualiser, de les adapter, cela ne signifie rien, mais de les porter pour les dynamiser. Encore faut-il nous-mêmes avoir des convictions qui ne se réduisent pas à l'idée que l'Europe doit se faire parce qu'il faut qu'elle se fasse !

### **La mission éducative de l'Europe**

Pour finir, ma dernière partie traitera sur une idée qui vous est chère : l'éducation. Une idée mise en avant est celle de voie romaine. C'est l'idée que l'Europe suit la voie romaine. Qu'est-ce que la voie romaine ? C'est qu'à l'image de Rome, l'Europe est d'abord un monde qui a pour tâche de traduire les cultures des autres. L'idée de voie romaine consiste à dire que l'Europe classique, l'Europe des humanistes a été une Europe qui a réinterprété des textes qui n'avaient pas été écrits en Europe. Que ce soient de grands textes grecs -les textes de la philosophie grecque-, que ce soient le livre des livres qui est la Bible. L'Europe se présente avant tout comme un immense territoire où il y a une capacité de recycler les cultures des autres. L'Europe correspond à une culture de la traduction, une idée qui doit être au centre d'une réflexion sur l'Europe. Or, qu'est-ce que l'éducation sinon cette capacité de traduction ?

Par ailleurs, en Europe on a toujours pensé à travers l'idée d'un fondement des fondements, d'une valeur absolue. L'Europe a été portée par le christianisme avant les révolutions. Le fondement des valeurs devait être religieux. Nous ne sommes plus dans une société religieuse où la valeur des valeurs organiserait le sens. Nous sommes dans un monde pluraliste, de facto. La démocratie est nécessairement pluraliste d'où le problème de la tolérance. Mais si nous n'avons plus le fondement des fondements, la valeur des valeurs, sur quoi pouvons-nous nous appuyer ? Ce n'est pas un problème nouveau, c'est ce qu'on a appelé le nihilisme depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire qu'il n'y a plus, quel que soit le domaine en question, la valeur des valeurs. La mort de Dieu empêche les gens d'être religieux, mais cela ne permet plus de se raccorder pour tout à la valeur des valeurs. Cela touche tous les domaines et depuis la fin de l'étalon-or, cela frappe même l'économie. La crise du référent est donc totale.

Cela veut-il dire que l'Europe est condamnée au nihilisme après avoir été portée par des valeurs fondatrices ? Personnellement -c'est une autre réflexion qui est ouverte par beaucoup d'intellectuels européens- on ne peut plus essayer de parler en termes de fondement ultime, mais dans le cas de l'Europe on peut parler avec le philosophe Paul Ricoeur de multifondation. L'Europe est ce continent qui est dirigé par des traditions et des héritages divers. Ces héritages sont le judéo-christianisme, la

culture biblique, un certain nombre d'autres religions, et ensuite, à travers la Renaissance le mouvement des humanistes, le romantisme qui conduit à l'idéal révolutionnaire, et bien entendu, le fondamental *Aufklärung*, l'esprit critique. On peut donc voir que l'Europe est poussée par plusieurs traditions historiques qui permettent peut-être de penser plus à l'Europe qu'au mode du progrès hégélien. Le grand projet historique européen est de participer à une représentation des héritages qui n'a rien de conservatrice. Sortons du débat conservateur/progressiste sur ce point. Le progressisme est de plus en plus difficile à tenir. Étant donné qu'il y a une désorientation sur l'avenir, il n'y a plus de finalité de l'histoire, ni de fondement des fondements. Nous avons un certain nombre d'héritages culturels en termes de valeurs qui devraient tous être les porteurs de ce que nous devons bien appeler l'imaginaire européen. Parmi ces héritages, l'Islam a aussi contribué à la constitution de l'esprit européen.

À travers l'idée de cofondation, l'éducateur a la capacité de mettre en relation des héritages différenciés qui gardent du sens en réactivant des valeurs européennes comme l'universalité, l'urbanité, la tolérance et l'éducation. Le problème de l'Europe n'est justement pas, contrairement à la représentation qu'on a pu en donner, d'être une espèce d'achèvement de l'humanité. Je crois beaucoup plus à une Europe médiatrice. On voit très bien la signification, le rôle que peut avoir aujourd'hui l'Europe. Prenons tout simplement la mondialisation sous l'angle économique : L'Europe est-elle capable d'inventer, de continuer à promouvoir un modèle social européen, comme le disent beaucoup d'économistes d'aujourd'hui, face au régime de croissance qui s'impose ? L'Europe est-elle capable sur le terrain de ce qu'on appelle trop vite la guerre des cultures d'être moins un bunker qui se protégerait des flux migratoires que d'être cette terre où nous serions capables de revaloriser et de réévaluer ce qu'a toujours été le projet européen, c'est-à-dire, le projet éducatif ? Voilà la valeur centrale de l'Europe à promouvoir.

L'Europe est-elle aussi capable, dans un monde où la conflictualité est de plus en plus contournée, de réinventer des espaces d'expression, des espaces de délibération qui ne font pas simplement que, nous, les démocrates, nous allons de plus en plus nous préserver d'une conflictualité possible qui fait partie nécessairement du cours de la démocratie ? Ainsi, l'Europe est-elle capable de reprendre les valeurs, non pas simplement les valeurs européennes, mais les valeurs de la démocratie dans le contexte européen d'aujourd'hui ? Il y a un discours à assumer qui est un discours politique qui peut s'articuler à celui des valeurs.

\* \* \*

En guise de conclusion, je ferai deux remarques. À la fin des années soixante, notre conception de la démocratie s'appuyait essentiellement sur le respect de la souveraineté populaire. C'est souvent ce qu'on entend par démocratie : le peuple étant l'origine de la représentation politique. Mais avons-nous aujourd'hui, après 1989, après la lutte antitotalitaire où l'Europe a joué un rôle central, une conception de la démocratie qu'il faudrait enrichir ? À la souveraineté populaire, il faut ajouter deux autres éléments tels que le respect des droits de l'individu et le respect de l'État de droit. Nous avons en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, une représentation de la démocratie qui est plus responsable sur le plan des valeurs, beaucoup plus riche que celle que nous pouvions avoir en 1945. Notre conception de la démocratie est extrêmement exigeante. La démocratie, de facto, est décevante : elle déçoit, parce que nous voyons très bien que nous n'arrivons pas à l'assumer comme nous le voudrions. Décevante, car elle ne peut-être qu'une espèce d'idéal régulateur pour nos sociétés. Pour terminer, je voudrais évoquer un tableau que j'aime beaucoup, un tableau qui résume peut-être l'esprit européen. C'est le tableau de Rembrandt qui s'appelle

*Aristote contemplant le buste d'Homère.* Pourquoi ai-je choisi celui-ci? D'abord, parce qu'il est important de rappeler que les Européens sont, non seulement, des éducateurs et des traducteurs, mais encore, d'immenses créateurs. Que nous dit ce tableau? Qu'il existe un lien indissoluble entre le langage (c'était la poésie d'Homère), la philosophie (c'était la pensée d'Aristote) et la politique (c'est l'appartenance à la cité, Aristote est le précepteur d'Alexandre). Ainsi, il nous montre les trois dimensions de la vie humaine, trois dimensions qui sont inséparables de tout projet éducatif. Nous avons là trois éléments indissociables des valeurs européennes :

- Respect du langage. Pour cela, il faut nous interroger sur le respect du langage que nous avons aujourd'hui à propos de l'Europe pour parler des valeurs.
- Volonté réflexive. Il est évident qu'il y a un divorce entre la pensée et la politique qui devient un problème de plus en plus lourd.
- La solidarité humaine. Il est clair que nous restons dans des sociétés démocratiques, que l'Europe est un ferment pour les sociétés démocratiques, mais qu'il existe actuellement des risques énormes : le risque d'aller, via la mondialisation, vers un monde plus inégalitaire, un monde plus bunkérisé. En bref, le risque est que l'Europe qui devrait représenter le ferment démocratique en son sein, dans ses propres cultures politiques, peut accompagner volontairement ou involontairement une certaine défection démocratique.

### **Bibliographie citée**

HOBBSAWN, ERIC, *L'âge des extrêmes*, Complexe, Paris 1994.

KAGAN, ROBERT, «Puissance américaine, faiblesse européenne», *Le Monde*, Paris 2002, p. 1-14.

ZWEIG, STEFAN, *Érasme*, Grasset, Paris 1991.

Cette conférence a été prononcée dans le cadre d'un cycle sur l'Europe, avant les référendums récents en Pologne et en Hongrie sur l'élargissement et avant la publication du projet de Constitution rédigé par la Convention présidée par Valéry Giscard d'Estaing.

### **L'autor/El autor/Author**

Director de la revista francesa de pensament contemporani *Esprit*.

Filòsof de formació, alumne de Paul Ricoeur, ha estat reconegut per les seves reflexions sobre política contemporània.

### **Bibliografia/Bibliografía/Bibliography**

*La peur du vide. Essai sur les passions démocratiques I*, Éditions du Seuil, Paris

1989.

*Face au scepticisme*, Découverte, Paris 1994.

*Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1994.

*Violencia y cine contemporáneo*, Paidós, Barcelona 1999.

*L'après 1989*, Hachette, Paris 1998.

*Eclats de rires. Variations sur le corps comique. Essai sur les passions démocratiques III*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

**Chantal Mouffe**

**Versió original en anglès  
Versión original en inglés  
Original version english**

The increasing success of right-wing populist parties in several European countries has in recent months become an important subject of concern for those who are envisaging the future of democratic institutions in Europe and there has been much debate in the media about the causes of their growing appeal. But the fact that they have become a central subject of discussion has not meant that progress has been made in coming to terms with their nature. My aim in this presentation is to examine the reasons for the difficulties encountered in grasping the roots of this new form of populism. I am going to defend the thesis that those difficulties come from the theoretical framework informing most democratic political thinking, a framework that precludes coming to terms with the specificity of populist politics. To be more explicit, my argument will be that it is the claim that the adversarial model of politics has become obsolete, which is at the origin of our current incapacity to understand the origins of right-wing populism and the challenge it represents for the future of Europe.

All the theorists, who like Ulrich Beck and Anthony Giddens, have announced the dawn of a consensual politics «beyond left and right», are suddenly confronted with the emergence of new political frontiers which pose a real challenge to their post-political vision. By constructing an opposition between «the people» versus the «establishment», not only does right-wing populism shatter the consensual framework, it also brings to the fore the shallowness of the dominant theoretical perspective. Indeed if, as I will argue, the attraction exerted by right-wing populist discourse is the very consequence of the «end of politics» Zeitgeist which prevails nowadays, we should not be surprised by the incapacity of most theorists to explain what is currently happening.

The thesis I want to put forward is that, far from being a return of archaic and irrational forces, an anachronism in times of «post-conventional» identities, something to be fought through more modernization and «third way» policies, right-wing populism is the consequence of the post-political consensus. It is the lack of an effective democratic debate about possible alternatives that has led in many countries to the success of political parties claiming to be the «voice of the people».

### **The shortcomings of the liberal conception**

An important part of my argument will be of a theoretical nature because I am convinced that in order to understand the appeal of right-wing populist discourse it is necessary to question the rationalist and individualist tenets which inform the main trends of democratic political theory. The refusal to acknowledge the political in its antagonistic dimension and the concomitant incapacity to grasp the central role of passions in the constitution of collective identities are, in my view, at the root of

political theory's failure to come to terms with the phenomenon of populism.

While of course not new, those limitations have been reinforced by the recent evolution of liberal democratic societies and the effects of the prevailing ideological framework. This framework presents two aspects: free market on one side, human rights on the other. Jointly they provide the content of what is today generally understood by «democracy». What is striking is that the reference to popular sovereignty –which constitutes the backbone of the democratic ideal– has been almost erased in the current definition of liberal democracy. Popular sovereignty is now usually seen as an obsolete idea, often perceived as an obstacle to the implementation of human rights.

What we are witnessing, actually, is the triumph of a purely liberal interpretation of the nature of modern democracy. According to many liberals democracy is secondary with respect to liberal principles and its objective is limited to their protection. Although agreeing that liberalism and democracy are separate values, I do not think that the relation that exists between them could be reduced to an instrumental one of means/ends as many liberals would have it. While human rights are indeed crucial and constitutive of the modern form of democracy, they cannot be considered as the only criteria to judge democratic politics. Without effective democratic participation in the decisions concerning the common life, there can be no democracy.

The liberal conception also misses the crucial symbolic role played by the democratic conception of popular sovereignty. The legitimacy of modern liberal democracy is grounded on the idea of popular sovereignty and those who believe that it can be discarded are profoundly mistaken. The democratic deficit which manifests itself in a multiplicity of ways in a growing number of liberal democratic societies is no doubt a consequence of the fact that people feel that no real scope is left for what would be a meaningful participation in important decisions. In several countries this democratic deficit has contributed to the development of right-wing populist parties, which are claiming to represent the people and to defend its rights, which have been confiscated by the political elites. It is worth noting that they are usually the only parties that mobilize the theme of popular sovereignty, seen with suspicion by traditional democratic parties.

### **The end of politics?**

The effacement of the theme of popular sovereignty in liberal democratic societies constitutes a first element which is important for apprehending the current rise of right-wing populism and we can already see how it has to do with the kind of liberal consensus existing today both in political life and in political theory. There is a striking convergence between the lack of effective alternatives offered to citizens in advanced industrial societies and the lack of an adequate theoretical grasp of the complex relationship existing between democracy and liberalism. This explains, in my view, why it has become so difficult to challenge the prevailing liberal hegemony. Think for instance of the way in which, in one form or the other, most social democratic parties have been converted to the ideology of the «third way». Nowadays the key terms of political discourse are «good governance» and «partisan free democracy».

Politics in its conflictual dimension is deemed to be something of the past and the type of democracy which is commended is a consensual, completely depoliticized

democracy. This «politics without adversary»<sup>(1)</sup> chimes with the consensual way the discourse on human rights is utilized. The subversive potential of human rights is neutralized by their articulation with the neo-liberal dogma. Human rights are reduced to providing the moral framework, which such a politics needs to support its claims of representing the general interest beyond partisan fractions.

As a consequence of neo-liberal hegemony, most crucial decisions concerning social and economic relations have been removed from the political terrain. Traditional democratic political parties have become unable to face societal problems in a political way and this explains the increasing role played by the juridical sphere as the realm where social conflicts can find a form of expression. Today, because of the lack of a democratic political public sphere where a political confrontation could take place, it is the legal system that is made responsible for organizing human coexistence and for regulating social relations. This displacement of the political terrain by the legal one as the place where conflicts are resolved has very negative consequences for the workings of democracy. No doubt, this fits with the dominant view that one should look for «impartial» solutions to social conflicts, but this is precisely where the problem lies. There are no impartial solutions in politics and it is this illusion that we now live in societies where political antagonism has been eradicated which makes it impossible for political passions to be channeled through traditional democratic parties.

In my view, it is the incapacity of traditional parties to provide distinctive forms of identifications around possible alternatives that has created the terrain for the flourishing of right-wing populism. Right-wing populist parties are often the only ones that attempt to mobilize passions and to create collective forms of identifications. Against all those who believe that politics can be reduced to individual motivations and that it is driven by the pursuit of self-interest, they are well aware that politics always consists in the creation of an «us» versus a «them» and that it implies the creation of collective identities. Hence the powerful appeal of their discourse because it provides collective forms of identification around «the people».

If we add to that the fact that under the banner of «modernization», social-democratic parties have in most countries identified themselves more or less exclusively with the middle-classes and that they have stopped representing the interests of the popular sectors –whose demands are considered as «archaic» or «retrograde»– we should not be surprised by the growing alienation of an increasing number of groups who feel excluded from the effective exercise of citizenship by the «enlightened» elites. In a context where the dominant discourse proclaims that there is no alternative to the current neo-liberal form of globalization and that we have to accept its laws and submit to its dictates, small wonder that more and more workers are keen to listen to those who claim that alternatives do exist and that they will give back to the people the power to decide. When democratic politics has lost its capacity to shape the discussion about how we should organize our common life and when it is limited to securing the necessary conditions for the smooth working of the market, the conditions are ripe for talented demagogues to articulate popular frustration.

The current state of liberal democratic societies is therefore particularly favorable for the development of right-wing populism. The displacement of the idea of popular sovereignty dovetails with the idea that there is no alternative to the present order and this contributes to the creation of an anti-political climate that is easily exploited to foment popular reactions against the governing elites. We should realize that to a great extent the success of right-wing populist parties comes from the fact that they provide people with some form of hope, with the belief that things could be different. Of course this is an illusory hope, founded on false premises and on unacceptable

mechanisms of exclusion where xenophobia usually plays a central role. But when they are the only ones to offer an outlet for political passions, their pretence to offer an alternative is seductive and their appeal is likely to grow. To be able to envisage an adequate response, it is urgent to grasp the economic, social and political conditions that explain their emergence. And this requires the elaboration of a theoretical approach that does not deny the antagonistic dimension of the political.

Unfortunately, so far the answer to the rise of those parties has been completely inadequate because it has mainly consisted in moral condemnation. Of course, such a reaction fits perfectly with the dominant post-political perspective and it had to be expected. Given that politics had supposedly become «non-adversarial», the frontier between us and them constitutive of politics can only be drawn in the moral register. It serves to separate the «good democrats» from the «evil extreme right», considered as a sort of moral plague which needs to be condemned morally, not fought politically. Therefore no attempt is made to try to understand the reasons for its emergence, understanding that in any case the amalgam on which the very notion of «extreme-right» is based would make it impossible. Moreover, attempts at understanding are deemed suspect and perceived as a move towards condoning something that is morally unacceptable. This is why moral condemnation and the establishment of a «cordon sanitaire» are so often the only answer to the rise of right-wing populist movements. Such a strategy is, of course, counterproductive since, as we have seen, the appeal of these parties is linked to their anti-establishment rhetoric. So their exclusion by the governing serves to reinforce their oppositional image.

### **Right-wing populism in Austria**

I now want to illustrate my argument with the case of Austria that is particularly interesting because it will give me the opportunity to examine the two aspects of my thesis, the negative consequences of consensus politics as well as the inadequacy of the moralistic answer to the challenge of right-wing populism.(2)

To grasp the reasons for the success of the *Freiheitliche Partei Österreichs* (FPÖ) it is necessary to recall the type of politics that prevailed in Austria since the beginning of the second Austrian Republic. When Austria was reestablished in 1945 the three existing parties, the *Sozialistische Partei Österreichs* (SPÖ), the *Österreichische Volkspartei* (ÖVP) and the *Kommunistische Partei Österreichs* (KPÖ), decided to govern in coalition in order to avoid the conflicts which had dominated the First Republic, exploding into a civil war in 1934. The KPÖ was quickly left out because of the effects of the Cold War and the coalition reduced to the SPÖ and the ÖVP. Those parties were the representatives of the Christian-conservative and the Socialist Lager around which Austrian society was organized after the break up of the Habsburg monarchy. They devised a form of cooperation through which they managed to establish their control on the life of the country in a variety of fields: political, economic, social and cultural. Thanks to the «Proporz system» the most important posts in the banks, hospitals, schools and nationalized industries were divided between their respective elites. Furthermore, the development of social and economic partnership secured the cooperation between the organizations representing the employers and the employees in order to reach acceptable compromises, thereby avoiding industrial conflicts and strikes.

To be sure, this kind of consensus politics played an undeniable role in providing the

basis of stability for the political system and when in 1955, after ten years of allied occupation, Austria won its sovereignty and independence, it had recovered its confidence and prosperity. But the fact is that –except for the years between 1966 to 1983– the formation of a Grand Coalition by the SPÖ and the ÖVP to govern the country led to the blocking of the political system since very little space was left for a type of contestation that would not be directed against the system itself. Indeed, even when governing alone, the two main parties continued to maintain close contacts through the *Sozialpartnerschaft*. This created the conditions that were later to allow a gifted demagogue like Jörg Haider to articulate the diverse forms of resentment against the governing coalition and its bureaucratic machine in the name of «democracy» and «liberty».

When Jörg Haider took control of the Freedom Party of Austria (FPÖ) in 1986, the party was facing extinction.<sup>(3)</sup> The FPÖ, which had succeeded in 1956 the League of Independents (VDU) founded in 1949, was heir to the third component of the Austrian political structure, the German national-liberal Lager that had supported National Socialism and had therefore been marginalized after the war. Since 1960, the FPÖ had tried to redefine itself as a centrist third party by cultivating an image as a progressive, liberal party. But it had been weakened by a three years participation as a junior partner in a coalition with the SPÖ between 1983 and 1986 and its potential vote was estimated at between 1% and 2%.<sup>(4)</sup> The situation was therefore critical and intra-party disputes culminated in 1986 at the Innsbruck conference in the ousting of the party chairman Norbert Steger. Things changed quickly with the new leadership of Jörg Haider who drastically transformed the party's orientation and from then on the FPÖ experienced a dramatic upsurge in electoral support. Notwithstanding temporary setbacks, its share of the votes increased steadily until the November 1999 elections when it became the second party in the country, slightly overtaking the ÖVP with 27%. Despite lengthy discussions the ÖVP and the SPÖ were unable to agree on terms to reconvene their coalition and a new coalition government was established between the ÖVP and the FPÖ in February 2000. This alliance was violently denounced in Austria and abroad and the other European Union members retaliated with a series of measures aimed at isolating the new government. However, the new coalition managed to withstand this opposition and when it collapsed in September 2002 it was because of an internal struggle, not external pressure. I will come back to these events later, but we first need to examine the rise of the FPÖ under Haider.

### **Jörg Haider's strategy**

As soon as he assumed the leadership, Jörg Haider transformed the party into a protest party against the «Grand Coalition». He actively mobilized the themes of popular sovereignty and liberty of choice in order to articulate the growing resistances to the bureaucratic and authoritarian way in which the country was governed by the consociational elites. At first his campaigns were directed against the federal government accused of corruption, excessive political patronage and presented as being responsible for rising unemployment. He advocated the privatization of state-owned enterprises, lower taxes and a reduction of regulation on business and individuals. From the 1990s onwards, starting with the federal parliamentary campaign in Vienna, the theme of immigration began to play a central role and the discourse of the party acquired a clearly populist character. It is at that moment that the party, presenting itself as the voice of the «little man» against the «establishment» began to appeal to working class voters disillusioned with the

SPÖ.(5)

An important element to take into account in this shift of loyalties was the profound impact of the transition to a post-Fordist form of capitalist regulation on the composition and the forms of organization of the working-class. Its consequence was the erosion of the traditional links between the workers and the SPÖ. The forms of «quasi-clientelism» that existed before became eroded as the workers lost several of the benefits of the consociational system. Since in the meantime the SPÖ had, under the leadership of Franz Vranitzky, moved towards the political centre –renaming themselves «social-democrats» and becoming more middle-class oriented– the terrain was laid for the workers to be attracted by the populist rhetoric of Jörg Haider.(6) Besides providing a channel of expression for the increasing disaffection with the political system, the FPÖ also served as an outlet for the growing anxiety and the fears induced by the process of globalization. By articulating all the diverse forms of resentment through a xenophobic discourse the party could present itself as defending the interests of «the people» both against the uncaring political establishment and the foreigners, visualized as a threat to the jobs of the «good laborious Austrians» and their traditional way of life. No doubt, the unconditional support given to Haider by the popular daily *Kronen Zeitung*, read by around three million Austrians also contributed greatly to the amazing growth of the FPÖ during those years.

The discursive strategy of Jörg Haide(7) consisted in constructing a frontier between an «us» of all the good Austrians, hard workers and defenders of national values, against a «them» composed of the parties in power, the trade unions bureaucrats, the foreigners, the left-wing artists and intellectuals who were, all in their own way, contributing to the stifling of political debate. In his book *Die Freiheit, die ich meine* (1993) he declares: «The ruling political class has got the formation of public opinion in its hands and individual opinion is neglected. A dialectical process of extensive nationalization of society and socialization of the state has broken the classic separation of state from society. Ideas and opinions of the citizens cannot be conveyed directly but have been usurped by institutions, interest groups and parties. Between them and the state a power game takes place, leaving little scope for individual freedom and self-determination».(8)

In his view one of the main issue where popular consultation is foreclosed is the question of immigration and multiculturalism. He forcefully argues for the people to be able to decide how many immigrants to allow: «The question is, who should decide which path to take? In my opinion: the people. Whoever doubts the role of the people as the highest sovereign, questions the very essence of democracy. People have the right not just to go to the polls every four years but are entitled to have a say in questions which are decisive for the future of their country».(9)

A debate has been raging in Austria and elsewhere concerning the nature of the FPÖ, many people insisting that it should be described as right-wing extremist, even neo-Nazi.(10) There is no doubt that an aspect of the FPÖ's rhetoric was also aimed at rallying the nostalgics of the Third Reich and one should not overlook the specificity of the Austrian situation and the complex relation of many Austrians with their past. Moreover, coming from a Nazi family, Haider has a very ambiguous attitude towards the crimes of Nazism that he tends to minimize.(11) But it would be a serious mistake to overemphasize this element and to attribute to it the success of the FPÖ. Those nostalgic sectors correspond only to a very small fraction of its electorate and, although they cannot be denied, the references to the Nazi years do not play an important part in the party's ideology. To claim that Jörg Haider and his party are «neo-Nazi» is to completely miss the specificity of this new form of right-wing

politics. It might satisfy the good conscience of those who reject any type of collaboration with them, but it does not help to grasp the causes of their success and their appeal for so many workers and young people.

In fact, it can be argued that the strategy of *Ausgrenzung* ('exclusion') aimed at permanently excluding the FPÖ from government established by the two main parties contributed to its remarkable rise in the last decades. The refusal of the SPÖ and the ÖVP under the last two legislatures to even consider the possibility of an alliance with the Freedom Party allowed it to be perceived as «victim» of the political establishment and reinforced its populist appeal. It could appear as David fighting against Goliath, as defending the «little people» against the elites in power.

It is clear that Austrian politics was trapped in a vicious circle. On one side the lack of a real democratic discussion about possible alternatives resulting from the consensual politics was at the origin of the success of the FPÖ; on the other side this success contributed to the permanence of the coalition whose main justification had become to stop Haider coming to power. The negative consequences of such a situation were exacerbated by the attempt by the government to stop the progression of the FPÖ by implementing some of the policies that it was advocating, mainly in the field of security and immigration.(12)

It must be stressed that this strategy to win back voters was accompanied by a strident moral condemnation of Jörg Haider's xenophobia and his demonization as a «Nazi». Of course such a hypocritical stance made it impossible to seriously challenge the FPÖ. But the moralistic response to the rise of Jörg Haider was very convenient for the governing parties because it exonerated them from being self-critical and acknowledging their responsibility for his success.

### **The impasse of moralism**

To claim the moral high ground is always very tempting but it does not provides a political strategy and it is unlikely to decrease the appeal of right-wing populist movements. In this respect the case of Austria is very instructive and it brings us important insights concerning the mistakes to be avoided. I believe that the European reactions to the formation of the coalition government between the ÖVP and the FPÖ represent the very example of the wrong strategy. We witnessed an explosion of moral indignation that led, under the instigation of France and Belgium – worried by the possibility of similar alliances at home– , to a series of bilateral measures against the new Austrian government. In the name of the defense of European values and the struggle against racism and xenophobia –of course always easier to denounce in others than to fight in your own country– the other fourteen European governments ostracized the new coalition before it had even made anything that could be deemed reprehensible. All the good democrats saw it as their duty to condemn the coming to power of a supposedly «Nazi» party and raised the alarm bell against a return of the «brown plague».

Clearly the whole episode had negative consequences for the European Union. For instance, it antagonized small nations like the Danes who felt that such a treatment would not have been used in the case of a more important country. And, as the lack of European reaction to the much more dangerous coalition established by Silvio Berlusconi in Italy with the Lega Norte of Umberto Bossi and the Alleanza Nazionale of Gianfranco Fini testifies, they were right. Moreover, this strategy of moral

denunciation did not have the expected effect in stopping the growth of right-wing populist parties. Witness the good results of the Progress Party in Norway in September 2000 (14.6%), the People's Party in Denmark in November 2001 (12%), the Pim Fortuyn List in the Netherlands in May 2002 (26%), not to mention the 18% for Le Pen in the second round of the French presidential elections of May 5, 2002.

Right-wing populism does indeed represent a real challenge to the democratic values that are at the core of the political identity of Europe. This is why it is urgent to find an adequate way to address its growing attraction. But this requires understanding the causes of this success and envisaging a truly political answer to the problems that they raise. To begin with, it is necessary to acknowledge that for several decades important changes have taken place in European countries without real popular consultation about possible alternatives. It is therefore not surprising that a sense of frustration exists among all those who have not profited from them or who feel that those changes are jeopardizing their future prospects. As long as traditional parties refuse to engage with those issues, with the argument that this evolution is a necessary one and that there is no alternative to the neo-liberal model of globalization, it is likely that right-wing populist parties will continue to grow. And it is certainly not moral condemnation that will make them disappear. It might even have the contrary effect.

There is, of course, the possibility that their appeal will diminish once they become part of the government, as they are often only able to thrive when in opposition. This is clearly the case with the FPÖ for whom participation in the Austrian government has meant sharp electoral decline. In the anticipated elections held in November 2002 they only received 10% of the votes, as against 27% in November 1999. A similar, though much quicker fate, affected the centre-right coalition established in the Netherlands with the Pim Fortuyn List, which collapsed after less than one hundred days in power because of an internecine power struggle in the party of the murdered politician.

No doubt this reveals the limits of such movements. However, without a profound change in the working of democratic politics the problems that have led to the emergence of right-wing populism will not disappear. If a serious attempt is not made to address the democratic deficit that characterizes the «post-political» age that neo-liberal hegemony has brought about, and to challenge the growing inequalities it has created, the diverse forms of resentment are bound to persist. And there is even the danger that they will take on more violent forms of expression. This is why I want to argue for the urgency of envisaging at a European level what could be an alternative to the neo-liberal model of globalization, informed by a different political project; a globalization aiming at a different world order where inequalities would be drastically reduced and where the concerns of the most exposed groups would be addressed, instead of focusing exclusively on the welfare of the middle classes. This is why initiatives like the first European Social Forum that took place in Florence in November 2002 and whose objective was to create a European relay for the World Social Forum of Porto Alegre (Brasil) are to be welcome. This is how we can begin working, as Europeans on the elaboration of an effective political answer to the challenge of right-wing populism.

**Notes:**

1. For a critique of the «third way» from such a perspective see MOUFFE, CHANTAL, *The Democratic Paradox*,

Verso, London 2000, ch. 5.

2. For a useful overall discussion, see WODAK, RUTH AND PELINKA, ANTON [eds.], *The Haider Phenomenon in Austria*, Transactions Publishers 2002.

3. One can find a comprehensive presentation of the FPÖ in LUTHER, KURT RICHARD, «Die Freiheitlichen (F)» in DACHS, HERBERT et al. [eds.], *Handbuch des politischen Systems in Österreich: Die Zweite Republik*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Vienna 1997.

4. A good analysis of this period is provided by PELINKA, ANTON, *Die Kleine Koalition*, Vienna 1993.

5. For an analysis of Haider's early populist discourse, see MORASS, MICHAEL AND REISCHENBÖCK, HELMUT, «Parteien und Populismus in Österreich», in PELINKA, ANTON [ed.], *Populismus in Österreich*, Junius, Vienna 1987.

6. This period is examined in BISCHOF, G., PELINKA, A. AND KARLHOFER, F. [eds.], *The Vranitzky Era in Austria*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1999.

7. For a good discussion of this strategy see REINFELDT, SEBASTIAN, *Nicht-wir und Die-da: Studien zum rechten Populismus*, Braumüller, Vienna 2000.

8. HAIDER, JÖRG, *THE FREEDOM I MEAN*, SWAN BOOKS 1995, P. 16.

9. Ibid., p. 34.

10. See for instance GALANDA-BAILER, BRIGITTE AND NEUGEBAUER, WOLFGANG, *Haider und die «Freiheitlichen» in Österreich*, Elefant Press, Berlin 1997.

11. Haider's background is examined by ZÖCHLING, CHRISTA, *Haider-Licht und Schatten einer Karriere*, Molden, Vienna 1999.

12. See in this respect the article by MITTEN, RICHARD, «Jörg Haider, the Anti-immigrant Petition and Immigration Policy in Austria» in *Patterns of Prejudice*, vol. 28, No. 2, 1994.

## L'autor/El autor/Author

Professora de teoria política al Center for the Study of Democracy de la Universitat de Westminster, Gran Bretanya.

Va estudiar a les universitats de Lovaina, París i Essex, on es va especialitzar en teoria política. Ha ensenyat a diferents universitats d'Europa, Amèrica Llatina i Amèrica del Nord i ha fet estades d'investigació a les universitats de Harvard, Cornell i Califòrnia, a l'Institute for Advanced Study de Princeton i al Centre National de la Recherche Scientifique de París. Entre el 1989 i el 1995 va ser directora de programes al Collège International de Philosophie de París. Les seves línies principals d'investigació se centren en l'auge del populisme de dretes a Europa i els límits de la "tercera via".

## Bibliografia/Bibliografía/Bibliography

*Gramsci and Marxist Theory*, (ed.), Routledge, Londres 1979.

*Dimensions of Radical Democracy*, (ed.), Verso Books, Londres 1996.

*Deconstrucción y pragmatismo*, (ed.) Paidós, Barcelona 1998.

*El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona 1999.

*The Challenge of Carl Schmitt*, (ed.), Verso Books, Londres 1999.

*The Democratic Paradox*, Verso Books, Londres 2000.

*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (juntament amb Ernesto Laclau), Verso Books, Londres 2001 (1985, 1a ed.).



**José María Ridao**

Versió original en castellà  
Versión original en castellano  
Original version spanish

Esta conferencia girará en torno a dos ejes centrales, el de los conflictos armados por un lado, y el de la Unión Europea por otro. Dos temas de extraordinaria actualidad cuya trascendencia y complejidad trataremos de exponer en estas líneas.

Si nos remitimos al atentado terrorista perpetrado en Bali el 12 de octubre de 2002, podremos observar que tanto los conflictos como la naturaleza de los mismos, han variado y están muy presentes en la definición de un nuevo orden internacional. Pero también la propia definición de Unión Europea ha variado. Prueba de ello es que la Comisión Europea ha dado luz verde a un informe sobre la ampliación de la Unión que será aprobado por el Consejo de Copenhague, en el cual se pasa de los quince miembros actuales a una Unión de veinticinco miembros, en la que dos quedan a la espera, y un tercero, Turquía, parece próximo a la exclusión.

Si hablamos de conflictos, es de algún modo legítimo y necesario hacer un balance de lo que ha sido el siglo XX. Un primer dato significativo y extraordinariamente llamativo es que este siglo ofreció al mundo no menos de trescientos conflictos armados, que se tradujeron en no menos de doscientos millones de víctimas. Para hacernos una idea, durante el siglo XIX se había alcanzado una cifra de diecisiete millones de muertos. La multiplicación del drama de los conflictos es extraordinaria. Pero no hay que llevarse a engaño y pensar que estos trescientos conflictos se concentran en la época anterior a la Segunda Guerra Mundial, a partir de la cual en Europa se tiene la sensación de que hay estabilidad, un mundo en equilibrio y en paz. La mitad de estos trescientos conflictos, más o menos, tiene lugar a partir de la Segunda Guerra Mundial en las áreas que no entran en el equilibrio geoestratégico que se establece entonces (básicamente África, Asia y, de algún modo, América Latina), y la mitad de las víctimas también se producen a partir de la Segunda Guerra Mundial. No se da, pues, una concentración de conflictos y de víctimas en la primera mitad del siglo XX, sino que se trata de un auténtico rosario a lo largo de todo el siglo, el cual nos ofrece, además, una característica llamativa; en concreto, la evolución de la naturaleza, de la condición de esas víctimas.

En la Primera Guerra Mundial, el 90% de las víctimas que perecen son militares, y tan sólo el 10% civiles. En el año 1945, el balance que se hace confirma que el 50% de las víctimas son militares y el otro 50% civiles. Si nos fijamos en los últimos conflictos del siglo XX, en la guerra del Golfo –la que se desencadenó tras la invasión de Kuwait por parte de Irak– y en la guerra de los Balcanes, el porcentaje de víctimas civiles y militares se ha invertido en relación con la Primera Guerra Mundial: se habla del 80% o del 90% de víctimas civiles frente al resto de víctimas militares.

Esta inversión de las cifras, lleva a preguntarse si nos referimos a lo mismo cuando hablamos de conflictos de principios del siglo XX o de los últimos conflictos; y también si ha habido una evolución en la naturaleza de los conflictos, y no sólo en la condición de las víctimas. Personalmente, estaría de acuerdo con un autor francés, Philippe Delmas, que a mi juicio fue uno de los más lúcidos a la hora de pronosticar, hace ya más de una década, cuál iba a ser la evolución de los conflictos. Sus reflexiones se encuentran en un libro de título escalofriante, *El bello porvenir de la*

*guerra* (1996). Philippe Delmas establece una división de los conflictos que luego ha sido repetida por Mary Kaldor, Michael Walzer y otros analistas, y que, tomando como frontera el año 1989, distingue los conflictos de supremacía –conflictos entre estados–, de los conflictos de legitimidad, es decir, conflictos en el interior mismo de los estados. En el primer caso, se trata de estados que entran en confrontación por causa de una disputa territorial o de cualquier otra naturaleza, y que, en definitiva tratan de imponerse unos sobre otros. A partir de 1989, lo que prolifera es, por el contrario, un conflicto que se produce como consecuencia de la deslegitimación de los estados en sí mismos. Esta última idea, aunque formulada de otro modo, será la que reproduzca Michael Ignatieff en su conocido libro *El honor del guerrero* (1999), de gran repercusión en Europa y particularmente en España. En él, Michael Ignatieff afirmaba que si algo ha inventado la sociedad internacional a lo largo de los siglos XIX y XX para evitar los conflictos, ese algo han sido, paradójicamente, el estado y los ejércitos nacionales. Ésta es la conclusión a la que, de un modo un poco provocador, llega Ignatieff en su intento de demostrar que en el año 1989 se encuentra la frontera que separa una situación de guerra con reglas, en la que las víctimas son sobre todo combatientes, de otra, en cuyos conflictos sin reglas quienes padecen son las víctimas civiles.

Hay por tanto a lo largo de siglo XX, una evolución en el número y en la condición de las víctimas, además de en la propia naturaleza de los conflictos.

La pregunta inmediata tras constatar esta evolución es la de interrogarse acerca de sus causas. Existe una tendencia, muchas veces exagerada, a tratar de explicar fenómenos tan concretos como éstos a través de conceptos que, a su vez, necesitan ser explicados. En ocasiones –y es el caso, por ejemplo, de la analista Mary Kaldor– se explica esta evolución de los conflictos a partir del fenómeno de la globalización. Se dice que la globalización provoca, por un lado, una mayor integración económica de los países y, por otro, un reforzamiento de lo local, de los nacionalismos. Se dice, también, que todo ello es consecuencia de un terror de los individuos ante la vastedad del horizonte que plantea la globalización. Este tipo de explicaciones no hace más que llevar a una especie de juego de muñecas rusas, que acaba, en definitiva, enmascarando la realidad.

Si tratamos de buscar las causas de esta evolución de los conflictos a partir del año 1989, hay que referirse a un fenómeno evidente que se produce en esa fecha, que es el fin del comunismo, el fin del sistema soviético. Ahora bien, el fracaso del socialismo real no aclara –y éste es el equívoco principal al que nos enfrentamos desde entonces– quién fue el vencedor. Por supuesto, el vencedor fue el sistema vigente en el otro lado, pero ¿cuál era ese sistema? Se trata de uno de los debates que más se han escamoteado en la última década, y es, sin embargo, uno de los debates que debería ser más importante. La guerra fría tiene un vencedor, que es, simplificando, el bloque occidental; pero no advertimos, o no queremos advertir, que ese bloque que triunfa sobre los sistemas socialistas, sobre el socialismo real, sobre los sistemas comunistas, sobre el sistema soviético, no es el mismo a lo largo de toda la guerra fría. Dicho de otra manera: cuando se desmorona el sistema soviético, se produce una auténtica revolución en el bloque occidental. Una revolución en la que la ortodoxia económica que ha venido operando desde el final de la Segunda Guerra Mundial es sustituida por una nueva ortodoxia: la que se ha convenido en llamar «neoliberal», y que fue caracterizada por Milton Friedman, de la Escuela de Chicago:

De algún modo, se plantea una situación paradójica en la que quienes aparecen como vencedores de la Unión Soviética no son quienes la han combatido desde el principio (los partidarios de la ortodoxia keynesiana), sino aquellos que se incorporan a la guerra fría en el último momento. La revolución conservadora de Margaret Thatcher y

de Ronald Reagan, llega, por razones estrictamente cronológicas, en el último momento de la confrontación bipolar y asiste, en efecto, a la caída del otro bloque. Por tanto, y a mi juicio, se comete una cierta injusticia cuando al hacer una relectura del pasado, se afirma que son ellos los que encarnan el triunfo de Occidente, y por consiguiente del capitalismo, sobre la Unión Soviética.

Para entender esta inflexión en la naturaleza de los conflictos a partir de 1989, habría que apuntar una cuestión, de algún modo ocultada en este debate, acerca de quién fue el verdadero vencedor de la guerra fría, y poner en cuestión que el vencedor de la guerra fría no fuese la ortodoxia keynesiana –la cual mantuvo la confrontación a lo largo de cuatro décadas–, sino una doctrina económica que se incorpora en el último momento a la gestión de los asuntos del bloque capitalista. La doctrina neoliberal no sólo reinterpreta las últimas décadas de la historia para presentarse como gran vencedora, sino que, además, establece nuevas políticas en virtud de esa reinterpretación, dicta nuevas políticas que buscan la legitimación en una victoria que se ha arrogado despreciando esas cuatro décadas de contención realizadas desde el keynesianismo.

Es de sobra conocido que entre los principales principios defendidos por la doctrina neoliberal se encuentra, por un lado, el del «estado mínimo» y, por otro, el de la entrega de la gestión de grandes áreas del consenso social al mercado. Y es en estas cuestiones donde hay que buscar las claves de la importancia del año 1989 a la hora de enjuiciar la evolución de los conflictos. No se puede decir, sin más, que es el capitalismo el que triunfa, sino que hay que insistir en que es un capitalismo entendido como «estado mínimo», como puesta a disposición del mercado de áreas del consenso social que hasta entonces se gestionaban desde la política.

Al proponer la disminución del estado, el neoliberalismo no ha prestado nunca atención al hecho de que éste ha ejercido como mediador entre identidades, como institución que ofrece una serie de servicios y, por tanto, de beneficios a los ciudadanos, en la confianza de que éstos le retribuyan en términos de lealtad. El neoliberalismo se limita a proponer la reducción del estado sin analizar si puede acabar afectando a esta lealtad. Se conforma con aventurar una mejor gestión de los asuntos económicos provocada por esa reducción, que a su vez convertirá en irrelevantes algunas de las preocupaciones prioritarias del keynesianismo, como la de la igualdad. La abundancia que se derivará de la eficiencia en la gestión sin trabas de los recursos hará inútil y redundante cualquier esfuerzo de redistribución.

El problema de que esta doctrina no se haya fijado en el valor político del estado, en las consecuencias políticas de su reducción, es lo que ha provocado ese paso desde los conflictos entre estados a los conflictos dentro de los estados. Y esta situación es la que ha favorecido, a su vez, el fenómeno del integrismo. Y no nos referimos a un integrismo en el ámbito de las ideas religiosas, sino en el de la gestión política. Lo que se pretende, en definitiva, es hacer que las acciones políticas deriven directamente de unos valores determinados.

A partir del año 1989, se produjo un discurso muy extendido de acuerdo con el cual, acabada la guerra fría, la comunidad internacional se regiría por principios como la solidaridad, la paz y los derechos humanos. Eran discursos que aunque hoy nos parezcan lejanos y se hayan reducido, efectivamente, a «discursos», en los años 1989 y 1990 operaban con toda naturalidad en el ámbito del debate político nacional e internacional. Frente a los países que no cumplían con estos valores universales, lo que se proponía era recurrir a una cierta labor de control internacional. La gran incógnita del momento no era otra que la de saber si correspondería a las grandes potencias ese papel de policía internacional o, por el contrario, convenía crear una

nueva institución que efectivamente velara por la aplicación estos valores. Esta idea, aparentemente tan atractiva y llena de buenas intenciones, obedece a lo que se señalaba con anterioridad: responde a un planteamiento integrista de la acción política.

Normalmente, para que la acción política implique a los ciudadanos se parte de unos valores comunes, y las instituciones determinan a través del acuerdo y la negociación, cómo se interpretan esos valores supremos y cuál es el mejor momento para aplicarlos. El integrismo consiste en pasar directamente de los valores a la acción, prescindiendo de un cualquier tipo de interpretación o debate institucional.

La victoria de las corrientes neoliberales y su reinterpretación del pasado en 1989 provocaron una situación en la que la posición del estado quedó minada. Ese integrismo ha operado durante casi una década como un integrismo positivo. Hemos creído que los valores sobre los que se apoya siempre serían valores universales y admitidos por todos. Pero resulta que el integrismo también puede operar en sentido negativo. Así lo demuestra el terrorismo de Osama Ben Laden; al-Qaeda, y todos aquellos que creen tener la verdad absoluta, que se sienten autorizados para establecer ejes del bien o del mal. También ellos derivan de ahí directamente su acciones políticas, con desprecio del sistema institucional.

En definitiva, la evolución de la naturaleza de los conflictos a lo largo del siglo XX no debe ser explicada, a mi juicio, recurriendo a ideas que nos exigen explicar otras ideas, a conceptos que exigen explicar otros conceptos, sino desentrañando unas opciones cuyo verdadero carácter –un carácter político– ha sido disfrazado. Se dice que no existe una opción política detrás de la consideración de que la mejor manera de gestionar la economía es el «estado mínimo» o la adaptación a la globalización, (considerando a ésta un hecho sobrevenido, y no ajustado a un modelo). Se responsabiliza de las decisiones a las leyes de la economía, a los avances tecnológicos, a algo que está fuera de la voluntad de los ciudadanos. Pero no es así. Retirar al estado de la gestión económica constituye una opción claramente política: la que defiende la revolución conservadora desde 1989, y que considera al estado carente de legitimación para intervenir en áreas decisivas, como la regulación básica del mercado o la adopción de objetivos sociales. Conviene detenerse en esto último, en la fijación de los objetivos sociales.

Uno de los graves problemas con los que se ha encontrado la izquierda es que a partir del triunfo de la ortodoxia neoliberal, la política ya no se concibe como un instrumento para transformar la realidad. Es ésta última la que transforma a la política, que a su vez, para ser acertada, debe adoptar una actitud de rendición.

Así como los conflictos armados y su naturaleza han ido cambiando a lo largo del siglo XX; también la antigua Comunidad Europea, convertida ahora en Unión Europea ha sufrido diversas transformaciones. Hoy en día, no es entendida igual que la entendían Jean Monet o los países fundadores. La primera de esas transformaciones es de tipo conceptual, y está vinculada a ese paso desde la ortodoxia keynesiana a la ortodoxia neoliberal.

La antigua Comunidad Europea estaba concebida como un proyecto en un entorno de la ortodoxia keynesiana. Eso significaba que una nueva institución de ámbito europeo estaría en condiciones de desempeñar las mismas funciones que el estado en el ámbito nacional. Para hacer frente a la presión social que representaba la simple existencia del bloque soviético, la ortodoxia capitalista de los años cincuenta y sesenta decidió fortalecer las instituciones para ofrecer servicios y bienestar a los

ciudadanos, de manera que éstos respondieran con lealtad hacia esas instituciones. Desde el año 1989 en adelante, eso deja de operar en todas partes, incluida la Unión Europea, lo que crea un problema específico en el proyecto de la Unión, un problema extraordinariamente complejo a la hora de prever los pasos siguientes en la construcción de una Europa unida.

La transferencia de competencias desde los estados nacionales a las nuevas instituciones creadas en la Unión tenía sentido si esas instituciones iban efectivamente a ofrecer servicios a los ciudadanos europeos; si iban a garantizar algunas parcelas del bienestar y a darle contenido real a algunos derechos. Pero cuando esa ortodoxia cambia y se sostiene que esas instituciones no intervenir, la gran pregunta a la que se debe enfrentar el proyecto europeo es: ¿qué sentido tiene esa transferencia? Este problema y esta evolución conceptual están detrás de la crisis que vive la Unión. La realidad es que no sabemos muy bien con qué finalidad la estamos construyendo.

Otra transformación quizá más evidente que experimenta la Unión Europea es una evolución cuantitativa. De una Europa de seis miembros se pasa a una de nueve; de una nueve a una de quince, y ya se plantea la necesidad de convertirse en una Europa de veinticinco miembros, dejando a la espera a Bulgaria y Rumania y, con muy pocas esperanzas, a Turquía. No es preciso insistir en que una Europa de veinticinco miembros no es una Europa de quince. Primero, a efectos del funcionamiento interno. Pero, además, surgen otros problemas, como el hecho de que no todos los países forman parte de las mismas alianzas militares ni tienen la misma percepción internacional. Resulta llamativo, aunque parezca una cuestión al margen, que el nuevo premio Nobel de literatura, Imre Kertész, critique las manifestaciones del Foro de Porto Alegre y del movimiento antiglobalización porque, a su juicio, son una recuperación del pensamiento autoritario de la Unión Soviética, algo que para nosotros, estemos de acuerdo o no, resulta sorprendente. Para Imre Kertész es progresista avanzar en la integración, sea en la globalización o en la Unión Europea y, por tanto, todo lo que sea limitar esa integración es percibido por Kertész como un retorno al pasado soviético. Sus críticas ejemplifican con claridad esa existencia de diversas sensibilidades que se suman a un problema real y orgánico: el del funcionamiento de las instituciones.

Mención aparte merece la cuestión de Turquía. Con Turquía se cometió el error de hacer creer a los turcos que existía un acuerdo respecto a su futuro ingreso en la Unión. No sólo no era cierto, sino que a partir de una distinción establecida entre una Turquía «en» Europa y otra «con» Europa, se jugaba con la ambigüedad de no explicar nunca cuál era exactamente la voluntad europea. Eso llevó a Turquía a adoptar una serie de reformas muy positivas desde el punto de vista occidental, como la abolición de la pena de muerte o la concesión de derechos culturales a la minoría turca. Pero al mismo tiempo, Europa debe ser consciente de que para el gobierno de Ankara llevar adelante esas reformas ha supuesto una alteración de equilibrios internos. Pasa que nos fijamos exclusivamente en el problema que tienen las autoridades turcas con los partidos islamistas, y quizá no ponemos suficiente atención en cómo pueden afectar esas decisiones al ejército turco, un ejército que es extraordinariamente poderoso.

El portazo de la Comisión Europea a Turquía resulta como una bofetada para su ejército. En un momento en que éste organiza una compleja y audaz operación internacional para detener y condenar a muerte al líder kurdo Abdullah Okalan, responsable de importantes acciones terroristas, el gobierno turco decide que no se le impondrá la pena de muerte. Y no sólo eso, sino que, además, se le reconocerán derechos culturales a la minoría kurda. Estas decisiones, tomadas con la intención de

facilitar su ingreso en Europa, se encuentran con un rechazo por parte de la Unión Europea. Una Unión Europea, que opera sin sensibilidad hacia la situación interna turca e incluso hacia los propios europeos. Porque al adoptar esta postura obviando la tensión existente entre el Islam y Occidente –en fin, esas categorías que exigen otras categorías que expliquen otras categorías...– ¿qué se está diciendo acerca de esta evolución cuantitativa de la Unión Europea? ¿Se está insinuando que el Islam no forma parte de nuestra tradición, que no es Europa? Si éste es el motivo que hay detrás de la negativa al ingreso de Turquía en la Unión Europea, ¿hemos de suponer que Europa ha renunciado a los valores ilustrados, universales que en el origen constituían el motor su proyecto, esos que reducían al espacio de la esfera privada opciones de la intimidad de las personas como la religión?

Insistiendo en esta evolución cuantitativa de la Unión Europea, ha vuelto a triunfar la burocracia sobre la política. En el fondo, sólo se ha pensado en los sesenta y dos millones de turcos accediendo a nuestros mercados de trabajo, y en el reequilibrio a favor de la Europa del sur que supondría el ingreso de Turquía. Eso es burocracia, porque la respuesta política es prever que una decisión de esta naturaleza tiene consecuencias en Turquía y en la interpretación que hacemos de nosotros mismos. Pero, sobre todo, en la interpretación que hacen sobre Europa personas que han demostrado con los atentados de Bali o Nueva York, que están dispuestos a llevar estas diferencias extraordinariamente lejos.

Además de esta evolución cuantitativa, estamos viviendo una evolución cualitativa. En la jerga comunitaria se conoce como la «profundización de la Unión». En pocas décadas hemos pasado de un simple mercado común del carbón y el acero a una unión en materia agrícola y comercial, y de ahí a una unión en materia económica, cuya expresión más clara es la creación del euro. Finalmente, el gran objetivo que se intenta lograr es la consolidación de una política exterior y de seguridad común. Pese a lo que muchas veces se piensa, no es una iniciativa reciente, no es que una vez cumplido el procedimiento y el establecimiento del euro, la Unión Europea necesite un nuevo objetivo y se fije éste. La Política Exterior y de Seguridad Común (PESC) es una vieja ambición de Europa, simultánea a los primeros pasos del proyecto europeo. De hecho, en 1952, René Pleven, entonces primer ministro francés, lanza la idea de una Comunidad Europea de la Defensa, que traduce en el ámbito europeo la política exterior de distanciamiento con los Estados Unidos. Su iniciativa fracasa, y lo hace curiosamente, en su propio parlamento, el francés, que no la acepta por el temor a que se vaya muy lejos en la integración interestatal europea, y porque se vaya muy lejos en las divergencias con los Estados Unidos.

Ese fracaso en 1952 no impide que en 1962 se produzca un nuevo intento de creación de algo parecido a la PESC actual, el plan Fouché. Reproduce exactamente la idea de René Pleven, de buscar una política exterior y de seguridad que pueda ir acomodando el paso de los países miembros gradualmente. Pero ésta también fracasa, porque en esta ocasión se decide dar prioridad a la OTAN en el ámbito de los países europeos. Se paraliza una vez más, la voluntad de tener una política exterior y de seguridad común y, por tanto, una política europea frente a los conflictos. En 1970 se produce un cambio sustancial a partir del informe Davignon, en el que se basa lo que durante más de quince años, (hasta 1986) será la pieza fundamental de la política exterior: la Cooperación Política Europea. Consiste en una serie de reuniones a diversos niveles para establecer políticas comunes frente a acontecimientos que puedan afectar a los países miembros. Esa cooperación política europea no toma forma institucional hasta la creación del Acta Única, en 1986, en la que se establece un secretariado que asistirá a las reuniones de la Cooperación Política Europea y, al mismo tiempo, se institucionalizan los niveles de participación de los diversos estados en las cuestiones de seguridad y de política exterior de la

Unión, o de la Comunidad, como se decía entonces. Del Acta Única se pasa ya directamente, con la convicción de que la política exterior de seguridad común de la Unión debe ser una prioridad, al Tratado de Maastrich y al Tratado de Amsterdam, que entran en vigor en los años 1993 y 1999, respectivamente. En ambos textos se habla ya del concepto que hoy se maneja en la Unión Europea para hacer frente a los conflictos, que es la Política Exterior y de Seguridad Común (PESC).

Los mecanismos que se prevén dentro de esta política retoman la experiencia que se ha venido siguiendo desde el informe Davignon, en 1970. Las reuniones continúan a varios niveles, y utilizan los procedimientos habituales de la Unión. En el Consejo Europeo, que se reúne dos veces al año, se fija la estrategia para la Unión. Después, tanto en la antigua Cooperación Política Europea como en la PESC existe un segundo nivel jerárquico constituido por el Consejo de la Unión, que trata los asuntos desde una perspectiva amplia, pero que va convirtiendo la estrategia general establecida por el Consejo Europeo en políticas concretas, en respuestas concretas a los acontecimientos de la realidad internacional. El escalón siguiente está formado por el Comité de los Representantes Permanentes (COREPER), que son los embajadores de los diversos países miembros. Es el mecanismo de acción más rápido, y se supone, el más ágil, que opera como operan todos los organismos dentro de la Unión Europea, en un doble sentido: facilitando la labor hacia arriba y recibiendo instrucciones hacia abajo. Es COREPER está, además, asistido por lo que ya en la Cooperación Política Europea y en la propia PESC se llamaba el Comité Político (COPOL), integrado por los directores políticos de los diversos ministerios y que normalmente son funcionarios con rango de director general. Y en el último escalón de esta estructura se encuentran los grupos de expertos que los ministerios envían regularmente a Bruselas. Son una serie de especialistas que debaten y tratan de poner en común el análisis de las diversas cancillerías acerca de los conflictos o de las cuestiones internacionales que atañen a la Unión Europea.

A partir del Tratado de Amsterdam se crea, además, la figura del Alto Representante de la Política Exterior y de Seguridad Común, «Mister PESC», ocupado por Javier Solana. Esta figura institucional es tan importante como los instrumentos que se ponen a su disposición. En este caso, la Unión de Previsión y de Alerta Rápida, una unidad que integra a la Unión Europea Occidental, a representantes de los estados miembros, al propio Alto Representante de la Política Exterior y a los miembros de la Comisión; en definitiva, trata de unificar los diversos organismos de la Unión Europea que deban responder en materia de política exterior y de seguridad común. Por debajo del «Mister PESC» ejercen, además, los enviados especiales. Uno de los más conocidos es el representante de la Unión Europea para Oriente Medio, el señor Moratinos, también español.

Éste es el marco institucional del que dispone la Unión Europea para hacer frente a los conflictos; un marco que, a mi juicio, se enfrenta a tres tipos de problema. En primer lugar, la inercia diplomática, algo de lo que se habla con demasiada poca frecuencia. Los hábitos diplomáticos de la guerra fría no han variado, y nos han llevado a una situación en la que el consenso es mucho más fácil de alcanzar para la inacción que para la acción. Poner de acuerdo a los europeos para hacer algo, ya sea intervenir en Kosovo o Ruanda, roza casi lo imposible. Sin embargo, ponerse de acuerdo a la hora de embargar armas a Bosnia o de no facilitar apoyo a cualquiera de las partes en conflicto, es siempre fácil. Esto obedece a esa concepción de la diplomacia que viene de la guerra fría. En el mundo bipolar tenía sentido: de lo que se trataba era de que aquello que se derivaba de la diplomacia nunca cristalizara. A lo largo de las cuatro décadas que dura la guerra fría, la diplomacia desarrolla mecanismos que facilitan la abstención y la inactividad. Sin embargo, estos mecanismos se vuelven perversos cuando la guerra fría desaparece, cuando el

equilibrio del terror y de la destrucción mutua asegurada ya no sigue operando. Por ello es necesario revisar los mecanismos.

El segundo problema radica en la dificultad de la gestión interna. No sólo por razones estructurales y orgánicas, sino también por esas nuevas sensibilidades que aportan los nuevos miembros. Mientras que en España, por decirlo en términos del historiador José María Jover, la noción de frontera se fija hacia el sur, hacia Marruecos, la visión de Imre Kertész, el escritor húngaro, sitúa esta noción de frontera hacia el este, hacia la antigua Unión Soviética. Y esas sensibilidades se traducen necesariamente en una dificultad de operar que se suma a la inercia diplomática.

Un tercer tipo de problemas son los que derivan de la naturaleza misma de los conflictos. A mi juicio, no es posible construir un orden internacional en torno a un concepto como el de la «guerra contra el terrorismo». Y no faltan razones; una de ellas, y no la menos importante, es que la guerra fría, pese a todo, establecía un equilibrio entre las partes: había estados en un lado y en otro. En la guerra contra el terrorismo, el equilibrio tendría que establecerse entre estados y organizaciones criminales. Y como esto no es posible, se ha de plantear entonces como una guerra de exterminio, es decir, un tipo de guerra que no ha alcanzado jamás sus objetivos. Durante la guerra fría, aparte de establecerse un equilibrio entre estados, las instituciones establecieron un código de comunicación. Desplegar los misiles SS20, lo mismo que desplegar los misiles en Cuba, tenía un significado concreto para ambas partes y, por lo tanto, cuando se emprendían acciones de respuesta eran interpretadas dentro del mismo código por una parte y por la otra; había un lenguaje que hacía posible la diplomacia de la inacción y de ponerse de acuerdo en dejar las cosas como estaban. Algo así ni ocurre ni puede ocurrir frente al terrorismo. La acción terrorista se basa en la sorpresa, en la imposibilidad de introducir esas acciones dentro de un código inteligible en los mismos términos por las dos partes.

Otra diferencia entre aquel orden de la guerra fría y el que se quiere imponer a través de la guerra contra el terrorismo se asienta sobre el papel que juegan los interlocutores. Personajes como Nikita Kruchov, Leonid Brezniev o Mihail Gorbachov, podían gustar más o menos, y no digamos Stalin, pero eran interlocutores reconocidos. Hoy en día, en cambio, Osama Ben Laden no podrá ser jamás un interlocutor reconocido, ni podrá desplazarse a una negociación en Nueva York o en Helsinki sin ser inmediatamente arrestado con toda legitimidad. De este modo, la guerra contra el terrorismo está llevando a una de las vías por las cuales los imperios, «los Goliat», pierden siempre frente a los adversarios más pequeños, «los David». El mecanismo viene a ser el mismo en cada ocasión: en un determinado momento se pierde de vista que la batalla principal se libra contra el enemigo, y no contra los propios flancos que deja la batalla contra el enemigo.

La situación actual en Oriente Próximo constituye un buen ejemplo. George Bush ha adelantado alguna de sus iniciativas respecto de Irak y ha subrayado que lo que pretende es establecer un protectorado. Eso significa, a efectos de la lectura que hace la otra parte –por simplificar, la parte de Osama Ben Laden y al-Qaeda–, que los Estados Unidos se volverán más vulnerables para el terrorismo en Irak de lo que lo eran hasta ahora. En resumen, a mayor presencia norteamericana en Irak, mayor posibilidad de que esa presencia sea objeto de atentados. Pero lo más grave, desde el punto de vista norteamericano y de quien se introduce en esta estrategia, es que la existencia de atentados en Irak llevará a pensar que hay que ampliar el número de soldados en Irak y el número de protectorados en Oriente Próximo. Y este hecho, desde la perspectiva de al-Qaeda, vuelven a ser nuevos objetivos de la parte norteamericana ofrecidos al terrorismo. Esta es exactamente la dinámica que se produjo en Vietnam: los Estados Unidos terminaron luchando contra sus propios

flancos, no contra su enemigo.

Ante tal perspectiva, vista la evolución de los conflictos y de la Unión Europea, y considerando lo improbable que es que ésta última consiga articular un sistema de seguridad y de política exterior operativo en un plazo relativamente corto, el futuro no es esperanzador. Lo más que se puede esperar es que, en algún momento, la clase política y la opinión pública norteamericanas tomen consciencia de que su posición frente a Irak no es la de una víctima que ejerce la legítima defensa. Sin duda, los norteamericanos han sido víctimas, pero la mejor respuesta ante esta evidencia consiste en no olvidar que la legítima defensa exige una proporcionalidad entre la agresión y la respuesta. Si la clase política norteamericana tomara conciencia de esta cuestión o los europeos se la hicieran tomar, o la opinión norteamericana lograra imponerse, quizá podríamos tener alguna esperanza de que la PESC, Europa, pudiera desarrollar mecanismos para la gestión de los conflictos en un clima tranquilo y favorable que facilitara la estabilidad internacional. Lo contrario nos llevará a un falso orden que se quiere instaurar a través de una insensata e imposible guerra contra el terrorismo, y que, además, corre el riesgo de deteriorarse.

### **Bibliografía mencionada**

DELMAS, PHILIPPE, *El brillante porvenir de la guerra*, Fondo Andrés Bello-Libreros Reunidos, Santiago de Chile 1996.

IGNATIEFF, MICHAEL, *El honor del guerrero*, Taurus, Madrid 1999.

### **L'autor/El autor/Author**

Escriptor i diplomàtic.

Madrid, 1961.

Llicenciat en Filologia Àrab i Dret. El 1987 ingressà en la carrera diplomàtica i des d'aleshores ha treballat a Angola, Rússia, Guinea Equatorial i França. Col·labora de manera habitual en diaris i revistes especialitzades.

### **Bibliografia/Bibliografía/Bibliography**

*Agosto en el Paraíso*, Literatura y Ciencia, Barcelona 1998.

*Excusas para el doctor Huarte*, Literatura y Ciencia, Barcelona 1999.

*La desilusión permanente*, Literatura y Ciencia, Barcelona 2000.

*Contra la historia*, Seix Barral, Barcelona 2000.

*El mundo a media voz*, Gutenberg, Barcelona 2001.

*La elección de la barbarie*, Tusquets, Barcelona 2002.

**La terre et les hommes**

**L'autor/El autor/Author  
Bibliografia/Bibliografía/Bibliography**

**Emmanuel Todd**

**Versió original en francès  
Versión original en francés  
Original version french**

Je suis assez content parce que c'est la première fois depuis longtemps que je fais une conférence sur l'Europe, que je parle de ses traditions, de ce qu'est l'Europe dans un état d'esprit pro-européen.

En effet, en France, entre 1992 et l'année dernière, j'étais plutôt connu comme l'un des opposants les plus radicaux au traité de Maastricht, à la construction européenne. Je me suis battu contre la monnaie unique avec un acharnement défiant l'imagination. Je fais partie des vaincus de l'histoire sur cette question.

Mais je dois avouer que ces derniers temps, j'ai beaucoup évolué à ce sujet, parce que la monnaie unique, telle qu'elle s'est présentée, n'a pas produit le même genre de dégâts économiques que la politique monétaire qui avait mené à cette monnaie unique avant. C'est ce que l'on appelait en France la «politique du franc fort» qui avait détruit une bonne partie de l'industrie française. Cependant, l'euro est devenu une monnaie faible, qui a fait plutôt du bien à l'Europe.

Je dois dire aussi que ce qui a fait de moi ce que j'appellerais un Européen de raison, ce sont les changements que l'on observe actuellement dans le monde. Une des raisons fondamentales pour lesquelles je n'étais pas intéressé par la notion d'une construction politique de l'Europe, c'est qu'au lendemain de l'effondrement du système soviétique, je ne ressentais pas le besoin de la construction d'une «Europe puissance». J'ai toujours été amoureux de l'Europe : le seul plaisir de mon existence est de me promener en Europe. Mais pour moi, la valeur ou l'intérêt de l'Europe est sa diversité et son caractère anarchique. Elle ne m'intéressait pas dans la dimension de la puissance. Mon attitude personnelle était de faire absolument confiance au monde anglo-saxon et aux États-Unis en particulier. Au moment où s'est décidé le traité de Maastricht, je vivais avec l'idée que les États-Unis étaient une nation essentiellement raisonnable et que le monde n'avait pas besoin de contrepoids à cette puissance américaine.

Les dix années qui ont suivi cet accord et les événements que nous sommes en train de vivre, montrent que les États-Unis ne sont pas raisonnables par nature, qu'ils sont capables de faire une politique internationale extrêmement dangereuse dans laquelle les pays européens n'ont aucun intérêt à être entraînés. C'est en ce sens que je suis devenu un Européen de raison. Ainsi, je me suis converti à une certaine vision pessimiste des rapports internationaux. J'ai accepté l'idée qu'aucune puissance n'était bonne par nature, que le monde avait besoin d'équilibre et que, dans ce contexte d'un monde qui a besoin d'équilibre, la construction politique de l'Europe n'était pas une si mauvaise chose. Mon attitude n'est donc pas fondamentalement incohérente.

Le thème de ce cycle de conférences est d'essayer de donner aux gens des éléments qui leur permettent de réfléchir sur ce qu'est l'Europe; de se faire leur vision de l'Europe, de réfléchir sur l'Europe en dépassant les notions politiques, les notions monétaires, ces concepts finalement assez superficiels. C'est pourquoi, je vais essayer de transmettre ici ce que mon travail d'historien et d'anthropologue m'a

permis de comprendre concernant l'Europe.

Je vais procéder en plusieurs temps. Je vais exposer l'essentiel des résultats de mes recherches sur les structures familiales et ce que cela implique quand on réfléchit à l'Europe.

Le premier aspect qui frappe quand on travaille sur l'Europe, sur ce continent, ce n'est pas simplement que lorsqu'on regarde une carte, on voit un continent incroyablement découpé, très torturé en termes de formes, avec deux mers intérieures, la Méditerranée et la Baltique. C'est aussi un continent qui est extrêmement divers et polarisé en ce qui concerne ses structures familiales.

Quand je parle de structures familiales, ce à quoi je pense c'est aux structures familiales paysannes traditionnelles. Non pas à celles d'aujourd'hui, ni à celles de l'époque de l'homme préhistorique, mais à celles d'une période allant de 1300, c'est-à-dire au début du XIV<sup>e</sup> siècle, à la phase qui précède immédiatement l'industrialisation et l'urbanisation. Ainsi, c'est une période de plusieurs siècles, dans laquelle les sociétés paysannes européennes peuvent être décrites comme essentiellement stables ou ayant un haut degré de stabilité.

Ce que je vais essayer de démontrer ici, c'est que l'analyse des valeurs qui structuraient la famille traditionnelle permet de comprendre toute sorte de phénomènes de diversité dans l'Europe qui a suivi. L'idée du modèle est de comprendre les structures familiales paysannes traditionnelles et de les analyser pour essayer de savoir pourquoi les diverses régions du continent se sont comportées de façon si différentes dans la période de modernisation. Pourquoi les Français ont-ils fait la Révolution française, libérale et égalitaire ? Pourquoi y a-t-il eu en Allemagne un phénomène comme le nazisme ? Pourquoi a-t-il existé en Italie un mouvement comme le fascisme ?, etc.

Si l'on analyse les structures familiales européennes, elles ont quelques traits communs. Par exemple, si l'on compare très grossièrement les systèmes familiaux européens aux systèmes familiaux du monde arabe, on y retrouve des caractéristiques semblables. Deux traits communs sont fondamentaux :

- D'abord, ce qu'on appelle, en termes d'anthropologie technique, la bilatéralité, qui peut être traduite par une situation relativement égalitaire des hommes et des femmes dans la société traditionnelle. Qu'est-ce que la bilatéralité ? C'est un statut social de l'enfant, dans lequel le père et la mère jouent un rôle aussi important l'un que l'autre, de même que les grands-parents paternels et maternels. Il y a toutefois des nuances. Ceci est commun à tous les pays d'Europe. Évidemment, cela va s'opposer au monde arabe qui se définit par un type patrilinéaire strict. Ce qui compte pour la définition du statut social de l'enfant, et même dans les fantasmes biologiques associés, c'est le père, car la mère ne joue aucun rôle. En termes de stéréotypes, de choses faciles à percevoir, qu'est-ce que le type patrilinéaire du monde arabe ? Cela va être simplement le statut très bas de la femme, l'enfermement des femmes, caractéristique du monde arabe.
- Ensuite, un deuxième trait qui oppose, par exemple, l'Europe et le monde arabe, et qui est moins bien connu, c'est le critère de l'endogamie et de l'exogamie. L'Europe est exogame, parce que dans la tradition européenne, au moment du mariage on doit se marier à l'extérieur de son groupe familial. On ne doit pas épouser sa cousine, ni son cousin. Contrairement à la tradition européenne, le monde arabe est endogame, puisqu'il a une préférence pour le mariage entre cousins avec des taux effectifs qui

peuvent varier de 10% à 15% dans les diverses régions turques –je parle de l'Islam plutôt que du monde arabe– de 25% à 30% dans la plupart des pays du monde arabe. Dans le cas du Pakistan –qui n'est pas un pays arabe mais un pays musulman de langue indo-européenne- on atteint des taux de mariage entre cousins qui sont de l'ordre de 50%.

Si l'on prend donc ces grands critères anthropologiques, critères de base des anthropologues, qui opposent des systèmes patrilineaires et bilatéraux, des systèmes endogames et exogames, l'Europe a son unité. Tout cela peut être associé à la tradition chrétienne qui est plutôt féministe : l'Église catholique interdit le mariage entre cousins. Mais de fait, cela est antérieur au christianisme; ce sont des raisonnements beaucoup plus profonds que le christianisme européen n'a fait que reprendre.

Si l'on s'intéresse maintenant à la façon dont sont structurés les rapports entre parents et enfants, et les rapports entre frères ou entre frères et sœurs, l'unité de l'Europe explose. On n'est plus du tout dans un monde unitaire.

Quand j'analyse les systèmes familiaux européens, j'ai l'habitude de distinguer les rapports entre parents et enfants selon qu'ils sont de type libéral ou de type autoritaire; et les rapports entre frères selon qu'ils sont égalitaires ou inégalitaires. Si l'on croise ces deux variables, on obtient quatre types familiaux fondamentaux. À partir de ces quatre types, on peut analyser, en simplifiant beaucoup cette approche, la diversité familiale de l'Europe traditionnelle. Je tiens à préciser que c'est de l'époque des paysans traditionnels que je vais parler et non pas du présent.

Je vais commencer par ce que j'appelle la famille nucléaire égalitaire. Famille nucléaire, famille individualiste. Il s'agit du type familial le plus fréquent dans le monde latin, le plus fréquent en Espagne comme en France.

Qu'est-ce que ce type familial nucléaire égalitaire ? Ce que vous devez faire, c'est imaginer un couple : celui-ci produit des enfants et arrive le moment du mariage pour ces enfants. Pour se marier, les enfants doivent quitter leurs parents, s'établir de façon autonome, fonder une autre unité domestique et conjugale. Le mariage correspond donc à un véritable et absolu passage à l'état d'indépendance. Le passage à cet état d'indépendance suppose un certain apprentissage de la liberté pour les enfants. C'est pour cela que je qualifie ce système de libéral en ce qui concerne les rapports entre enfants. À aucun moment dans ce type familial, on n'a d'enfants, adultes et mariés, qui vivent toujours sous l'autorité de leurs parents. Dans ce type nucléaire et égalitaire, lors du décès des parents, l'héritage est partagé de façon absolument égalitaire entre tous les enfants.

Ce système nucléaire égalitaire est le système traditionnel de la France du Nord, du bassin parisien. C'est le système qui domine la plus grande partie de l'Espagne, sauf la partie nord. Il faut exclure de l'Espagne toute la bande allant de la Catalogne jusqu'à la Galice. C'est un système que l'on va trouver en vieille Castille, en nouvelle Castille ou en Andalousie et dont les traits structuraux sont tout à fait semblables à ce qu'on trouve dans le bassin parisien. On le retrouve également en Italie du Nord et en Italie du Sud, ainsi qu'au centre du Portugal.

De fait, la simple distribution géographique de ce système évoque l'idée de latinité, d'héritage romain, puisque ce système ne se trouve pas à l'extérieur de la partie de l'Europe qui était dominée par Rome. Dans la partie de l'Europe qui a été contrôlée

par Rome à une certaine époque, on trouve également d'autres systèmes.

Le deuxième système familial est celui que j'appelle la famille nucléaire absolue; un autre type individualiste et libéral, mais dépourvu de principes d'égalité.

Cela va être la famille anglaise traditionnelle, dans laquelle on retrouve le même mécanisme de formation des groupes domestiques, au moment du mariage, que dans le type précédent. Pour se marier, les enfants doivent d'une certaine manière échapper à l'unité familiale originelle; le mariage suppose la constitution d'une unité domestique indépendante. Dans le cas de cette famille nucléaire absolue anglaise, la nécessité de séparation des parents et des enfants était donc encore plus forte. À vrai dire, dans la tradition anglaise la séparation des parents et des enfants doit très largement précéder le mariage. Prenons les paysans du XVII<sup>e</sup> siècle : des paysans riches, ayant des terres, ayant tout ce qu'il faut en termes de patrimoine pour occuper tous leurs enfants. On y retrouve quand même la tradition du *sending out* ('envoyer à l'extérieur'), qui consistait à ce qu'à partir de treize ans, les familles se débarrassaient de leurs garçons et les envoyaient comme domestiques dans d'autres familles de paysans riches. Par conséquent, il y a une sorte de tabou sur la coexistence de parents et d'enfants après le stade de la puberté, ce qui s'est perpétué dans le système des *public school* anglaises, où les parents anglais des classes privilégiées continuent à se débarrasser de leurs enfants le plus vite possible. Dans le système français ou espagnol central, le mariage correspond à la fabrication d'une unité domestique indépendante.

Dans les rapports entre frères, la grande différence apparaît au moment de l'héritage, parce que les frères dans le système anglais, ne sont absolument pas égaux (ils ne sont non plus inégaux en dehors de l'aristocratie). Ce qui est caractéristique de la tradition anglaise et de ce que j'appelle famille nucléaire absolue, c'est un droit des parents à répartir leur héritage, leurs biens, de façon complètement libre entre leurs enfants. Le cœur de la tradition anglaise n'est pas comme dans la tradition latine un héritage égalitaire. C'est l'usage du testament. Par conséquent, on fait ce que l'on veut de ses biens, sans le moindre contrôle. C'est quelque chose qui a été exporté aux États-Unis et qui est au cœur de la tradition anglo-saxonne.

L'Angleterre n'est cependant pas le seul pays d'Europe à avoir été dominé, et à l'être toujours en un sens, par un système de ce type, puisque tout autour de la Mer du Nord, on va trouver des systèmes identiques ou très semblables. En effet, dans la partie maritime des Pays-Bas, on va rencontrer ce système nucléaire absolu, de même qu'au Danemark et dans la partie sud de la Norvège. Encore une fois, la simple carte du système familial qui entoure la Mer du Nord suggère une existence très ancienne, parce que les peuples qui ont occupé l'Angleterre, les Anglo-Saxons, sont des gens qui venaient de Hollande et du Danemark. Ces deux systèmes que l'on pourrait appeler en un certain sens occidentaux, ont donc en commun un trait nucléaire, libéral.

Or ce que je prétends, quand on arrive à l'analyse des relations politiques, c'est que la séparation précoce ou nécessaire des parents et des enfants, est une précondition de la liberté politique. Cela prépare à la liberté, non seulement, dans le cadre de la vie familiale, mais aussi, à la vie en générale. Ces deux types ont en commun cette idée de liberté. Par contre, ils diffèrent totalement sur le rapport à la notion d'égalité dans la famille, puisque par exemple, les frères du Nord de la France (étant donné que la France est diverse sur le plan familial) sont égaux, tandis qu'en Angleterre, les

frères, sans être inégaux, sont différents.

En outre, il existe deux types familiaux qui ont en commun un trait autoritaire. Celui-ci peut se saisir par le fait que les fils peuvent se marier, tout en restant sous l'autorité de la génération précédente. Dans les deux systèmes, à certains moments du cycle de développement de la famille, on va donc avoir l'émergence de ménages comprenant trois générations : grands-parents, parents et enfants.

Je vais commencer par ce que l'on appelle en français la famille souche, ou en anglais *stem family*.

Qu'est-ce que ce système familial ? Imaginez qu'une génération parente produit des enfants. De la génération des enfants, un fils est choisi comme héritier. Rappelez-vous que l'on est dans un contexte paysan traditionnel. Un des enfants, généralement l'aîné des fils (mais ce n'est pas toujours ainsi) est donc choisi comme héritier et reste dans le ménage de ses parents. Il a des enfants et passe à un statut d'adulte, tout en restant sous l'autorité des parents, en tout cas sous l'autorité du père. Les autres enfants, garçons ou filles, sont éjectés de la famille. Pour ces enfants rejetés de la famille dans un contexte traditionnel, il y a plusieurs possibilités: ils peuvent, soit chercher une famille où il n'y a pas de garçons et où une héritière voudra bien épouser un garçon venant de l'extérieur, soit ils peuvent devenir curés ou soldats. Les régions de familles souches sont toujours fortement productrices de prêtres et de soldats, de mercenaires.

Si l'on se place sur le plan des valeurs fondamentales qui structurent un tel système familial, surgit une très forte valeur d'autorité, parce que l'enfant même adulte reste sous l'autorité des parents. Ce sont des systèmes familiaux qu'on peut qualifier d'autoritaires. L'entrée dans la vie adulte n'implique pas l'indépendance par rapport aux parents.

Ce sont des systèmes radicalement inégalitaires; ce n'est pas comme le système anglais, il y a un principe d'inégalité relatif. Dans ce cas-ci, un des enfants est le successeur de ses parents et les autres sont éjectés.

C'est un type qui est très fréquent en Europe et dont l'Allemagne représente le mieux l'archétype. Il y a des régions d'Allemagne où l'on trouve autre chose que ce type familial. Il y en a d'autres où la valeur d'inégalité est assez atténuée, comme dans la vallée du Rhin. Néanmoins, l'ensemble de la sphère allemande et même germanique, vu que cela comprend l'Autriche et la Suisse alémanique, est dominée par des structures familiales de type souche, autoritaire, inégalitaire.

C'est même au-delà de l'Allemagne. Quand on regarde une carte, on se rend compte que ce système souche déborde autour de l'Allemagne sur des régions qui ne sont pas de langue allemande, mais dans lesquelles on rencontre aussi la famille souche.

Toute la partie intérieure des Pays-Bas, en particulier la partie sud-est, au contact de l'Allemagne possède des structures souches. La Bohême de langue tchèque a des structures souches. Le Nord-Est de l'Italie a des structures souches comme la Vénétie, où elles sont atténuées mais on peut quand même les reconnaître. C'est le même cas pour l'Est de la France, l'Alsace. En vérité l'Alsace, du point de vue d'un anthropologue, est un pays germanique qui a été francisé au niveau linguistique. Cependant, dans ses structures familiales fondamentales, elle fait partie de l'Allemagne.

Dans d'autres régions d'Europe, on découvre des structures familiales de type souche. Ainsi, cela est très important quand on s'intéresse à la construction anthropologique de la péninsule Ibérique. Toute la bordure nord de l'Espagne est dominée par des structures souches. C'est le cas de la Catalogne; le type catalan traditionnel, originel, est un système souche très classique, à primogéniture masculine. Par contre, quand on suit la France pyrénéenne, l'arc pyrénéen Cantabrique, on y trouve tout au long des structures souches avec des nuances.

Il existe également des structures souches au Pays Basque. Par exemple, dans certaines régions basques, au lieu d'avoir un système de primogéniture masculine, c'est-à-dire un héritage, une succession par l'aîné des fils, on a ce qu'on appelle en français un système d'aînesse absolue, c'est-à-dire que l'aîné des enfants, garçon ou fille, hérite. Si l'aîné des enfants est une fille, elle hérite également. On saisit à travers ce système familial traditionnel, le statut relativement élevé des femmes basques.

Cependant, quand on continue dans les Asturies et vers la Galice, on rencontre d'autres systèmes souches. On voit pratiquement ces systèmes souches continuer jusqu'au Nord du Portugal. Le système continue d'ailleurs au Nord des Pyrénées, étant donné que la famille souche est caractéristique de tout le Sud-Ouest de la France et même plus largement d'une bonne partie de l'Occitanie jusqu'aux Alpes. Tout le tiers sud de la France est donc occupé par des structures souches.

Si l'on s'intéresse à la cartographie des types familiaux, en tant qu'anthropologue, on a l'impression que la France et l'Espagne se ressemblent beaucoup. Il faudrait imaginer que les Pyrénées sont une sorte d'axe de symétrie : des deux côtés on a en miroir la France et l'Espagne, avec des structures souches d'un côté, et des structures nucléaires et égalitaires, de l'autre. Mais, il existe une différence : c'est qu'en France, les structures nucléaires individualistes égalitaires sont au nord alors qu'en Espagne les structures nucléaires individualistes égalitaires sont plutôt au centre et au sud. Cela a une certaine importance dans la pratique, parce que cela veut dire que les régions les plus développées économiquement en Espagne sont de type souche, alors que les régions les plus développées économiquement en France sont plutôt de type nucléaire égalitaires.

Quant au quatrième type familial qui n'est pas énormément représenté en Europe occidentale, mais qui est très important à l'échelle planétaire, c'est la famille communautaire.

Essayez de vous représenter un couple initial qui produit des enfants. Au moment du mariage, il se produit encore autre chose. Ce système existe peu en Europe et ne pourrait pas être qualifié de strictement bilatéral, parce qu'il a un biais patrilinéaire évident, même s'il n'a pas d'endogamie. Les filles sont éjectées. Par contre, tous les fils doivent rester avec le père, et ils prennent des épouses venant de l'extérieur. On a ensuite un développement possible de l'unité domestique sur trois générations : grands-parents, fils et enfants.

Aussi a-t-on un développement en largeur, car on n'a pas un seul fils mais on en a plusieurs. C'est ce système qui peut donner les groupes domestiques les plus vastes et les plus compacts. Il peut s'élargir sur trois générations, à plusieurs frères.

Quand on s'intéresse à l'Europe, la seule région d'Europe occidentale où ce système apparaît bien développé est l'Italie centrale, qui est un peu comme une exception au cœur de l'Europe. C'est un peu bizarre de trouver une pareille exception anthropologique. Quand on pense à l'extraordinaire importance culturelle et au

centralisme culturel de l'Italie centrale, puisque c'est bien là le lieu de la Renaissance et du redémarrage de l'histoire européenne à partir de la fin du Moyen Âge, on va découvrir ce système communautaire.

Outre qu'en Italie, on rencontre ce système communautaire en Europe orientale. On le trouve dans une partie de la Finlande, mais la Finlande touche la Russie. On le trouve dans les pays Baltes, mais les pays Baltes touchent la Russie.

C'est le type russe central. Si l'on observe la famille paysanne russe au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, on va constater des masses et des ménages énormes : le père, ses enfants, leurs familles et des ménages qui avaient une grande extension, parce que les filles et les garçons se mariaient très jeunes. Si l'on se marie très jeunes, on a une probabilité très élevée d'obtenir des ménages comprenant trois générations.

On va trouver ce type en Serbie, dans la plus grande partie de l'ex-Yougoslavie et en Albanie. Ce type est patrilinéaire. Cependant, si l'on n'avait pas le cas de l'Italie centrale, on ne considérerait pas ce type typique des structures européennes. Une fois que l'on a cette grille d'analyse, on a des paysans vivant dans des systèmes familiaux très différents, avec des valeurs très différentes.

L'autorité est la valeur fondamentale de ce système familial, puisque tous les fils restent sous l'autorité du père. Il s'agit d'une valeur très forte d'égalité, car il existe un principe de symétrie entre les frères, car ils sont tous au même niveau. Ce n'est pas comme dans la famille souche, où un frère est héritier et où les autres sont éjectés. D'ailleurs, lorsque le père décède, l'héritage est partagé de façon absolument égalitaire. Cela crée un rapport avec les systèmes français ou espagnols du centre et du sud.

La raison pour laquelle j'ai étudié ces systèmes familiaux, n'est pas simplement un plaisir d'érudition, ni un plaisir de description anthropologique. C'est parce qu'à partir du moment où l'on a pris conscience de la fondamentale diversité de l'Europe sur le plan des structures familiales, on a en main la variable explicative, la clé qui permet de comprendre pourquoi les diverses régions d'Europe se sont comportées différemment dans leurs phases de modernisation.

Qu'est-ce que la modernisation ? Les gens qui sont habitués à l'histoire classique, très intéressés par l'économie et par des phénomènes comme l'urbanisation, penseront à l'industrie et à la croissance des villes.

À mon avis, l'élément clé du processus de modernisation est l'alphabétisation. La modernisation fondamentale, correspond à un apprentissage progressif de la lecture par la majorité de la population. On observe ce processus d'alphabétisation de masse toucher tous les pays d'Europe, les uns après les autres. Cela a commencé en Allemagne, au moment de la réforme protestante. Il s'est étendu très rapidement à l'ensemble de l'Europe du Nord et il a fini par s'étendre à l'ensemble du continent. Ce qui est très frappant, c'est qu'on voit presque mécaniquement apparaître une sorte de montée en puissance d'activation idéologique, lorsque les pays sont touchés par cette vague d'alphabétisation, et que très spécifiquement le taux d'alphabétisation des jeunes adultes atteint 50%. Surgissent tout à coup des idéologies. Une sorte d'activation politique naît. Comme les gens apprennent à lire et à écrire, comme ils sont capables de lire des textes, ils développent un certain genre de conscience politique.

C'est également frappant d'observer à quel point le type d'idéologies qui a prédominé

dans cette phase de modernisation dans les divers coins d'Europe est différent.

Quand on prend traditionnellement la Révolution française comme point de départ de la modernité idéologique en Europe (ce qui à mon avis n'est pas totalement exact), quelles sont les valeurs qui prédominent ? Si l'on se promène en France, si l'on regarde sur les mairies et les bâtiments publics, on aura les valeurs de liberté et d'égalité. Le concept de fraternité a été rajouté beaucoup plus tard, je ne sais plus pendant quelle révolution, parce que l'on trouvait que «liberté-égalité» ne faisait pas suffisamment joli.

Réfléchissez à ce que je vous disais des structures familiales traditionnelles de la France du Nord, de la France démographiquement dominante, de la France alphabétisée dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Les valeurs fondamentales qui structuraient la famille des paysans du Bassin parisien au XVIII<sup>e</sup> siècle, étaient la liberté et l'égalité. Liberté des enfants par rapport aux parents, à l'arrivée de l'âge adulte, et égalité des frères par rapport à l'héritage.

Ce que l'on lit dans les livres, c'est que la Révolution française ou les concepts fondamentaux de la Révolution française ont été inventés par la philosophie des Lumières. J'ai plutôt l'impression que, effectivement, il y a eu des philosophes au XVIII<sup>e</sup> siècle qui ont disserté sur différents concepts, dont la liberté et l'égalité. Mais ces concepts ont trouvé, dans la France du Nord, une sorte de réceptivité particulière parce que les gens, en termes anthropologiques, avaient une sensibilité libérale et égalitaire.

Ailleurs en Europe, cela a été plus ou moins bien accepté. Les Anglais dans leur rapport à la Révolution française ont, dans un premier temps, été assez séduits par l'idée de liberté et absolument horrifiés par l'idée d'égalité. Les Anglais ne pensent pas spontanément que les hommes sont égaux. Si l'on regarde ce qu'est la tradition centrale de la vie idéologique anglaise -qui à vrai dire n'a pas attendu la Révolution française pour se manifester, puisque les révolutions anglaises se sont faites au XVII<sup>e</sup> siècle- à quoi aboutit le XVII<sup>e</sup> siècle révolutionnaire anglais ? Il aboutit à une prédominance absolue de la valeur de liberté et un certain manque d'intérêt pour la valeur d'égalité.

Comment peut-on définir la famille anglaise traditionnelle ? C'est une structure familiale qui prédispose, qui prépare à l'idée de liberté, encore mieux que la famille française traditionnelle. Souvenez-vous de ce que je disais de ces enfants éjectés dès l'âge de treize ans de leurs familles, rendus autonomes, indépendants par rapport à leurs parents. Ils ont une sorte de prédisposition à la liberté.

Ce que montre l'usage du testament, l'absence de règles égalitaires pour la division du patrimoine familial, c'est une indifférence à l'idée d'égalité. Au départ de la civilisation anglaise ou du système politique anglais, on va également trouver une structure familiale, qui prédispose à la liberté, mais pas du tout à l'égalité.

Prenons un autre type de réaction à la modernité, un peu plus tardif et je dirais presque un peu différé : le cas de l'Allemagne. La phase de modernisation de l'Allemagne est un peu plus tardive, parce qu'elle a eu une crise religieuse qui est intervenue très tardivement et l'activation idéologique s'est faite un peu plus tard qu'en France ou en Angleterre, malgré un taux d'alphabétisation très élevé. Il faut se placer entre les années 1880 et 1930. La forme prise par l'activation idéologique de l'Allemagne, dans cette phase de transition, dans cette phase de crise, c'est le

nazisme, sans contexte.

Quand on est anthropologue, on ne peut pas croire que le nazisme aurait pu avoir lieu ailleurs qu'en Allemagne. Ce n'est pas toute l'histoire de l'Allemagne, mais cela s'est produit dans ce pays.

Quelles sont les valeurs fondamentales du nazisme ? Elles sont l'autoritarisme et une hystérisation de l'idée d'inégalité. L'autorité et l'inégalité sont les valeurs de la famille souche traditionnelle.

Ce que je suggère c'est que lorsque la famille souche traditionnelle paysanne est désintégrée, soit par la modernisation, soit par l'urbanisation, ces valeurs sont répercutées, transcrites sous une forme idéologique un peu hystérique dans un premier temps. Ainsi, c'est cela qui permet d'expliquer le nazisme.

De fait, cette hypothèse sur le rapport qui peut exister entre les idéologies de la phase de transition et les structures familiales, est une hypothèse que j'ai émise et formulée, à partir du quatrième type familial, c'est-à-dire, le type communautaire. C'était à une époque où je réfléchissais plutôt aux causes de l'émergence du communisme et où je me demandais pourquoi le communisme s'est répandu si facilement dans certains pays –pas particulièrement industriels ni particulièrement développés sur le plan urbain– si naturellement, si spontanément, y compris dans certaines paysanneries.

Qu'est-ce qu'était la carte du communisme à la fin des années soixante-dix ? C'était la Russie, l'ensemble de l'espace soviétique, la Chine, la Serbie, le Vietnam et aussi quelques régions d'Europe occidentale, où le parti communiste était très fort sur le plan électoral.

Quelles sont ces régions d'Europe occidentale ? La plus caractéristique est l'Italie centrale, et évidemment, la Finlande ou une partie d'elle.

C'est à ce moment-là que je suis arrivé non pas à une hypothèse, mais à une conclusion, à l'établissement d'une loi. Je me suis rendu compte que le communisme s'était répandu dans les régions de structure familiale communautaire où l'on trouvait à l'époque traditionnelle ces très vastes familles indivises -le père et ses enfants-, structurées par les valeurs d'autorité et d'égalité.

Autorité et égalité sont les valeurs fondamentales du communisme. D'un communisme que je ne définis pas ici en référence à tous les textes très élaborés du marxisme ou du marxisme-léninisme. Mais le communisme vu par un anthropologue est un système très autoritaire, une autorité centralisée, une police politique, la suppression des libertés.

Si l'on a ce genre d'hypothèses, c'est assez facile de se dire que les paysans russes, par exemple, vivaient dans un système familial totalitaire. En effet, la famille russe paysanne traditionnelle était tout à fait totalitaire. Quand ce système a explosé, on a vu ces familles se désintégrer vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Tout s'est passé comme si les individus libérés par la famille ne supportaient pas leur liberté, comme s'ils avaient d'une manière inconsciente et de façon transitoire reconstruit un système politique totalitaire substitut de la famille.

On peut voir l'économie centralisée soviétique comme un substitut du type d'encadrement de l'individu qui existait dans la famille paysanne russe traditionnelle.

Il me semble que l'institution de l'époque stalinienne qui rappelle le plus la famille russe traditionnelle, c'est le KGB, la police politique, parce que c'est elle qui s'occupait de la régulation, du contrôle des comportements individuels comme du père de famille dans la famille russe. Il y avait quelque chose de tragiquement familial ou paternel dans le fonctionnement du KGB.

Certes, ce genre de modèle permet de comprendre pourquoi les diverses régions d'Europe ont évolué de façon si diverse, si différente, même s'il ne s'agit que d'une étape de transition. Dans la phase de rupture de la société traditionnelle, des formes de transitions émergent, qui reprennent les valeurs de la famille traditionnelle.

Mon attitude actuelle serait plutôt de considérer que ces phases de transition étant terminées, il y a plutôt une certaine forme de convergence, ou un début de convergence, vers des formes plus individualistes. Ce système d'interprétation n'est pas du tout hostile par nature à l'idée d'une généralisation des formes démocratiques et libérales. C'est ce que l'on observe actuellement en Europe, y compris en Russie, puisque la Russie a fini par se débarrasser du communisme qui n'apparaît plus maintenant que comme une forme de transition.

Malgré ce rapprochement, si l'on veut s'orienter en Europe, si l'on veut comprendre les différences de mœurs qui existent entre les pays européens, les différences de tempéraments qui rendent les rapports entre citoyens de l'Europe et entre bureaucrates bruxellois si intéressants, si conflictuels, si bizarres, avec tellement de ce qu'on pourrait appeler des malentendus créatifs, ce qui est la diversité fondamentale de l'Europe, il faut encore tenir compte de ces systèmes familiaux.

Les systèmes familiaux nucléaires égalitaires sont des systèmes qui n'établissent aucune hiérarchie. Les enfants ne sont pas soumis aux parents, les frères sont égaux entre eux. C'est un système sans autorité réelle. Le système souche est un système parfaitement hiérarchique où le fils est inférieur au père et le frère cadet est inférieur au fils aîné.

Lorsqu'on est dans des sociétés de type français, qu'on est à Paris, on aura le sentiment d'une vie individualiste, on aura un rapport à l'autorité très incertain, un rapport de méfiance avec la police, même dans la phase sécuritaire actuelle. Si l'on est en Suède ou en Allemagne, pays qui dérive des structures familiales de type souche, on aura l'impression d'être dans une société beaucoup plus ordonnée, beaucoup plus hiérarchisée. Il faut observer dans ces tempéraments différents la perpétuation des valeurs, des attitudes, des systèmes mentaux, qui étaient là dans la phase traditionnelle.

Actuellement, il y a un domaine dans lequel on peut saisir encore l'action de ces valeurs traditionnelles. C'est un peu mystérieux, mais à mon avis très important, c'est la question de l'immigration.

J'ai écrit il y a déjà plusieurs années un livre consacré intégralement aux questions d'immigration, dans lequel j'essayais de comparer ce qui se passait pour les immigrés ou pour les enfants d'immigrés dans trois pays d'Europe : la Grande Bretagne, la France et l'Allemagne. Ainsi, j'ai observé des aspects très différents. Dans tous ces pays, il y a des difficultés avec les immigrés, des taux de chômage plus élevés, un certain type de difficultés économiques, une criminalité plus élevée pour les immigrés. Tout cela est absolument classique. Cela ne présente pas d'intérêt scientifique particulier. C'est simplement que l'immigration est toujours un processus pénible et difficile. Certes, les gens ne partent pas de chez eux par plaisir.

Lorsqu'ils arrivent aux pays d'accueil, ils ont besoin d'un temps d'adaptation. Mais ce qui me frappait, c'est à quel point la situation des enfants d'immigrés à la deuxième génération était différente. Pour moi, l'indicateur le plus important pour décrire la situation des enfants d'immigrés, c'est le taux de mariages mixtes, c'est la proportion de ces enfants d'immigrés qui se marient avec des enfants de la société d'accueil.

Je vais me concentrer sur les immigrés d'origine musulmans comme les Pakistanais en Angleterre, les Algériens en France et les Turcs en Allemagne. On ne tient pas compte de la première génération arrivée. Cependant, si l'on prend les enfants et, particulièrement, les filles au début des années quatre-vingt-dix, ce que l'on va observer, ce sont des situations totalement différentes.

Si l'on se place au début des années quatre-vingt-dix, je vous rappelle que c'est l'époque où la France avait la pire réputation en Europe, à cause de la présence du Front National, parti d'extrême droite. Celui-ci reste très important, puisque aux dernières élections présidentielles en France, Jean-Marie Le Pen est arrivé en deuxième position. La France s'est fait la réputation d'un parti spécialement raciste et épouvantable.

Si l'on se situe au niveau des comportements humains les plus élémentaires, au niveau du mariage, on observe des attitudes très différentes et tout à fait inattendues. En effet, si l'on prend les filles d'immigrés algériens en France, on aura un taux de mariages mixtes de 25%. Or 25% ne constitue pas la majorité des filles d'immigrants algériens épousant des petits Français, mais en deuxième génération, et compte tenu de la différence de systèmes de mœurs au départ, c'est une augmentation très rapide du taux de mariages mixtes. Si l'on prend le taux de mariages mixtes des filles d'immigrés turcs en Allemagne à la même époque (au début des années quatre-vingt-dix), on obtiendra un taux compris entre 1% et 2%, c'est-à-dire, entre 98% et 99% d'endogamie des turcs en Allemagne. Ce qui est assez différent.

Dans un cas, une communauté maghrébine commence à se disperser dans la société française par le mariage. Dans l'autre, un groupe turc reste complètement fermé sur lui-même.

Si l'on prend les Pakistanais en Angleterre (comme je suis un universaliste assimilationniste, j'allais dire, c'est pire. Je suis d'instinct favorable au mariage mixte, mais cela ne dit rien, cela montre simplement que je suis un petit Français comme les autres) vous allez trouver : *epsilon*, rien. Cela n'est pas mesurable et l'endogamie des Pakistanais en Angleterre est presque absolue.

Cela ne veut pas dire que le système anglais est plus fermé que le système allemand, car au départ tous ces groupes musulmans ont une prédisposition à l'endogamie familiale. Il faut dire que le niveau d'endogamie familial des Pakistanais est tel -50% de mariages entre cousins- qu'on peut dans ce cas supposer une résistance spécifique du groupe immigré à l'assimilation. Pour les Turcs, cela ne fonctionne pas du tout dans ce sens-là, puisque la prédisposition des Turcs à l'endogamie familiale est très inférieure à la prédisposition des Algériens à l'endogamie familiale. 25% de mariages entre cousins pour les Algériens, 10% à 15% pour les Turcs selon les régions. Pourtant, la France assimile mieux. Comment interpréter ces chiffres ? On ne peut pas les expliquer par des attitudes rationnelles, économiques, par des éléments de modernité familiaux. Mais si l'on a la clé des valeurs familiales ou de ce qui reste des valeurs familiales, on peut comprendre ce qui se passe dans tous ces pays. C'est en effet l'élément du rapport entre frères qui est très important. C'est pourquoi, il

existe une sorte de loi qui fonctionne de manière inconsciente.

Si l'on est dans un système anthropologique qui définit les frères comme égaux, cas des systèmes latins, cette loi ou ce principe d'égalité des frères va produire au niveau inconscient une sorte de principe d'égalité des hommes. Les frères sont égaux. Les hommes sont égaux. Les peuples sont égaux. On a donc une sorte de prédisposition à considérer que les immigrés et leurs enfants sont des gens comme vous. Cela ne veut pas dire que l'on a une attitude parfaitement ouverte. Parce que pour moi, l'égalité dans les relations entre frères est ce qui prédispose à l'universalisme idéologique. Mais être universaliste ne signifie pas être gentil ! C'est penser que les hommes sont les mêmes partout.

Si l'on voit arriver des hommes venant de pays très lointains et ayant un système de mœurs, un système familial très différent, dans un premier temps on va avoir l'impression que ces étrangers sont en contradiction avec nos croyances. Si l'on pense que les hommes sont partout les mêmes et que l'on voit arriver des hommes qui enferment leurs femmes et qui épousent leurs cousines, notre premier réflexe est d'être énervé parce que les hommes qui arrivent ne vérifient pas notre préjugé égalitaire. C'est simplement quand les enfants de ces étrangers naissent dans notre pays, se mettent à parler notre langue, commencent à jouer avec nos enfants, et prennent notre système de mœurs, que l'assimilation se fait rapidement, parce qu'au fond on ne croit pas que les hommes sont différents : les frères sont égaux, les hommes sont égaux.

Cependant, si l'on se trouve dans des systèmes anthropologiques et familiaux qui définissent les frères comme différents ou inégaux –différents dans le cas de l'Angleterre, inégaux dans le cas de l'Allemagne– on a la même loi mais qui fonctionne en sens inverse. Les frères sont différents. Les hommes sont différents. Les peuples sont différents et donc les immigrés ne sont pas les mêmes que moi, car ils sont même inégaux ou inférieurs. Il faut bien constater que dans un premier temps, ce système ne produit pas de tensions spécifiques : cela peut être géré d'une façon relativement simple. Notre système idéologique de référence nous dit que les hommes sont différents et qu'on est différents des autres. On voit arriver des immigrés musulmans différents et on se dit : «très bien, pas de problème». On les met dans certains quartiers et on n'a aucun problème. Les difficultés n'arrivent que lorsque ces immigrés ont des enfants qui parlent anglais ou allemand et que tout à coup, ils deviennent de plus en plus semblables à nos enfants.

C'est très important pour des pays comme l'Italie, ou l'Espagne actuellement, qui découvrent l'immigration plusieurs générations après la France.

Il y a une séquence latine dans la perception de l'immigré et dans le rapport à l'immigré. Aussi existe-t-il une séquence protestante pour parler des pays protestants d'Europe du Nord.

La séquence protestante traditionnelle –on peut se concentrer sur l'Angleterre– c'est que par exemple, on pense que les hommes sont différents. Comme on est Anglais, comme on est une personne bien élevée, comme on voit des étrangers qui arrivent chez nous, on est courtois au départ, très tolérant. On les met dans des quartiers spéciaux pour Pakistanais, et dans un premier temps on n'a pas de réactions politiques ou idéologiques violentes. On croit que les hommes sont différents, que des hommes différents s'installent. Évidemment, leurs enfants vont parler anglais et les problèmes vont se poser quand on aura ces enfants qui seront en vérité de plus en plus anglais, quoique très sombres de peau. La situation en Angleterre est devenue

plus tendue ces dernières années après une phase de paix relative. Le cas de l'Allemagne, avec des nuances, pourrait être analysé de la même façon. Voilà la séquence nordique dans le rapport avec les étrangers.

Passons à la séquence latine. On a au départ une réaction d'hostilité très violente, parce que les étrangers en question ne vérifient pas notre idéologie. On a des gens qui font des remarques stupides sur la couleur de la peau des étrangers, des gens qui s'énervent. L'Italie et l'Espagne sont un peu, d'après ce que j'ai vu, dans une phase comme celle-là, mais dès qu'arrive la deuxième génération, contrairement à ce qu'on observe dans le monde anglo-saxon, on voit un apaisement de la tension, parce qu'à partir du moment où l'on a des enfants qui parlent français, italien ou espagnol – puisqu'il s'agit des pays latins – on se rend compte que le préjugé de l'homme universel se vérifie.

Je sais que j'ai un peu trop tendance à faire des prédictions – j'avais déjà fait une prédiction réussie sur l'effondrement du système soviétique et comme un joueur de casino imprudent j'ai rejoué ma mise en prédisant l'effondrement du système américain – mais je serais prêt à parier que l'évolution des problèmes d'immigration en Espagne ou en Italie va suivre une séquence de type français, avec pas mal d'agitation verbale et politique, pour déboucher assez rapidement en deuxième génération sur des niveaux de mariages mixtes assez élevés.

En outre, je voudrais revenir sur la question de l'unité de l'Europe et évoquer peut-être des points que je n'avais pas assez discutés dans ce travail sur l'Europe. Quand on est dans une analyse des différences, on ne s'intéresse pas assez à ce qui est commun à tous les pays de l'Europe. Lorsque j'étais dans une phase d'opposition à l'Europe, je sortais de dix ans de travail sur la diversité anthropologique de l'Europe. C'est probablement la raison pour laquelle j'étais très sensible à la diversité des mœurs familiales, car je voyais que la famille changeait.

Cependant, le changement familial n'est pas la convergence : tous les pays d'Europe changent sur le plan familial, tous les pays d'Europe deviennent très individualistes, mais un simple examen des indicateurs de fécondité, du nombre d'enfants par femme, nous démontrera que les familles d'Europe restent très diverses.

En France, on a actuellement 1,9 enfant par femme. L'Espagne doit être à 1,1. L'Allemagne est autour de 1,3. Ce sont des différences considérables. Ainsi, la production d'enfants a un rapport avec la vie familiale, et rien que cela suffit à démontrer que l'Europe reste très diverse sur le plan des mœurs familiales.

C'est avec cette conscience très aiguë de la diversité, des différentiels de fécondité, que le projet d'unification politique, d'unification monétaire, me paraissait très abstrait, très difficile à gérer. Il va être, en effet, très difficile à gérer, puisque ces différentiels de fécondité qui renvoient à des différences de structures familiales vont donner que dans la période de 1990-2010, il y aura en France une réduction du nombre des jeunes de peut-être 10%, qu'en Allemagne il y aura, en même temps, une contraction du nombre des jeunes de vingt à vingt-quatre ans de 25% et en Italie de 40%. L'Europe est une véritable cacophonie démographique, qui renvoie d'une façon très complexe à ces systèmes familiaux que j'ai évoqués.

Essayer de faire une gestion économique centralisée et unique d'un continent où les gens ne parlent pas les mêmes langues, où les systèmes de mœurs sont très différents, et dans certains cas où la population des jeunes décroît de 10%, dans d'autres de 25% et dans d'autres de 40%, me paraissait absolument ingérable sur le

plan politique. Je ne suis d'ailleurs toujours pas certain que ce soit gérable.

Maintenant, j'ai adopté une attitude différente; je suis content de l'existence de l'euro. Je souhaite que l'euro dure, mais je ne suis toujours pas convaincu qu'il puisse survivre compte tenu de l'ampleur des divergences démographiques du continent. Cela dit, ma conversion européenne m'a rendu plus sensible à l'analyse des ressemblances.

Pour terminer, je voudrais quand même évoquer quelques ressemblances fondamentales entre les sociétés d'Europe telles que peut les concevoir un anthropologue. Pas comme quelqu'un qui s'intéresse à la politique, mais comme quelqu'un qui s'intéresse aux mœurs. Pour bien comprendre des ressemblances, il faut se situer par rapport à un univers extérieur différent.

Au début, j'ai évoqué le monde arabe, mais pour bien saisir les ressemblances entre les pays européens, il me semble qu'à ce stade, ce qui est intéressant, c'est plutôt de les comparer aux États-Unis, car il y a eu des discussions sur l'existence de l'Occident, de l'Ouest, d'un camp occidental. La façon dont je sens le mieux ce que les pays européens, ce que les populations européennes ont en commun, c'est en les analysant, en les comparant aux États-Unis.

De cette analyse en découlent trois ressemblances, trois points que les populations européennes ont en commun. On pourrait en trouver d'autres, mais je ne m'en tiendrai qu'aux variables qui m'intéressent, qu'aux aspects les plus proches de la vie concrète des gens.

Le premier est une mobilité géographique beaucoup plus faible que celle qui existe aux États-Unis, du simple au double. Si sur une période de temps, 10% des ménages européens déménagent; aux États-Unis ce sera 20%. On aura donc une mobilité qui est inférieure de moitié. Le taux de mobilité géographique des populations, quel que soit le système familial, est actuellement assez semblable pour tous les pays européens qui vont se distinguer des États-Unis. Ce qui est très intéressant, c'est que les Anglais, sur cette variable, vont tomber du côté européen. En termes de mobilité géographique, les Anglais sont des Européens comme les autres, avec un certain enracinement au sol.

Cette notion de mobilité relative ne définit pas seulement l'Europe. Si l'on prend simplement le taux de mobilité, on découvre que les Japonais sont des Européens, étant donné que le niveau de mobilité des Japonais est de type européen. En un sens, ce n'est pas inattendu : les structures familiales japonaises sont très semblables aux structures familiales allemandes et, pour un anthropologue, le Japon ou même la Corée, sont des variétés de pays européens, des variétés particulières de familles souches.

Un autre élément qui au stade actuel est commun aux mœurs de tous les pays européens est le niveau très bas de violence privée. Je parle de l'Europe de l'Ouest. Les taux d'homicides, le nombre de gens assassinés pour 100 000 habitants par an, dans tous les pays européens tournent autour de 1 pour 100 000 habitants. Un peu moins en Angleterre, un peu plus dans d'autres pays, mais réellement, de ce point de vue-là, les sociétés européennes sont toutes des sociétés extraordinairement sûres et paisibles. Encore une fois, le Japon est une société parente, étant donné que le taux d'homicides japonais est très faible. Une fois de plus l'Angleterre, malgré ses structures familiales par définition typiquement anglo-saxonnes, se situe du côté du

continent.

Le dernier aspect est le rapport avec l'État; non pas le rapport en un sens politique, l'intérêt pour la chose politique, mais le rapport avec les institutions de l'État : le rapport avec la sécurité sociale, avec les administrations. Le rapport des Européens avec leurs institutions étatiques est fondamentalement un rapport de confiance. Les gens protestent. Ils ne sont jamais contents. Cependant, il y a un rapport de confiance avec l'État qui s'oppose au rapport américain.

J'ai oublié de mentionner que les États-Unis se caractérisent par un niveau de violence privée, d'homicides, qui est six à sept fois le taux européen : 6 à 7 pour 100 000 habitants. Sur ce critère de la violence, les Européens avec leurs cousins japonais, sont des sociétés pacifiques. En ce qui concerne l'État, on aura un rapport de confiance en Europe et un rapport paranoïaque avec l'État aux États-Unis, avec une partie importante de la population américaine qui pense que l'État fédéral leur veut du mal, qu'ils doivent s'armer pour résister aux incursions de la vie de l'État dans leur vie privée.

On obtient donc une vision de l'Europe où la population est paisible, peu menaçante physiquement, peu violente, relativement peu mobile et ayant un rapport de confiance avec les institutions. Par opposition, la société des États-Unis est une société très mobile, extrêmement violente et avec un rapport paranoïaque avec les institutions.

Cela renvoie au processus même de constitution des sociétés, à quelque chose de fondamental dont on a voulu croire que ce n'était plus trop important, mais dont on est en train de se rendre compte au terme de la modernisation –alors que l'on est tous dans une modernité qui devrait être la même– que les Européens et les Américains restent très différents.

Les sociétés européennes, qui ont des aspects en commun avec le Japon et qui en auront un jour avec la Chine ou d'autres régions d'Eurasie, de l'ancien monde, sont de vieilles sociétés paysannes qui ont été transformées d'une manière difficile et très violente. L'histoire politique de l'Europe est plus violente et plus conflictuelle que celle des États-Unis à cause d'un déracinement de sociétés paysannes. L'Europe a vécu un processus d'arrachement très difficile avec des phases de transitions violentes. Au bout du processus, il reste des cultures paysannes anciennes, un certain type de comportements relativement paisibles avec un faible niveau de violence privée et une mobilité qui n'est pas excessive. On observe donc des principes d'équilibres que l'on va d'ailleurs trouver dans la vie économique des pays européens.

Par opposition à cela, il y a la société américaine dont la masse physique par expansion démographique commence à être tout à fait comparable à celle de l'Europe dans son ensemble, parce que la croissance démographique des États-Unis est très rapide. La société américaine est tout à fait autre dans sa constitution même. Il s'agit d'une société expérimentale très récente, qui est née d'immigrations et de l'importation par l'Amérique d'une population déjà qualifiée, c'est-à-dire alphabétisée et libérée sur un territoire vierge, avec de très vastes ressources naturelles.

Ce fait a induit une sorte de processus de déséquilibre dynamique. C'est une société qui n'a pas en elle-même les principes d'équilibre et de mesure, caractéristiques des vieilles sociétés paysannes traditionnelles qui ont vécu des siècles avec la famine ou avec des difficultés de subsistance. Ce que l'on est en train d'observer, c'est que les États-Unis n'ont pas eu de problèmes. Bien que la guerre de Sécession fût un petit

problème, ils sont entrés beaucoup plus facilement dans la modernité grâce à cette population beaucoup plus mobile, beaucoup moins attachée au passé.

Cependant, au bout du processus la société américaine ne trouve pas d'équilibre particulier. On est toujours confronté à une croissance démographique relativement rapide, à une très rapide importation d'immigrés. Il n'y a pas de principe d'équilibre dans l'économie américaine. Les États-Unis ont un déséquilibre commercial fantastique. On ne sait pas très bien si cette société a trouvé son équilibre.

Le cas de l'Europe est assez différent. Nous avons des sociétés fortement enracinées dans leur diversité, qui ont eu énormément de mal à s'arracher à leurs traditions, et dont la phase de transition a été beaucoup plus complexe, beaucoup plus difficile que ce qui s'est passé aux États-Unis.

Il y a donc eu toute sorte de crises de transitions intermédiaires en Europe qui font que, par comparaison, l'histoire américaine paraît facile. Par contre, aux termes du processus, l'Europe retrouve des principes d'équilibre et de stabilité caractéristiques de ces sociétés traditionnelles. C'est justement là que commencent à s'opposer les comportements européen et américain.

### **L'autor/El autor/Author**

Investigador a l'Institut Nacional d'Estudis Demogràfics (INED) de París.

Saint-Germain-en-Laye (França), 1951

Diplomat per l'Institut d'Estudis Polítics de París. Doctor en Història per la Universitat de Cambridge (Anglaterra). Crític literari al diari *Le Monde*, del 1977 al 1984.

### **Bibliografia/Bibliografía/Bibliography**

*La caída final*, Plaza & Janés, Barcelona 1977.

*El loco y el proletario*, Planeta, Barcelona 1982.

*L'invention de la France (en col·laboració amb Hervé Le Bras)*, Hachette-Pluriel, París 1981.

*La Troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, Éditions du Seuil, París 1983.

*L'Enfance du monde. Structures familiales et développement*, Éditions du Seuil, París 1984.

*La Nouvelle France*, Éditions du Seuil, París 1988.

*La invención de Europa*, Tusquets, Barcelona 1995.

*El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias*

*occidentales*. Tusquets, Barcelona 1996.

*La ilusión económica*, Taurus, Madrid 1998.

**Enzo Traverso**

**Versió original en castellà  
Versión original en castellano  
Original version spanish**

En las siguientes líneas se plantean algunos elementos de reflexión sobre el problema de la violencia en el siglo XX. Esta ponencia será un acercamiento muy general a este tema y a la relación que las violencias denominadas totalitarias del siglo XX tienen con el proceso de civilización y con la modernidad.

Decir que el siglo XX es un siglo profundamente marcado por la violencia es una banalidad que ingresó en nuestra conciencia histórica hace más o menos una década, cuando en nuestras representaciones del pasado y de la historia del siglo XX se cruzó, en cierta manera, un lugar central como Auschwitz con la caída de la Unión Soviética, con la caída del comunismo soviético como régimen político y como fenómeno histórico concreto. De repente, el comunismo empezó a interpretarse como un acontecimiento histórico «acabado», y su historia, muy compleja y de caras diferentes y contradictorias, fue reducida exclusivamente a una historia de violencia. Por supuesto, la dimensión criminal masiva del comunismo como régimen en el siglo XX es una cuestión a tener en cuenta, pero no la única. Se produjo, por tanto, un cruce entre la memoria de Auschwitz, que ya estaba presente en la memoria colectiva del mundo occidental, y la memoria del comunismo que, repentinamente, apareció como un fenómeno histórico que había finalizado y había estado marcado por la violencia. Es así como se planteó la violencia como rasgo fundamental en la historia del siglo XX.

En otras épocas, si hubiéramos realizado sondeos de opinión a intelectuales y preguntado cuál es el rasgo fundamental del siglo XX, habríamos recibido respuestas como «la revolución», «el socialismo» o «el progreso científico y técnico»; pero ahora la respuesta más común suele ser «la violencia». Para aproximarse a esta cuestión, se podría partir de las reflexiones que el historiador Eric Hobsbawm apunta en su libro *Historia del siglo XX. 1914-1991* (2000). Eric Hobsbawm habla de la barbarie como un elemento central en la historia del «siglo breve». Para argumentar su caracterización, recuerda una investigación estadística realizada por el consejero del Departamento de Estado norteamericano, Zbigniew Brzezinski, en la cual afirmaba que, entre 1914 y 1990, las víctimas de guerras, genocidios y violencias políticas fueron, en todo el mundo, ciento ochenta y siete millones de personas. Esta cifra abarca el período transcurrido entre 1914 y 1990, es decir, entre la Primera Guerra Mundial y la caída de la Unión Soviética, lo que quiere decir que hay otros genocidios y otras guerras que no son tenidas en cuenta en este cálculo. El historiador reflexiona sobre este dato y concluye: «eso significa dos veces la población europea en la mitad del siglo XVIII». Para visualizar lo que significa una cifra de ese tipo, podríamos pensar en un gigantesco cementerio que ocupara la extensión de España, Francia y Alemania juntos, lo que puede darnos una idea de lo que significa la violencia del siglo XX. A su reflexión añade que si el mundo de hoy no llegó a estar totalmente sumergido en la violencia, si no hubo una caída total y definitiva en la barbarie, fue debido esencialmente a la vigencia de algunos valores fundamentales heredados de la Ilustración.

Por un lado, la conclusión de Eric Hobsbawm nos parece evidente: parece claro que la

barbarie del siglo XX fue combatida en nombre de los valores de la Ilustración; valores como los derechos humanos, la tolerancia, la libertad, la democracia, el respeto a la alteridad, el cosmopolitismo, la fraternidad, la idea humanista de la razón... Digamos que todo eso seguramente nos ayudó a combatir la barbarie y la violencia.

Por otro lado, sin embargo, puede que esa conclusión sea unilateral e insuficiente, en la medida en que interpreta la barbarie del siglo XX solamente como regresión histórica, sin tener en cuenta sus rasgos modernos. Digamos entonces que Eric Hobsbawm se muestra miope frente a lo que los filósofos de la Escuela de Frankfurt, en particular Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, presentaron como «la dialéctica de la Ilustración», entendida como una «dialéctica negativa». Es decir que las violencias de la Segunda Guerra Mundial -el nazismo y, en medio de esta guerra, Auschwitz-, no pueden ser interpretadas y analizadas solamente como una recaída en una barbarie ancestral, sino también como la expresión de una barbarie moderna, de una violencia que no se puede concebir fuera de las estructuras y de los elementos constitutivos de la civilización industrial, técnica, occidental y moderna.

Después de la Segunda Guerra Mundial se establece una especie de dicotomía en la interpretación de lo que acababa de ocurrir. Por un lado, están las teorías de György Lukács, algo olvidadas hoy, y que expone en su libro *El asalto a la razón* (1975), donde analiza el fascismo precisamente como una forma de irracionalismo, como un rechazo de la razón y como una regresión de la civilización moderna. Por otro lado, tenemos el análisis que hace Theodor W. Adorno, que en un ensayo titulado «Erziehung nach Auschwitz» ('Educar después de Auschwitz') escribe: «La barbarie pertenece al principio mismo de la civilización». Son, por tanto, dos puntos de vista contradictorios sobre los que hay que reflexionar y ver en qué medida incluyen elementos necesarios para analizar la violencia moderna.

En primer lugar, no es suficiente condenar la violencia como se ha hecho hasta ahora; hay también que intentar comprenderla, analizarla e interpretarla. Los historiadores que hacen este trabajo, tienen que describir, clasificar, distinguir y comparar las violencias del siglo XX con el riesgo de transformarse, a veces, en «contadores del horror» y de no ser muy bien comprendidos.

Pero, ¿cómo definir esa violencia? Durante el siglo XX se han sucedido dos guerras mundiales y una múltiples guerras regionales –algunas particularmente atroces y terribles como la de Vietnam–, así como una cadena de genocidios: desde el de los armenios durante la Primera Guerra Mundial bajo el Imperio otomano en declive, hasta el genocidio de Ruanda, pasando por el de los judíos y el de los gitanos durante la Segunda Guerra Mundial. Genocidios que introdujeron la palabra misma, el concepto mismo de genocidio en nuestro vocabulario político y en la cultura moderna. También han aparecido formas históricamente nuevas de violencia, como los campos de concentración –por supuesto en los regímenes fascistas, pero también el *gulag* en la Rusia bajo Stalin y en otros países estalinistas, como la China maoísta o Camboya– o nuevas formas de exterminio industrial, como los campos de exterminio nazis, y también nuevos medios de exterminio tecnológico, como la bomba atómica que se lanzó sobre Hiroshima y Nagasaki.

Por tanto, cabe dedicar algunas palabras a estas guerras totales del siglo XX, entendidas como «laboratorios antropológicos», como experiencias fundadoras del siglo y experiencias históricas que moldearon y cambiaron el paisaje mental del mundo y, en particular, de Europa.

La Primera Guerra Mundial significó, desde el principio, una «guerra total» que supuso un cambio radical: el entierro del siglo XIX. Éste había sido el siglo de la paz en Europa, del desarrollo industrial, del capitalismo liberal y del triunfo de la idea de progreso. Todo ello se acabó en 1914, a partir de entonces se entraba en una nueva era de conflictos –de revoluciones también–, pero una nueva época marcada por la violencia. La guerra apareció como una guerra total, no solamente porque se trataba de una guerra internacional, sino porque penetró en todos los aspectos de las sociedades civiles y en todas las facetas de la vida cotidiana de los seres humanos. Todos los sectores de la sociedad (economía, política, cultura...) sufrieron un profundo cambio y fueron moldeados por la experiencia de la guerra. Se transformaron las relaciones entre clases sociales, generaciones, sexos, y la guerra total apareció de inmediato como una guerra de una violencia absolutamente inimaginable incluso para los que habían decidido su inicio; cambió hasta la manera misma de hacer la guerra, y ésta se reveló como algo mucho más mortífero y violento que todas las guerras de las épocas precedentes.

Durante el siglo XIX se había desarrollado en Europa, el denominado derecho público europeo, un dispositivo jurídico cuyo objetivo era la contención y la eliminación de las guerras entre los estados en el Viejo Mundo. Además del desarrollo del *ius contra guerra*, en el sentido kantiano, de la idea de la paz perpetua, este derecho tenía también como fin la definición de las reglas con las cuales se hace la guerra, en el caso de que ésta se produjera: el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. Por ejemplo, en Europa, en vísperas de 1914 estaban reconocidas y eran compartidas una serie de reglas que estipulaban que durante la guerra no se podía torturar al enemigo, que había que conservar la vida de los presos de guerra y que debían respetarse las poblaciones civiles. Estos principios eran compartidos por todas las naciones europeas desde el Congreso de Viena de 1814 y 1815, y este compromiso parecía ser una conquista irreversible, algo definitivo y claro.

Pero es suficiente pensar en el número de víctimas civiles de las dos guerras mundiales que conoció Europa y el mundo –en particular en la Segunda Guerra Mundial, con más de veinte millones de víctimas civiles solamente en Europa– para hacerse una idea del cambio radical que se produjo con la guerra total. Desde mi punto de vista, esta tendencia no fue un paréntesis, sino que se ha desarrollado después de la Segunda Guerra Mundial y se ha convertido también en dominante hoy en día.

Si pensamos en todas las guerras de la última década, desde la primera guerra del Golfo, pasando por la guerra de los Balcanes y la de Afganistán, es un principio evidente y asimilado por estados y estrategias, que las guerras están concebidas –por sus formas tácticas, estratégicas, y por sus medios técnicos– para preservar la vida de los combatientes y para matar solamente civiles. Esta nueva tendencia apareció en la Primera Guerra Mundial, y sólo hay que pensar también en lo que fueron los bombardeos de Coventry, de Hamburgo, de Dresde o de Tokio durante la Segunda Guerra Mundial, para comprender el cambio que se consolidó en este sentido.

Las guerras totales también desvelaron una hipocresía acerca de la noción de derecho público europeo propio del contexto de civilización y de progreso que se había alcanzado en Europa en el siglo XIX, en la medida en que estas guerras reproducían en el mundo occidental, algunos rasgos de las guerras coloniales del siglo XIX; unas guerras que siempre fueron concebidas como guerras de conquista y de exterminio, durante las cuales nunca se podía establecer una distinción entre combatientes y civiles. La gran novedad del siglo XX es, pues, que las características de las guerras coloniales se reprodujeron en el corazón mismo de Europa occidental, pero con unos medios técnicos de destrucción mucho más poderosos que los

utilizados en el siglo anterior en Asia o en África.

La guerra total fue un gigantesco laboratorio antropológico en el cual se diseñaron las condiciones fundamentales de los genocidios modernos y del exterminio industrial del siglo XX. Durante la Primera Guerra Mundial, los soldados, por ejemplo, dejaron de aparecer como los héroes de las guerras tradicionales y se proletarizaron; a la hora de combatir, estaban simplemente incorporados a una máquina en la cual tenían que ejecutar tareas parciales, al igual que un obrero puede trabajar en una oficina o en una fábrica.

Todos los testigos de la Primera Guerra Mundial han descrito esa dimensión mecánica de la guerra. La batalla se transformó en una masacre planificada. Un ejemplo emblemático en este sentido es la batalla del Somme en Francia (1916), donde el enemigo se deshumanizó porque era invisible detrás de las líneas del frente y la muerte no era infligida por un enemigo de carne y hueso, viviente, sino que era causada por máquinas, por los bombardeos de los aviones y la artillería, por las ametralladoras, por las armas químicas de gas, etc. La muerte perdió su carácter épico: ya no era «*la mort au champ d'honneur*» ('la muerte en el campo del honor'), según la fórmula clásica, sino que se había transformado en una muerte anónima, de masa, en el marco de un proceso de exterminio industrial. Fue el triunfo de una muerte «reificada». Los héroes de la Primera Guerra Mundial ya no eran los combatientes cargados de medallas que destacaban por su coraje y su valor en el combate, sino que estaban representados por «el soldado desconocido», «*il milite ignoto*», «*le soldat inconnu*», según los idiomas de los países tocados por la guerra; era el soldado desconocido, elegido como representante de miles y miles de víctimas anónimas caídas en el combate. Desde este punto de vista, todo el conjunto de rasgos que caracterizan la Primera Guerra Mundial permiten considerarla como una etapa fundamental en el camino que lleva a Auschwitz. Y, de hecho, una de las consecuencias fundamentales que tiñó esta guerra fue que las sociedades europeas se acostumbraron a la muerte en masa y al exterminio.

George Mosse, un historiador norteamericano de origen judeo-alemán, reflexionó sobre este aspecto de una manera bastante interesante. George Mosse hace una comparación entre el *pogrom* de Kishinev (Moldavia), en el imperio ruso de los zares, y el genocidio de los armenios durante la Primera Guerra Mundial. En 1903, en la ciudad de Kishinev se produjo un *pogrom* –un episodio de violencia antisemita–, en el cual fueron asesinados trescientos judíos. Esta matanza, que apareció como símbolo de la barbarie del absolutismo zarista, desencadenó una ola de indignación en la opinión pública internacional, que la consideró una barbarie propia de un régimen oscurantista y retrógrado, algo que no se podía concebir en los países civilizados de la Europa occidental. Algunos años después, durante la Primera Guerra Mundial, el genocidio de los armenios –entre un millón y un millón y medio de seres humanos– ocurrió en silencio: casi nadie se dio cuenta que se había producido un genocidio. George Mosse explica este fenómeno diciendo que Europa en ese momento ya se había acostumbrado a la masacre y al exterminio. (De hecho, se podrían analizar las diferentes maneras en las cuales la cultura europea ha asimilado esta experiencia de la guerra. Si nos fijamos en la pintura alemana del período de entreguerras, en los dibujos y las pinturas de George Grosz, por ejemplo, éstos son, para tomar la definición de Günter Anders, el retrato de un mundo en el cual la muerte no tiene nada de natural: la muerte es algo violento. El objeto de esa pintura es la destrucción del mundo real.)

La comparación y conclusión a la que llegaba George Mosse podría generalizarse. Así, el genocidio de los judíos en la Segunda Guerra Mundial tampoco provocó una reacción muy fuerte; no se sucedió la reacción de los denominados «intelectuales»,

por ejemplo; no se produjo algo comparable con el compromiso de los intelectuales que se manifestó en otros momentos, como durante la Guerra civil española o durante la guerra de Vietnam.

La Primera Guerra Mundial significó la brutalización de la vida política en Europa y la penetración de la guerra en la sociedad. Fue una etapa de transición de la guerra a la guerra civil, y de las guerras a las guerras civiles en diferentes países europeos, porque el lenguaje bélico, los medios de enfrentamiento de la guerra se introdujeron en las sociedades europeas en general, y, en particular, en los países perdedores. Aparecieron partidos políticos con su propia milicia, y el lenguaje se brutalizó de una manera impresionante. En Alemania, por ejemplo, aparecieron palabras como *Vernichtung* ('exterminio') o como *Untermensch* ('ser inferior'). Estos conceptos se utilizaban tanto en el lenguaje político como en la lengua corriente.

La Primera Guerra Mundial fue también un laboratorio del fascismo –a pesar de todo el debate historiográfico que existe sobre la cuestión hoy en día–, en la medida en que aparecieron movimientos nacionalistas con características nuevas y revolucionarias. Los líderes de estos movimientos que movilizaron a las masas – Mussolini en Italia o Hitler en Alemania–, eran de orígenes «plebeyos»; ya no eran aristócratas como lo habían sido los conservadores y los reaccionarios del siglo XIX (De Mestre en Francia, Juan Donoso Cortés en España o Friedrich Nietzsche). Estos nuevos líderes políticos surgían de un movimiento de masas, y por tanto, necesitaban un contacto con ellas. No aspiraban a una regresión al pasado ni restablecer el Antiguo Régimen, sino que su objetivo era el establecimiento de un orden nuevo, si bien autoritario y nacionalista, que había pasado por la experiencia de la guerra y que idealizaba la técnica.

Después de la Primera Guerra Mundial se había producido un fenómeno muy original: una simbiosis entre, por una lado, un conjunto de valores heredados de la «contra-Ilustración» –el planteamiento ideológico del conservadurismo tradicional, el rechazo de los valores de la Ilustración y de la filosofía de los derechos del hombre–, y, por el otro, un culto a la técnica y una idealización de la modernidad en el sentido técnico de la palabra, que es el rasgo de los fascismos modernos. En esta época aparecieron los estetas del fascismo, como Filippo Marinetti y el futurismo italiano, para quien la guerra era «la única higiene del mundo»; o como Ernst Jünger en Alemania, que teorizó sobre *der Arbeiter* ('el trabajador'), considerándolo la síntesis entre el *volk*, – una comunidad guerrera, una comunidad nacional en el sentido racista de la palabra–, la dictadura y la técnica. También surgieron los filósofos del fascismo, como Carl Schmitt, que definió «lo político» como lugar del conflicto entre el amigo y el enemigo, un conflicto existencial que se acaba con la destrucción del enemigo; es decir, partía de una visión antidemocrática del conflicto y del pluralismo.

La Primera Guerra Mundial fue también un laboratorio de los totalitarismos modernos. Este término, totalitarismo, que conoció su éxito en la primera época de la guerra fría, en los años cincuenta en particular, y su declive a partir del final de los años sesenta y los años setenta, ha sufrido una renovación muy importante después de la caída de la Unión Soviética.

El concepto de totalitarismo ha ingresado en el debate político intelectual de una manera casi irreversible en los últimos años. Es un concepto especialmente pertinente en la teoría y filosofía políticas, que intentan comprender la naturaleza de los regímenes políticos, clasificarlos y elaborar su tipología. Desde este punto de vista, el siglo XX produjo algo históricamente nuevo y que no se puede definir con las categorías clásicas del pensamiento político elaboradas desde Aristóteles hasta Max Weber. Apareció una relación nueva entre la ideología y el terror, como elementos

constitutivos de un régimen político; una relación que no se puede identificar con las categorías viejas de «despotismo» o «tiranía». Era algo diferente, que requería la aparición de un nuevo concepto para definirlo.

Pero la pertinencia de este nuevo concepto de totalitarismo quizá sea muy limitada para los historiadores y para los sociólogos, ya que éstos no solamente definen la naturaleza y la forma de un régimen, sino que tratan de estudiar los orígenes, la genealogía, la dinámica, el desarrollo, la evolución, la caída –eventualmente– de dicho régimen; es decir, intentan interpretar históricamente un fenómeno político. Personalmente, pero, creo que los límites de ese concepto son evidentes si intentamos «historizar» la definición clásica del totalitarismo. No la que expuso Hannah Arendt, sino la definición de los politólogos de los años cincuenta, desde Zbigniew Brzezinski y Carl Friedrich hasta Raymond Aron en Francia, por ejemplo.

Todas las teorías clásicas del totalitarismo destacan una serie de elementos que lo definen: la supresión del estado de derecho, el partido único, la presencia de un jefe carismático y de una ideología de estado, la existencia de un sistema de campos de concentración, de una tendencia a la planificación económica, etc. Si el totalitarismo es un sistema definido por este conjunto de rasgos, es evidente que la Unión Soviética durante el período del estalinismo –y también en un período más largo– y algunos regímenes fascistas, pueden ser llamados totalitarios porque todos tienen ese conjunto de características. Pero si interpretamos y analizamos históricamente esos regímenes, también aparecen grandes diferencias. Por ejemplo, en lo que se refiere a la duración: el fascismo en Alemania duró doce años, y el comunismo, como régimen en la Unión Soviética, setenta años. Éste último nació de una revolución y conoció también una larga fase posttotalitaria. Y si el totalitarismo es algo que empieza en 1917 y se acaba en 1991, hay que establecer diferencias entre Lenin, Stalin y Gorbachov, porque sino el totalitarismo es un término sin contenido.

Es cierto que en los fascismos, en el nazismo y en la Unión Soviética hay una ideología de estado, pero esta ideología no es la misma, ya que la vinculación con la tradición de la Ilustración es radicalmente contradictoria: el comunismo se reivindica a partir de esa tradición, y el nazismo la rechaza totalmente. (Otro tema sería tratar el uso que hace el estalinismo de la tradición de la Ilustración.)

En cuanto a las bases sociales de esos regímenes, podemos decir, por un lado, que el régimen comunista necesita eliminar –en el sentido social de la palabra– a las viejas élites dirigentes económicas, militares y administrativas, y expropiar a los terratenientes, a los industriales, a las capas financieras para establecerse. El nazismo, por el contrario, incorpora en su sistema de dominación las viejas élites económicas, militares y administrativas; se trata de un régimen que integra en el poder a estas élites.

En cuanto a las violencias de esos regímenes, en ambos casos se trata de una violencia de tipo totalitario: se crea un sistema de campos de concentración, por ejemplo, pero aún así, es una violencia que tiene una naturaleza diferente. La violencia del nazismo es dirigida hacia el exterior, la violencia del estalinismo hacia el interior. La casi totalidad de las víctimas del estalinismo son ciudadanos soviéticos, y en su gran mayoría, rusos. La gran mayoría de las víctimas del nazismo no son alemanes, son presos de guerra, concretamente, eslavos, rusos y polacos, deportados políticos de todos los países ocupados por el nazismo y sectores de la población alemana que, antes de ser perseguidos y exterminados, fueron rechazados dentro de la nación alemana. Las leyes de Nuremberg, por ejemplo, decían que los judíos no eran alemanes. Se trata, por tanto, de todo un dispositivo jurídico ideado para excluir –entendido en el sentido étnico estricto de la palabra– del cuerpo de la

nación una serie de «categorías» que luego fueron «eliminadas». También los ancestros del estalinismo y del nazismo son muy diferentes: el estalinismo retoma una tradición autoritaria que es típica del absolutismo ruso, y la colectivización del campo bajo Stalin a principios de los años treinta, por ejemplo, presenta muchas semejanzas con la rusificación del Cáucaso dirigida por el zarismo en el siglo XIX. Éste es sólo un ejemplo, pero se podrían añadir otros. En cambio, la violencia del nazismo, como violencia de una guerra por la conquista del «espacio vital», como violencia para la destrucción, para el exterminio de sectores definidos como razas inferiores, tiene un origen en Europa occidental que es típicamente imperialista y común de la cultura europea del siglo XIX. El imperialismo, en el sentido clásico de la palabra, es una guerra por la conquista del «espacio vital», y el nazismo es una guerra colonial hecha en el corazón mismo de Europa en el siglo XX; una guerra para exterminar las razas inferiores como rasgo de la misión civilizadora.

En este mismo sentido, hay una relación con la racionalidad que no es la misma en los dos regímenes. Se podría decir que lo que caracteriza al estalinismo es la racionalidad de los fines perseguidos y la irracionalidad de los medios utilizados. Cuando hablamos de la finalidad del socialismo, del comunismo, no hablamos de utopía, sino de un fin mucho más prosaico, que es el que estableció Stalin: modernizar la Unión Soviética. Y ese fin no es irracional. Es un objetivo en sí mismo racional, pero los medios utilizados son una forma de esclavitud: el trabajo forzado, la militancia del trabajo, la explotación militar o feudal de los campesinos, siguiendo la fórmula de Nikolai Bujarin. Todo eso comprometió el fin mismo, y ahí está su contradicción. Está claro que se habría podido modernizar la Unión Soviética con otros medios diferentes del *gulag*.

Por el contrario, lo que caracteriza al nazismo, es la racionalidad de los medios y la irracionalidad global del fin perseguido. Si analizamos cómo funcionaba un campo de exterminio, podemos ver que se trata de una organización «racional». Es una destrucción que incorpora una racionalidad administrativa y productiva y que usa medios técnicos de la industria más avanzada de la época, pero todo ese sistema de «racionalidad instrumental» –retomando el concepto de la Escuela de Frankfurt– está puesto al servicio de un proyecto político y de sociedad que es totalmente irracional: la destrucción de una «categoría» de la población, de un grupo humano. También había irracionalidad desde el punto de vista económico y militar porque, durante la Segunda Guerra Mundial, los nazis destinaron medios y crearon todo un dispositivo para destruir a seis millones de personas a pesar de las dificultades que tenía Alemania para combatir en dos frentes.

En resumen, creo que existe una gran diferencia entre la violencia del nazismo y la violencia del estalinismo. Por una parte, hay un sistema que «usa» seres humanos para modernizar Siberia, para construir líneas de ferrocarriles, para electrificar una región, para construir ciudades, para talar bosques, etc. Por otro lado, hay un régimen que utiliza los medios de la modernidad para matar: no se trata de matar para modernizar; se trata de utilizar la modernidad para matar. Quizá ésta sea la diferencia fundamental que existe en la relación del nazismo y el estalinismo con la modernidad y con la racionalidad moderna, y esta diferencia no puede ser comprendida ni analizada mediante el concepto de totalitarismo. Es decir, éste es un concepto necesario y pertinente, pero que también tiene límites y del que hay que hacer un uso cuidadoso.

Sería interesante, para finalizar, hacer algunas consideraciones sobre el problema de la relación de esas violencias, a pesar de sus diferencias importantes, con lo que podríamos definir como el «proceso de civilización», y apuntar algún comentario sobre la «dialéctica negativa» de la cual hablaba al principio, que transforma el

progreso técnico, científico e industrial en regresión social, ética, que transforma, en definitiva, la civilización en barbarie y el progreso industrial en progreso de los medios de exterminio. A mi modo de ver, ésta es una característica de todas las violencias del siglo XX, a pesar de sus diferencias de cualidad y de naturaleza: la violencia del *gulag*, de Auschwitz, de los campos de exterminio, de la bomba atómica en Hiroshima, etc. Casi podríamos decir, tal y como Hannah Arendt define como uno de los rasgos de la modernidad, que todos esos ejemplos son una ilustración de los «delirios del *homo faber*». Pero también todas esas violencias tienen una relación con lo que Norbert Elias, el sociólogo alemán, definió como el proceso de civilización.

De hecho, Norbert Elias intenta dar una definición de esa noción de civilización y de ese proceso de civilización incluyendo elementos como, por ejemplo, el monopolio estatal de la violencia. Desde Thomas Hobbes hasta Max Weber y Norbert Elias, el monopolio estatal de la violencia siempre ha sido subrayado como un rasgo del proceso de civilización. Las violencias totalitarias suponen el monopolio estatal de los medios de violencia, de los medios de destrucción, de manera que no se puede concebir un campo de exterminio no planificado, construido y dirigido por un estado. Esta racionalidad productiva y administrativa, es lo que Norbert Elias, inspirándose en Max Weber, define como la «sociogénesis del estado», y éste es también un rasgo de las violencias totalitarias.

Otros autores como el sociólogo de origen polaco, Zygmunt Bauman, han escrito cosas interesantes desde este punto de vista. Zygmunt Bauman, aunque de manera un poco exagerada, analiza Auschwitz como un modelo de *management*, como un microcosmos en el cual se reproducen todas las características de la gestión, de la organización del trabajo, de la racionalización productiva y administrativa, de la división entre ideación y ejecución, de jerarquía, de ejecución de tareas parciales que participan de todo un conjunto que desemboca en la destrucción. En definitiva, todo un conjunto de características que definen el paradigma weberiano de la burocracia y de la modernidad administrativa y el paradigma fordista de la producción serial.

Pero retomando a Norbert Elias, éste, inspirándose en Sigmund Freud, define el proceso de civilización como el «autocontrol de las pulsiones». Podríamos decir también que Auschwitz supone ese tipo de autocontrol de las pulsiones, porque los campos de exterminio no son la expresión de la erupción volcánica de la violencia, no son una violencia que supone el odio como motor, no son una erupción de fanatismo. Son una violencia fría, planificada, una violencia, racional que precisamente supone ese tipo de autocontrol. El autocontrol de las pulsiones y la racionalidad administrativa moderna tienen un corolario que es la «desresponsabilización ética de los actores sociales». ¿Qué significa eso? Que el exterminio industrial totalitario es una violencia organizada y fragmentada en un conjunto de acciones que en sí mismas no son particularmente mortíferas. El ejemplo que siempre ponen los historiadores es el del responsable de una estación de ferrocarril. Su tarea sólo consiste en permitir a los trenes circular, y él no se pregunta si en ellos se transportan mercancías, armas, soldados, deportados, judíos, etc. Pero el trabajo de este responsable de una estación puede ser fundamental para el funcionamiento del mecanismo del genocidio en su conjunto. Ciertamente que el responsable no es criminal, y también puede ser alguien que ni siquiera haya tomado conciencia de las consecuencias de las acciones parciales que él cumplía y que participaban de un proceso criminal en su conjunto. Ése es el mecanismo de la desresponsabilización ética de los actores sociales en una sociedad en que no se pide a un funcionario tener una alta conciencia ética, sino tener competencia y hacer su trabajo de manera racional, eficaz e inteligente. La consecuencia de eso fue lo que Hannah Arendt llamó la «banalidad del mal», un mal que puede ser monstruoso pero que está hecho por individuos que son muy banales, que son gente normal que nunca tomó conciencia

de sus actos. Éste sería, pues, otro de los rasgos del proceso de civilización.

La conclusión a la que llegaríamos, tomando también en consideración las críticas eventuales de Josep Ramoneda, es que todo esto no significa evacuar el problema de la responsabilidad histórica y de la culpa, porque sería demasiado fácil decir «bueno, la culpa es del proceso civilizatorio en su conjunto, entonces todos somos responsables y nadie es culpable». Josep Ramoneda formula que si todos somos culpables, los hay que lo son más que otros. Ciertamente, este problema de la culpa, que ya fue planteado por Karl Jaspers al final de la Segunda Guerra Mundial, y su distinción muy atenta entre diferentes grados de culpabilidad, parece ser muy actual y pertinente hoy en día.

Pero, si tras todo este tipo de reflexiones llegamos a la conclusión de que las violencias totalitarias del siglo XX fueron posibles porque están inscritas en el proceso de civilización, ello plantea un problema de responsabilidad histórica que concierne a toda la sociedad. No podríamos ser ciudadanos –en el sentido más noble de la palabra–, sin ser portadores de la memoria de este siglo y sin ser conscientes de la parte de responsabilidad histórica que nos concierne como europeos que vivimos en un continente con un pasado así. Ésta es una conclusión importante y una condición básica para pensar, no ya todo un proyecto de emancipación, una utopía de otro mundo, sino una democracia en la Europa de hoy.

Para terminar, quizá una de las herencias de las violencias del siglo XX sea que no podemos pensar la democracia como lo hacen algunos teóricos, filósofos y políticos, de manera «deshistorizada». Por supuesto, la democracia es un conjunto de normas, tal como la definió Hans Kelsen en los años veinte y treinta. Por supuesto, las democracias tienen sus reglas, aquello que Norberto Bobbio denominaba *le regole del gioco* ('las reglas del juego'), y una democracia sin reglas no puede funcionar. Pero la democracia es mucho más que un conjunto de normas: es un producto histórico y, concretamente en Europa, la democracia es el producto de luchas contra regímenes que la destruyeron y que desembocaron a veces en violencias y genocidios de una dimensión muy amplia. Entonces, pensar la democracia como una democracia ciega, amnésica, sin memoria, sería pensar en una democracia muy débil, muy frágil ante las amenazas que existen hoy, y sería un lujo que países como España, que conoció el franquismo, Italia, que conoció el fascismo, o Alemania, que conoció el nazismo, no deben permitirse. Por tanto, en nuestra concepción de la democracia deberemos siempre incorporar esta memoria histórica de las violencias del siglo XX.

### **Bibliografía citada**

ADORNO, THEODOR W., «Erziehung nach Auschwitz» en *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Rofk Tiedemann X/2, Frankfurt 1977, p. 674-690.

HOBBSAWM, ERIC, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona 2000.

LUKÁCS, GYÖRGY, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling*, Grijalbo, Barcelona 1975.

### **L'autor/El autor/Author**

Professor de ciència política a la Universitat de Picardie-Jules Verne.

Itàlia, 1957.

Viu a França des del 1985.

L'any 1989 va obtenir el doctorat a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Entre el 1991 i el 1995 va ser responsable d'investigació de la secció alemanya de la Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine de Nanterre. Entre el 1994 i el 1997 va ser professor a l'EHESS.

### **Bibliografia/Bibliografia/Bibliography**

*Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943*, Editions PEC-La Brèche, Paris 1990.

*Les Juifs et l'Allemagne. De la "symbiose judeo-allemande" a la mémoire d'Auschwitz*, Editions La Découverte, Paris 1992.

*Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme*, Cahiers libres, Editions Page 2, Lausana 1996.

*L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Editions du Cerf, Paris 1997.

*Siegfried Kracauer*, Alfons el Magnànim, València, 1998

*Understanding the Nazi Genocide. Marxism after Auschwitz*, Pluto Press, Londres 1999.

*El totalitarisme. Història d'un debat*, Universitat de València, Servei de Publicacions, València 2002 (versió castellana: *El totalitarismo. Historia de un debate*, Eudeba, Buenos Aires 2001)